



General Organization of the Alexandria Library (GOAL)
مستشار التحرير : دكتور أحمد أبو زيد
أحمد مشاري المدواف

عالم الفكر

مجلة دورية تصدر كل ثلاثة اشهر عن وزارة الارشاد والانباء في الكويت * اكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ١٩٧٠
المراسلات باسم : الوكيل المساعد للشئون الفنية * وزارة الارشاد والانباء - الكويت ص.ب ١٩٣

المحتويات

الانسان والكون

| | | | |
|-----|-------|-------------------------|---|
| ٢ | | بالم مستشار التحرير | تمهيد |
| ٩ | | دكتور فؤاد صروف | غزو الفضاء |
| ٤٢ | | دكتور أحمد أبو زيد | نظرة البدايين الى الكون |
| ٧٣ | | دكتور جعفر آل ياسين | الانسان وموقعه من الكون في العصر اليوناني الاول |
| ٩٧ | | دكتور أبو الوفا القشيري | الانسان والكون في الاسلام |
| ١٤١ | | دكتور علي صادق أبو هيف | من يملك الفضاء ؟ |
| ١٥٥ | | و . ه . مكاريا | الفضاء الكونية |
| | | ترجمة زهير محمود الكرمي | |

★ ★ ★

آفاق المعرفة

| | | | |
|-----|-------|--|------------------------|
| ١٨٥ | | مشكلات التباس في اللغة العربية | دكتور عبد الصبور شاهين |
| ٢٢١ | | نشأة الفكر الهندي وتطوره في العصور القديمة | عبد العزيز الزكي |

★ ★ ★

خبرات وتجارب

| | | | |
|-----|-------|--------------------|-------------------------------|
| ٢٧٣ | | مارك الطيب الحديثة | هنري ميلر |
| | | | ترجمة د . عبد الرزاق المدواني |

★ ★ ★

عرض الكتب

| | | |
|-----|-------|---------------------------|
| ٢٨٥ | | شعراء المقاومة الفلسطينية |
| ٢٩٥ | | عالم الجيولوجيا |
| ٣٠٥ | | الرسالة الحديثة |

الدراسات التي تنشرها المجلة تعبر عن آراء أصحابها وحدهم

الإنسان والكون

تقديم

اهتم الإنسان منذ نشأته الأولى وخلال كل مراحل تاريخه بمحاولة التعرف على طبيعة الكون الذى يعيش فيه وتفسير الظواهر الكونية التى تؤثر فى حياته تأثيراً مباشراً ومعرفة أسبابها بقصد التحكم فيها واخضاعها لإرادته وتسخيرها لصالحه وصالح المجتمع . فقبل أن يظهر علم الفلك بوقت طويل جداً كان إنسان العصر الحجري القديم ، الذى كان يعتمد فى معاشه على قنص الحيوان ، يحاول الإجابة على عدد من الأسئلة الخاصة بالكون وظواهره المختلفة ، وبخاصة تلك الظواهر والقوى التى كانت تتدخل فى عملية القنص ذاتها ، وأفضل الوسائل للسيطرة على تلك الظواهر والقوى والإفادة منها فى الإيقاع بالحيوانات التى كان يطاردوها . وتسجل لنا الرسوم والنقوش البدائية على جدران الكهوف القديمة بعض أفكار الإنسان فى تلك الحقبة القديمة حول هذه الأمور بالذات . ومع ذلك ، فإن التفكير فى الكون وظواهره لم يتخذ شكلاً منهجياً منظماً إلا بعد ذلك بكثير ، أى حين بدأ الإنسان القديم يستقر فى الأرض ويتحول تدريجياً من حياة البداوة والتجوال التى يحياها قانصو الحيوانات وجامعو الطعام فى الغابات الى حياة الزراعة . وكان ذلك فى حوالي الألف السابعة قبل الميلاد . فظهور الزراعة يمثل نقراً ثورياً عميقاً فى طرائق الحياة والعمل والتفكير على السواء . إذ ليست الزراعة مجرد عمليات حوث وبلد ورى وحصد ، إنما هى أسلوب فى الحياة والتفكير ، كما أنها تتطلب - وهذا هو المهم هنا - القدرة على التنبؤ - أو على الأقل محاولة التنبؤ - بالظواهر الكونية التى تؤثر فى الزراعة . وهذا يحتاج الى الاستناد الى نوع من « التقويم » الدقيق المصبوط حتى يمكن تنظيم مراحل العمل وخطواته . وكانت نتيجة هذا كله تطور المعرفة الإنسانية بالمساببات الفلكية وبخاصة فيما يتعلق بالفصول الزراعية المختلفة . وقد ظهر هذا بوجه خاص لدى عدد من الشعوب القديمة ذات الحضارات المبرقة التى تقوم فى أساسها على الزراعة . ففي مصر القديمة مثلاً كان الأمر يقتضى القدرة على التنبؤ مقدماً بأحوال النيل

وتقلبانه بحيث يحسب الناس بدقة اوقات الفيضان وانخفاض الماء عن ارض الوادي بعد ان يترك فوقها طبقة من الطمي تزيد من ثرائها وخصوبتها. وادى ذلك بهم الى ضرورة الاهتمام بدراسة مواقع النجوم والافلاك وتحركاتها ، والى قيام كثير من الاساطير في الوقت ذاته حول الكون وخلقته ونشأته وحول الظواهر الكونية المتصلة بالزراعة التي ظلت عبر كل هذه القرون الطويلة العمل الاساسي للغالبية العظمى من سكان وادى النيل .

ولم يكن اهتمام البابليين والهنود وغيرهم بالكون وعلاقة الانسان به باقل من اهتمام المصريين . فلكل هذه الشعوب القديمة آراء وافكار وتصورات حول خلق الكون وأصله ومحاولات لتفسير الظواهر الكونية المختلفة . وقد أدت هذه المحاولات الى ظهور الفلك كعلم في آخر الامر . فمند حوالي سنة ٤ آلاف سنة ، حين كان العقل الانساني لا يزال نصف نائم - حسب تعبير آرثر كيسلر (١) - كان رجال الدين الكلدانيون يقفون على أبراج المراقبة وعلى المراصد ليرصدوا النجوم ويرسموا الخرائط . ويضعوا القوائم والجدول التي تسجل حركاتها . وتكشف لنا بعض الواح الطين التي ترجع الى عهد سارجون Sargon (حوالي عام ٢٨٠٠ ق.م) عن وجود بعض التقاليد الفلكية الراسخة في أكاد . وتعتبر هذه الألواح بمثابة « تقاويم » تنظم مختلف أوجه النشاط من بدء من الزراعة حتى الاحتفالات الدينية . وتتميز هذه التقاويم بدرجة عالية جدا من الدقة نظرا لاعتمادها في الاصل على الملاحظة الدقيقة . وقد ساعد ذلك بدوره على دقة حساباتهم وتبويبهم بالأحداث الفلكية على السرفم من ان جانبها كبيرا من افكارهم كانت تقوم اصلا على تصورات ميتولوجية .

ولقد واصل الافريق الجهود المصرية والبابلية في الدراسات الفلكية واضافوا اليها الكثير جدا وبلغوا فيها درجة من الدقة لا نجدها عند الشعوب القديمة الأخرى ، خاصة بعد ان أخذوا ، اعتبارا من القرن السادس قبل الميلاد ، يتخصصون في نظرهم الى الكون من الاحلام والأوهام الميتولوجية القديمة ، وينظرون الى الظواهر الكونية نظرية جديدة تقوم في اساسها على الرغبة في إيجاد تفسيرات « طبيعية » معقولة ومقبولة ، ويعتبر ذلك بمثابة نقطة تحول هائل في الفكر الانساني في أمور الكون . وقد ظهرت نظريات كثيرة عند الفلاسفة الإيرانيين تهتم كلها بالبحث عن المثل الطبيعية . ويكفي ان نشير هنا الى أحد كبار الفلكيين الفيناشغوريين وهو ارسطرخوس Aristarchus الذي يعتبر من أوائل من قالوا بفكرة ثبوت الشمس والنجوم وحركة الأرض حول الشمس في مدار خاص بها . ومع انه لم يتبق لنا من كتاباته الا محاولة قصيرة يعالج فيها مسألة حجم الشمس والقمر ويعددها فان هذه الدراسة القصيرة تكشف عن درجة عالية من أصالة التفكير والدقة المتناهية في الملاحظة . واذا كانت تقديراته والأرقام التي ذكرها في رسالته القصيرة ثبت خطأها فيما بعد فان ذلك « يرجع الى انه ولد قبل ظهور التلسكوب بالفي سنة » (٢) .



ولن نحاول ان نتتبع هنا تاريخ الفلك وتاريخ النظريات المختلفة المتعلقة بأصل الكون ونشأته وتفسير الظواهر وموقف الانسان منها . ولكن لا بد لنا من ان نلاحظ انه على الرغم من انشغال الانسان منذ اقدم العصور المعروفة بمحاولة فهم الكون والتغلغل الى اعماق أسرارها من ناحية ، وعلى الرغم من الاهتمام الفائق بتاريخ العلوم بما في ذلك الفلك ، فليس ثمة - فيما

(١) Koestler, A.; *The Sleepwalkers*, Pelican, London 1969, p. 20

(٢) Ibid, p. 50

نعلم - محاولة جديده حديثة لكتابة تاريخ الكوزمولوجيا (٦) وموقف الانسان من الكون وجهوده المختلفة للسيطرة على الظواهر الكونية وتسخيرها لصالحه ، وذلك باستثناء كتاب كيسلر الذي سبق الإشارة اليه (٥) . وكيسلر نفسه حاول ان يفسر ذلك بانصراف الطعام في الوقت الحالي الى الاهتمام بالعلم أكثر من الاهتمام بالإنسياتيات ، او على الأصح ، الاهتمام بالبحث في طبيعة « الطبيعة » أكثر من الاهتمام بالبحث في طبيعة الانسان ما أدى الى وجود تلك الفواصل والحوارج الزائفة الخاطئة بين العلوم والإنسياتيات سواء على المستويات الأكاديمية او في الحياة العامة . وعلى أية حال فان الجانب الأكبر من الآراء والاقتدار والنظريات القديمة حول الكون كان يفترق الى تجربه الواقعية وتحيطه الاساطير والخرافات بشكل يثير الآن كثيراً من السخرية والاشفاق ، كما ان التقدم لم يتوصلوا رغم كل نظراتهم وتاملاتهم الفلسفية الى نظرية واحدة متفق عليها من خلق الكون واصله ونشائه وتفسير ظواهره المختلفة . وقد يكون لهم العذر في ذلك حين نعرف انه على الرغم من كل ما حققه العلم الحديث من تقدم في مجالات البحوث والدراسات الكوزمولوجية فلم تتفق كلمة العلماء المحدثين على نظرية واحدة في هذا الموضوع للدرجة ان احد العلماء المهتمين الآن بهذه البحوث يتساءل صراحة عن حقيقة هامة لهما اذا كانت هناك كوزمولوجيا واحدة او عدة كوزمولوجيات ، وفيها يستعرض مختلف النظريات القديمة والحديثة ثم يجيب عن تساؤله بان ما لدينا من معلومات لا تزال غير كافية لكي نقرر صحة نظرية واحدة بكل تفاصيلها وتقبلها بدون تحفظات ، وان كانت هناك حقائق وأدلة كثيرة تشير الى احتمال ان يكون الكون قد نشأ نتيجة لانفجار هائل في كرة نارية اولية ضخمة منذ حوالي عشرة بلايين من السنين ، وأنه لا يزال يتمدد ولكنه سوف يكف من التمدد في وقت ما في المستقبل ، ربما بعد حوالي مائة بليون سنة أخرى من الآن ، لياخذ في الانكماش حتى يعود الى حالته الاولى ، وقد تتلو ذلك سلسلة لا تنتهي من التمدد والانكماش خلال آلاف البلايين من السنين (٥) .

(٢) القمصود بالكوزمولوجيا دراسة الكون السائد كالأقوال والنظريات التي تحكم حركته الوترية النظمية . وتتألف الكلمة من مقطعين يونانيين هما Cosmos أي الكون والنظام و logy أي دراسة . وكثيراً ما يبحث الخلف بين الكوزمولوجيا بهذا المعنى ودراسة اصل الكون ونشأته التي يعرف باسم Cosmogony (الكون) و gignomai أي النشأة أو الصيرورة ، وقد يطلق ذلك ايضاً على دراسة اصل النظام القائم في العالم . والصلة بين العلمين ولبية لانهما يدرسان الكون ولكن الاختلاف بينهما واضح ايضاً . ومع ان معظم الشعوب لها نظرات وتفسيرات في نظام الكون والقوانين التي تحكم الظواهر الكونية ، أي لها كوزمولوجيا ، فلما كان العلم في اصل الكون ونشأته يحتاج الى درجة معينة من التسلسل المنطقي ولذا لا توجد آراء حول هذا الموضوع لدى كثير من الشعوب البدائية . انظر الى ذلك مقال جري في دائرة معارف الدين والأخلاق :

Gray, L. H.; « Cosmogony and Cosmology » Encyclopaedia of Religion and Ethics 1954, vol. IV.

(٤) وذلك باستثناء القالات الكثيرة الرائعة التي تضمنتها دائرة معارف الدين والأخلاق وبخاصة تحت مادة « Cosmogony and Cosmology » ومادة « Creation » حيث يجد القارئ كثيراً من المعلومات التفسيرية من عند الشعوب ذات الحضارات العريقة مثل مصر وكوش وبابل والصين والهند ، بالإضافة الى الشعوب التي اندثرت حضارتها تماماً مثل البابا والكمسيك القديمة ، بل وايضاً بعض الشعوب البدائية وبخاصة الهنود الحمر .

(٥) عنوان هذه المحاضرة هو « Cosmologies, Past and Presents » وقد القاها الدكتور ماي R. M. May الأستاذ بجامعة سينت مرسون سلسلة من المحاضرات عن « The Time scale of Creation » . وقد نشرت هذه المحاضرات مع غيرها من المحاضرات العلمية القيمة بجامعة سينت مرسون في الفترة ما بين ٢٦ أغسطس و ٦ سبتمبر ١٩٦٨ في كتاب بعنوان « الإنسان في الفضاء الداخلي والخارجي » .

التر :

Butler, S. T. and Messeri, H. (eds): Man in Inner and Outer Space, Pergamon Press, Oxford 1969.

وواضح من ذلك ان كثيراً من الامور المتعلقة بالكون وخلقهِ واسرارهِ وقوانين حركته لا تزال تفتقر الى القول القاطع . ولكن ليس من شك في ان تقدم العلم والاهتمام الزائد بدراسة الظواهر الكونية سوف يؤديان الى القاء كثير من الاضواء على كثير من المشاكل التي ظلت خلال معظم فترات التاريخ خاضعة للتأملات الشعرية والفلسفية .



وليس ثمة شك في انه على الرغم من نفور العلم الحديث والعلواء المحذرين من التأملات الفلسفية ورغبتهم في التخلص منها والابتعاد ببل والتنزه عنها فان الدور الاولي لكثير من الاكتشافات العلمية الرائعة وجدت في اخيالة الادباء والشعراء وتأملات الفلاسفة ، بمعنى ان هذه الاخيلة والتأملات فتحت امام العلماء ميادين فسيحة يمكنهم اريادها بحوثهم التي تعتمد على الملاحظة الدقيقة والتجربة . وكثير مما حققه العلم الحديث في ميادين الكشف عن اسرار الكون ومكوناته وغزو الفضاء بالذات ، وهو الموضوع الذي يستأثر باهتمام العالم كله في السنوات الاخيرة ، له اسس متينة وقديمة في الفكر الادبي والتأمل الفلسفي، وان كان ثمة ميل غريب الى اغفال البعد التاريخي لرحلات الفضاء - مثلاً - الذي يكمن في كثير من الكتابات الادبية القديمة التي تدور حول هذا الموضوع .

ومع انه لا يمكن القول بان الانسان المبكر (او الانسان البدائي الآن) كان يتطلع الى غزو الفضاء او القيام برحلات فيه بقصد اكتشاف اسرارهِ والوصول الى الكواكب الاخرى ، فمن المؤكد ان الرغبة في الرحلة والسفر عبر الفضاء ليست بالامر الجديد على الانسانية كما يعتقد الكثيرون . بل انه يمكن القول ان السفر عبر الفضاء انما جاء نتيجة للكتابات الكثيرة التي ظهرت منذ قرون عديدة ، منذ بدء المفكرين والفلاسفة يتساءلون عن كنه الكون واسرار الفضاء ، ولقد كان السائد في الازمنة القديمة مثلاً ان الشمس والقمر والنجوم هي مصابيح معلقة في السماء لانارة الطريق أثناء الليل لبنى البشر . ولكن هذا الاعتقاد لم يلبث ان وجد من بين الفلاسفة من يثير الشك حوله . ومن الصعب تحديد تاريخ معين بالذات لقيام هذه الشكوك ، ولكن المعروف ان الفيلسوف اليوناني اناكساغوراس Anaxagoras كان يجاهر في القرن الخامس قبل الميلاد بان من المحتمل ان يكون القمر مجرد جسم يشبه الارض . وهو رأى يتسم بالجرأة الشديدة مع صديق النظرة ومعة المخيلة .

ولم يكن اناكساغوراس هو الوحيد في تلك الازمنة البعيدة الذي اثار الشك في الاعتقادات القديمة ووضع فروضاً جديدة اثبت العلم فيما بعد صحتها . ففي القرن الاول الميلادي مثلاً كتب بلوتارك Plutarch كتاباً بعنوان « الوجه الذي في القمر » اثار فيه احتمال ان يكون بسطح القمر اودية وتلال تشبه تلك التي توجد على الارض . ويبدو ان كتاب بلوتارك اثار مخيلة بعض الكتاب والمفكرين في ذلك الوقت وحملهم على الرحلة بأذهانهم وتأملاتهم وخيالهم عبر الفضاء . اذ لم يكد ينتفضي على موت بلوتارك نفسه سوى سنوات قليلة حتى طلع لوقيانوس Lucien ، الذي كان يعتبر من اشد كتاب عصره تحرواً وثورة على الاوضاع والآراء السائدة حينذاك ، بكتاب اسماء « التاريخ الحقيقي » او « التاريخ الصحيح » . وكان ذلك في حوالي عام ١١٥ ميلادية . وقد كان الكتاب ، على الرغم من عنوانه ، بعيداً كل البعد عن التاريخ . فهو عبارة عن رحلة خيالية مليئة بالاطوار تقوم بها سفينة عبر المحيط الاطلسي (الذي لم يكن تم اكتشافه في ذلك الحين) حيث تصادفها عاصفة هوجاء تغرق بها ويبحارها عالياً في الفضاء حتى تصل الى القمر . وربما كان هؤلاء البحارة ، على ما يقول ثورنلي Thornley في كتابه « آفاق متفجرة » - هم اول مسافرين في الأدب الى القمر . ويبدو ان لوسيان كان يعتقد ان هواء الارض كان يملأ كل الفضاء بين الارض

والقمر ولذا لم يكن البحارة يجدون أية مشقة في التنفّس والحديث وسماع أصوات بعضهم بعضا. ومن الطريف أنهم حين وصلوا إلى القمر وجدوهما هولا بالسكان الذين كانوا يتكلمون اليونانية مثلهم. ومن الطريف أيضا أنهم وجدوا أهل القمر مشغولين بالأعداد والتأهب لمحاربة أهل الشمس.

ورغم طرافة الموضوع فلم يحفل الكتاب بمذلوقيانوس على ما يبدو بالتعرض له في كتاباتهم ومؤلفاتهم ، وظل الحال كذلك حتى جاء القرن السادس عشر حاملا معه الكثير من الآراء الجديدة فمن الكون ومن العلاقة بين الكواكب . وعرف الناس من كتابات كوبرنيكوس Copernicus مثلا ومن افتراضات رجال الدين ، ثم جاء جيليو Galileo الذي صوب لأول مرة في تاريخ البشرية تلسكوبا نحو القمر فرأى الوديان والتلال التي كتب عنها بلونارك قبل ذلك بالف وخمسةائة سنة . وكان ذلك ابتدئا ببدء عهد جديد للقيام برحلات خيالية أخرى عبر الفضاء . ومن الطريف ان نجد ان عددا ممن كتبوا عن هذه الرحلات « الخيالية » كانوا من « العلماء » المشتغلين بالفلك بالذات ، ولعل أفضل مثل لذلك هو كيبلر Kepler . فالى جانب اهتمامه بتبئين القوانين التي تحكم حركة الكواكب حول الشمس كتب قصة خيالية يظهر فيها البطل وقد حملته الشياطين إلى القمر ، كما تظهر الجبال التي رآها جيليو بتلسكوبه على أنها مدن مسورة يسكنها أهل القمر ، وهم ليسوا من البشر بل من الأفاعي .

وليس هنا مجال التعرض بالتفصيل لهذه القصص الخيالية الكثيرة ، وان كانت تحتاج بشئ شك لدراسة خاصة قائمة بذاتها ، ولكن الجدير بالذكر هنا هو ان كل هذه القصص كانت تعطي أهمية بالغة لمشكلة انتقال السفينة بركابها من الأرض إلى القمر والطريقة التي يتم بها هذا الانتقال ، وتفرغ لذلك وسائل وأساليب غريبة كان تحملها الأمواج العالية حتى تلقى بها على سطح القمر على ما قال لوقيانوس ، أو تحملها الشياطين والأرواح أو ما إلى ذلك من وسائل بابي العقل الحديث قبولها . ثم تطورت الأساليب والوسائل المقترحة بعد تقدم العلم وبعد ان أدرك الأدباء صعوبة التخلص من الجاذبية الأرضية ومدى مقاومة الهواء للسفينة أثناء انطلاقها وطول المسافة بين الأرض والقمر وظل الفضاء من الهواء ، ومال إلى ذلك من الأمور التي لم يكن للكتاب السابقين معرفة بها . وبدأ لمعظم الكتاب والمؤلفين في هذا الموضوع ان الوسيلة الوحيدة لانمام الرحلة معرفة بها . وبدا لمعظم الكتاب والمؤلفين في هذا الموضوع ان الوسيلة الوحيدة لانمام الرحلة والتوصل إلى القمر هي اطلاق السفينة كالتدقفة من أحد المدافع الضخمة بعد دفنه في الأرض وتوجيه فوهته نحو السماء . وكان المعتقد ان مثل هذه الوسيلة كفيفة بأن تجعل السفينة التقليدية تتخلص من جاذبية الأرض نظرا للسرعة والقوة الهائلتين اللتين تنطلق بهما من المدفع . الا ان الحساب العلمي الدقيق يبين لنا استحالة الانتقاء إلى هذه الوسيلة في الواقع ، لأن أقل سرعة يمكن ان تجعل الشيء يترك الأرض ويتحرر من جاذبيتها هي سرعة اميال في الثانية الواحدة ، أي ٢٠٠٠٠٠ ميل في الساعة ، وهو امر يستحيل تحقيقه من طريق المدافع مهما بلغت قوتها ، وذلك فضلا عن تناقص سرعة التدقفة تدريجيا بعد اطلاقها ، وهذه مسألة لم يكن المؤلفون يأخذونها في الاعتبار .

وربما كان العمل الأدبي الذي اكتسب أكبر الدبوع والشهرة وكان له أثر واضح في بعض مجالات العلم بعد ذلك لدرجة ان بعض الكتاب يرون ان له صلة مباشرة باختراع الصواريخ هو رواية الكاتب الفرنسي الشهير جول فيرن Jules Verne « رحلة حول القمر » . نفى هذه الرواية بتصوير فيرن ثلاثة رجال في قذيفة تطلق نحو القمر من مدفع ضخم ، وقد اطلقت القذيفة في الوصول إلى القمر دون ان ترتطم به ، وهذا من محاسن الصدق والا لكان ركاها قتلوا في الحال من جراء الصدمة ، وانما تدور القذيفة حول القمر فقط ثم تعود إلى الأرض بسلام . وقد ذكر فيرن ان ركاها القذيفة وضموها خلف ظهورهم وسادة مليئة بالماء كي تمتص الصدمة وقت اطلاق القذيفة ولولا ذلك لقتلوا حتفهم في بداية الرحلة .

ولقد اثارت هذه القصة الخيالية في ذهن العالم الرياضى الفيزيائى هرمان اوبريث Hermann Oberth بعض المسائل الحسابية الهامة حول موضوع الوسادة بالذات ، ودلتته حساباته الدقيقة على انه لى تمتص الوسادة المليئة بالماء الصدمة فلا بد أن يكون سمكها حوالى ١.٥٥ ميلا . وراى اوبريث بذلك ان اطلاق السفينة من مدفع لا يمكن باى حال ان يكون وسيلة ناجحة للقيام برحلة في الفضاء والوصول الى القمر ، وان الوسيلة الوحيدة لذلك مع ضمان التخلص من جاذبية الأرض هى ان تبدأ الرحلة بطيئة في اول الأمر ثم تزداد سرعة السفينة بعد ذلك ، وان الصواريخ لا المدافع هى وحدها التى يمكنها تحقيق ذلك لأن الصاروخ يبدأ انطلاقه ببطء ، وتزداد سرعته دون ان ينجم عن تسارعه حدوث صدمة قاتلة لركاب السفينة التى يحملها . وهكذا أصبحت الصواريخ هى اداة للانطلاق بسفن الفضاء في رحلاتها العلمية الميرة نحو القمر (١) .

وهكذا نجد ان جانباً كبيراً مما اصطلح على تسميته بالكتابات العلمية الخيالية - Science Fiction ، وبخاصة التى تدور حول الكون وارسال انسان في مدار حول الأرض او الى القمر ثم اعادته سالماً وما الى ذلك ، قد تحققت في الواقع واصبح من حقائق العلم والحياة اليومية على السواء بعد ان كان موضوعاً لخيال الادباء والشعراء والروائيين وتأملات الفلاسفة . وكل ما حققه العلم حتى الآن في هذا المضمار يعتبر مجرد بداية متواضعة لمصر جديد ، ومقدمة لمشروعات وخطط جبارة وأكثر تعقيداً لنزول الفضاء واكتشاف أسرار الكون وتحديد مكان الانسان ومكانته الصحيحة فيه . وليس من شك في ان ذلك كله يمثل نوعاً من التحدي للانسان المعاصر في كل المجتمعات وبخاصة المجتمعات الأكثر تقدماً لأنها هى التى تستطيع بتقدمها العلمى والتكنولوجى وبثرائها المادى تنفيذ مثل هذه المشروعات ، وان كان هذا لا يعنى المجتمعات النامية من الاهتمام بالموضوع وبالمشاكل التى سوف تنجم عنه والعمل على اعداد الاجيال القادمة للحياة الجديدة التى تنتظرهم . وليس معنى هذا ان نعد جميع الناس لى يصبحوا من رواد الفضاء لهذا امر مستحيل من حيث الواقع ومن حيث القدرة على تأهيل الناس لذلك ، وانما معناه ان نعد الناس لان يعيشوا في عصر غزو الفضاء بكل ما يتطلبه ذلك من تهئية ذهنية وعلمية وتربوية لتلائم الظروف والاضاع التى سيجدون أنفسهم فيها ، وهى ظروف واطواع سوف تحتم على الناس في الاغلب ان يوسعوا من نطاق تفكيرهم ونشاطهم وعلاقاتهم بحيث تتعدى ليس فقط حدود المجتمعات التى يعيشون فيها ، بل وايضا حدود هذا العالم الذى يعيشون فيه وتمتد الى ما قد يكون في الكون من عوالم أخرى .



للكاتب الروسى الكبير تولستوى قصة عنوانها « مقدار ما يلزم للانسان من ارض » ينتهي فيها الى ان كل ما يحتاج اليه المرء من الأرض لا يتعدى خمس او ست اقدام . وقد أدرك تشيخوف ما يعنيه تولستوى من ذلك . ولكنه نظر للمسألة نظرة أخرى من زاوية مختلفة وراى ان هذه الاقدام الخمس او الست لا تكفى الانسان من حيث هو انسان وان كانت تكفى جثته بعد ان يموت ، اما الانسان نفسه فنلزمه الكرة الأرضية بأكملها . ولكن يبدو انه بعد ان بدأ الانسان في غزو الفضاء واكتشاف أسرار الكون فلن يكفيه شيء اقل من الكون بأسره وبذلك يتحقق ما كان يردده ويؤمن به العالم الروسى نيكولوفسكى من ان « الانسانية لن تبقى مقيدة الى الابد الى هذه الأرض » (٢) .

احمد أبو زيد

(١) راجع في هذا كله :

Thornley, G. C. ; *Changing Horizons*, Longmans, London 1965, pp. 62-69.

(٢) فلاديمير ياقوفسكى : البيولوجيا والفضاء ، دفرى للطباعة والنشر ، موسكو ١٩٦٨ ، صفحة ١٤ .

غزو الفضاء

١ - الفضاء: اللفظ والمفهوم

ملاحة الفضاء

لم يكن ثمة بد ، والملم يفد السير في تقدمه الرابع ، نظرا وتطبيقا ، من أن يعمد شارحوه الى تفسير كلمات جديدة يستحيتها العلماء اوصوغونها ، للتعبير عن معان ومفاهيم او مواد علمية أساسية او علمية صناعية (تكنولوجيا) جديدة ، تطورها لهم بحوثهم وتجاربهم ثم لا يلبث ان يصير كالمصنوع (١) على الطريق ، تدل على مراحل السير ، او كالأعلام التي تطلق على ميادين خاصة من التطور العلمي المتسارع ، فتشير الى معنى مبتكر او مادة مستحدثة او علم جديد منبثق من علم قديم او الى مجموعة من العلوم المتآزرة ، يكب اصحابها على دراسة وضع علمي ما ، من وجوه المتباينة والمتكاملة في آن .

كذلك شهدنا ، خلال نصف القرن المنصرم ، بروز الفاظ وتعبيرات جديدة ، لم يكن ثمة مناص من شرحها وفهمها واذاقتها حتى يستطيع المثقفون ، من غير أهل الاختصاص ، أن يظفوا على صلة بهذا التطور العلمي الزاخر ، الذي لم يزل يبدل ، من فحنا للكون والطبيعة والانسان ، ومن تقديرنا لآخر ما يتفاصل فيها ، منفردة ومجتمعة ، من قوى ، تفرغ العمران البشرى في قوالب غير قوالب الموهودة ، منذ القدم او حتى منذ مطالع العصر الحديث .

* الدكتور فؤاد صروف نائب رئيس الجامعة الاميركية لبيروت للشتون الجامعية العامة . كان رئيسا لتحرير مجلتي اللغظ (القاهرة ١٩٦٧ - ١٩٤٤) والاختصار (القاهرة ١٩٤٢ - ١٩٤٨) . عضوا في كثير من الهيئات العلمية والثقافية بالعالم العربي .

ومن مؤلفاته العلمية : فتوحات العلم الحديث (القاهرة ١٩٦٢) ، الانسان والكون (بيروت ١٩٦١) ، العلم الحديث في المجتمع الحديث (بيروت ١٩٦٦) .

(١) الصورة ، حجر يكون ملامة في الطريق . الجميع ، صوي ، جمع الجمع ، اصواد (محيط المحيط)

والأمثلة على ذلك متعددة ، في أية لغة فمن اللغات بحثت عنها ، برزت إلى الوجود ، وصارت متداولة على السنة الكتاب والدارسين ، منذ أن أُنشئت دراساتى الجامعية وحسب .
فالفيزيائيين والمهندسين أى المقايير الاتيبيوتيك في علوم الاحياء والكيمياء الحيوية (الطب) ، والكهرب والنظر المشع وفيزياء الجوامد (في الفيزياء) ، والدلائل (في الكيمياء الصناعية) ، والحرك النفاث والطاقة النووية والآلات الكهربائية والحاسب والمجهر الكهربائي (في الصناعات والبحوث العلمية المتقدمة) ، والسندم الخارجية والمراقب الراديوية (في علم الفلك) ، وكواكب الاعلام (في الإذاعة والتلفزة بين القارات) . والجنينات والصغيات (في علم الوراثة) ، والاحماض الامينية (في الكيمياء الحيوية) . والكيمياء الحيوية ذاتها ، كالفيزياء الحيوية والبيولوجيا المجهرية (ميكروبيولوجي) ، من حيث هي ميادين علمية جديدة تتأخر فيها علوم الكيمياء والفيزياء والاحياء على محاولة النفوذ إلى سر الحياة ، وأشكالها - جميع هذه الالفاظ والتعابير ليست سوى بعض يسير من المصطلحات العلمية المستحدثة في عصرنا ، ونحن انما نوردتها للتمثيل وحسب ، وللتذكير بما كان .

وما نحن اولاء ، لم نزل منذ اواخر العقيد الماضي ، نشهد ، وفي النفوس انبهار ، انطلاق سبوتنيك ، في اواخر عام ١٩٥٧ (٤ تشرين الاول - اكتوبر) ، وما تلاه إلى النزول على سطح القمر (١٩٦٩) والعودة منه إلى الأرض مرتين ، وما بينهما ، وتقرأ ما سبقها جميعها وما وطلأها ، فتلقي أنفسنا أمام تعبير علمي صنائي جديد ، اخذ يشغل العلماء الانصاح والعلماء الصناعيين (التكنولوجيا) منذ عهد فيرميد ، حتى إذا طلبناه اليوم ، على حدائنه في الموسوعات الجديدة ، وجنناه قد بلغ من الاتساع والتعميد والتفرع مبلغا يحتم الاحالة إلى فروعه الدقيقة المختلفة ، في مواقع شتى من مجلداتها ، ويجعل الاطاحة الدقيقة بها ، أمرا عسيرا الا على ذوي الاختصاص العميق .

هذا هو لفظ « استرونوتكس » (٢) وهو مؤلف من لفظين يونانيين ، شأن كثير من الالفاظ العلمية ، أحدهما « استرو » (إشارة إلى النجوم) والثاني « نوتكس » (إشارة إلى الملاحة) (٣) ، وقد اصطلح عليه للدلالة على الملاحة في الفضاء بين الكواكب السيارة أو بين النجوم وقد يحسن ان نكتفي في التعبير عنه باللغة العربية بقولنا « ملاحة الفضاء » . فلذا رغبت في . التخصيص قلنا « ملاحة الفضاء الكوكبي » أو « ملاحة الفضاء النجمي » للتفريق ، بين الملاحة في الفضاء الذي تشغله الكواكب السيارة (وقد صار بعضه في متناولنا) والملاحة في الفضاء بين النجوم (وهو لا يزال في التقدير العلمي شيئا بعيدا ، ان كان ممكنا على الإطلاق) .

ومع هذا اللفظ في الومي العلمي العام ، لا يكاد يتعدى أربعين عاما أو خمسين ، وضعه اديب قصصي فرنسي يدعى « روسني » فوافقت عليه الجمعية الفلكية الفرنسية ، وجعل مقابلا للمصطلح الحديث « ارونوتكس » أى « الملاحة في الهواء » أو « جو الأرض » الذي تدرج ظهوره منذ اوائل هذا القرن أى بعد ان تمكن الاخوان رايت Wright من الطيران بجهاز أثقل من الهواء (وهو غير الطيران بمنطاد) في سنة ١٩٠٣ . وقد أتيجلي ان اشير إلى لفظ « استرونوتكس » هذا وما

Astronatics (٢)

(٢) اللاح النوتي ، والملاحة صنعة اللاح (محيط المحيط) وبالنقل من محيط الماء للبحر ، نستعمل التعبير بحيف الفضاء غير الجوي أى خارج جو الأرض .

ينطوي عليه من معان وتاريخ واحتمال في مقالين في «المتنظف» نشرهما في سنتي ١٩٢٨ و ١٩٣٥ فاستعملت عبارة « الملاحه بين النجوم » وهي ترجمة حرفية ، لا تلك ، لا هي ولا الأصل الذي نقلت منه ، أن تبين اليوم ، من العلوم الحديثة المتعددة والمتكاملة التي تقع في نطاقها .

فلفظ « استرونوتكس » أو « ملاحه الفضاء » يدل اليوم على العلوم المتأخرة النظرية والتطبيقية ، التي يعنى اهلها بنواحي الطيران في الفضاء خارج جو الأرض ، وهذه النواحي تشمل في ما تشمل ، الهندسة العلمية المتقدمة الخاصة بتصميم الصواريخ (التي جمعت الانطلاق من جذب الأرض أمرا ممكنا) والبحوث الكهربائية الدقيقة (التي مهدت لتوجيه المركبات الفضائية ، ودوام الاتصال بها ، والانفعا بما تحمله من الصور التي تصور أو تتلفز وترد الى الأرض بالأمواج ما تصوره أو تتلفزه) والآلات الكهربائية الحاسبة أو الادمغة الكهربائية (التي تلحق المعلومات المتعددة وتحلها فتعطي الأجوبة عن الأسئلة التي توجه إليها ، في مثل ملح البصر ، أو ترسل الاشارات في الوقت الدقيق المناسب ، لتصحيح مسار المركبة الفضائية مثلا حتى لا تشتت عن الخط السلي يوصلها الى هدفها) وبيولوجيا الفضاء أو الطب الفضائي (وكيف جربت طرائقه على الحيوانات ، وعلى الرواد انفسهم على الأرض وفي مركباتهم في الفضاء ، لمعرفة تأثير فقد الوزن ، والاشعاع الفضائي ، واحوال الصحة والمرض ، ووسائل التغذية الفضلى وغيرها) ، وبحوث القذوف الصاروخي ، وأفضل انواع الوقود اللازم لتوليد الطاقة الصاروخية المطلوبة ، وهل هو المسائل منها أو الجأءد أو التورى أو الشمسي أو شرب جديد ، لم يستتب امره للانسان حتى الآن .

هذه بضعة نواح وحسب ، لعنى « استرونوتكس » التكامل علما وصناعة . وكل ناحية منها ترد الى بحوث علمية نظرية أصيلة واسائل علمية صناعية جديدة ، أو هي مرتبطة ببوح لا تزال اليوم في مهدها ، وجميعها لم تكن في الحسبان ، عندما أتبعنى هذا اللفظ من ذهن اديب وجرى على لسانه . ومنذ سبعمشرة سنة قال العالم طمسون في كتابه « مفامرة الرحلة الى الفضاء » (لو اراد امرؤ أن يحيط بكل ما هناك عن رحلة الفضاء لوجب أن يكون خبيراً بكل فرع من فروع العلوم والعلوم الصناعية) . اما الاحاطة اليوم فأشك كثيرا حتى لتتخلل في باب الاستحالة ، على فرد مهما يبلغ من سعة العلم .

فما هو هذا « الفضاء » ؟

١ - في اللغة . عرف « الفضاء » في اطار مانعنى به من شؤونه ، هنا ، بأنه « وحدة ذات ثلاثة أبعاد ، تمتد دون حدود ، في جميع الجهات ، وهي حقل الاجسام المادية والحوادث وعلاقتها بعضها ببعض » (مادة Space في قاموس وبستر الدولى الثالث الجديد (المجلد ٢ ، ص ٢١٨٠ ، ١٩٦٠) وللدلالة على المسائل المقصودة بهذا اللفظ هنا نضيف أخذاً من قاموس وبستر أيضاً (ص ٢١٨٠ و ٢١٨١ فروعا وتوايع منها : « **الفضاء الخارجي** » (٤) ، وهو « المنطقة الواقعة خارج جو الأرض » ، أو هو « كل الكون وراء المجموعة الشمسية (النظام الشمسي) ، أو هو « الكون النجمي أو الفضاء بين النجوم » ، « **والطيران الفضائي** » (٥) وهو « الطيران خارج جو الأرض » « **ووجل الفضاء** » (٦) وهو « من يرحل أو يتدرب على الرحلة خارج جو الأرض » ، و « **الطب الفضائي** » (٧) وهو « فرع من فروع الطب يعنى بالآثار الفسيولوجية والبيولوجية التي يحدثها في جسم الانسان الطيران بالصاروخ أو التفلات خارج جو الأرض أو في

أعلى طبقاته ، و « الحركة الفضائية » (٨) وهي حركة الأرض وغيرها من أعضاء المجموعة الشمسية ، مع الشمس خلال الفضاء ، وأخيراً « المركبة الفضائية » (٩) وهي مركبة صممت للعمل في الفضاء الحر خارج جو الأرض ، وهي حاملة بشرا .

أما محيط المحيط ، وقد طبع عام ١٨٧٠ ، فلا يحق لنا أن نترقب فيه من معاني الفضاء هذه ما نجده في قاموس وبستر المطبوع عام ١٩٦١ ومع ذلك فعادة « فضاء يفضو فضاء وفضوا » تتضمن أصول للعاني الجديدة وفي الموسع استعمالها لتتطابق التطور العلمي الحديث . فعادة « فضا » تعني اتسع و « أفضي » المكان أفضاء اتسع « الفضاء » الساحة وما اتسع من الأرض ، و « مكان فضاء » أى واسع ، وله معان أخرى . فإذا نظرنا في المعجم الوسيط الصادر بمجلديه من مجمع اللغة العربية في القاهرة ، عامي ١٩٦٠ و ١٩٦١ وجدنا في الجزء الثاني (ص ٧٠) : الفضاء ما اتسع من الأرض .. الخ . ثم ملاح المعنى العلمي الجديد المصطلح عليه في قوله « ما بين الكواكب والنجوم من مسافات لا يعلمها إلا الله » (مولدة) .

ب - في العلم : الفضاء وصورة الكون

للجغرافيين العرب القدامى مآثر في علم الجغرافية مدونة في مؤلفات جليلية ، منها كتابان للخوارزمي ولاصطخرى بعنوان كل منهما « صورة الأرض » ، وكلمة جغرافية مؤلفة من كلمتين أحدهما معناها « الأرض » والثانية معناها « وصف » . وعلى غرارها كلمة سيلينوغرافية لوصف القعر أو « صورة القعر » . فتعبر « صورة الكون » أدق من قولنا « جغرافية الكون » ، لأن كلمة جغرافية خاصة بالأرض .

في وصف « صورة الكون » وبين بعض ملامحها التالية ، نطلق من الأرض مؤوى البشر فيه ، ثم نخرج منها مرحلة فمرحلة إلى آفاق لاتحد - من الأرض إلى المجموعة الشمسية ، إلى المجرة ، إلى المجرات التي لا تكاد تحصى في الكون الأوسع .

فهذه هي الأجزاء الرئيسية التي تتألف منها « صورة الكون » في نظر الإنسان ، وفقا للرأى الفلكي الحديث . وإذا تصورنا الكون كالمحيط الخضم ، كانت المجرات فيه كالجزائر الكبيرة . وكانت مجرتنا أحدها . وكانت مجموعتنا الشمسية رقعة صغيرة ، في هذه المجرة ، وأرضنا محطة في هذه الرقعة .

الأرض كوكب سيار يدور حول الشمس ، وتجاريها في ذلك كواكب سيار أخرى ، وأجرام متعددة الأشكال والأوصاف ، فتؤلف في مجملتهما وقع الاصطلاح على تسميته بالمجموعة الشمسية أو النظام الشمسي ، فالفضاء الذي يحتويهما جميعا هو الفضاء الكوكبي (نسبة إلى الكواكب السيارة التي تدور حول الشمس) .

فالنظام الشمسي مركزه الشمس ، وحولها تدور تسعة كواكب سيار أحدها كرة الأرض . وهي بحسب ترتيبها في بعدها عن الشمس : عطارد (أقربها) ، الزهرة ، الأرض ، المريخ ، المشتري ، زحل ، اورانوس ، نبتون ، بلوطو (أبدها) . ولبعض هذه الكواكب أقمار تدور حولها ، فلأرض قمر ، وللمريخ قمران ، وللمشتري اثنا عشر قمرا ، ولزحل تسعة :

ولادواتوس خمسة ، ولنبتون قمران ، وليس لمطارد ولا الزهرة قمر ، ولا بلوطو فيما نعلم .

ولكل واحد من هذه الكواكب السيارة : أوصاف حققها العلماء . فمطارد ، مثلا أقربها إلى الشمس ، وإن كان معدل بعده عنها ستة وثلاثين مليوناً من الأميال ، وهو صغير الحجم ، لا يزيد على حجم قمر الأرض ، ويدور حول الشمس أربع مرات ، كلما دارت الأرض مرة واحدة ، أيان سنته ربع سنة الأرض . والزهرة تتلأ كالماسة الصافية بعد الغروب أو قبل الشروق ، وتكاد تكون ، هي والأرض ، من حيث الحجم ، اختين توأمين ، وهي التي يعنى بها العلماء بأنفاذ السواير الفضائية (١٠) إليها ، عسى أن يدركوا بعض خفاياها ، التي يحجبها جو ملبد . وقد سمي المريخ باسم اله الحرب عند قدماء الرومان ، ولعل مرد ذلك لاحمرار الفضاء المنعكس على سطحه . والقاب ان الأحوال على سطحه تواتى وجود أشكال من الأحياء الدنيا عليه ، وهو رأى لم يزل مثار بحث وجدل بين العلماء . أما المشتري فكالجبار بينها ، يفوق حجمه حجم الأرض ألفا وثلاثمائة مرة ، وتفوق كتلته الكواكب السيارة مجتمعة ، وعليه زحل المنفرد بوجود حلقات مضيئة حوله علاوة على تسعة أقمار . أما الكواكب الثلاثة الأخيرة فتتميز عما سبقها بأنها كشفت بالارتب في العصور الحديثة ، لا بالعين المجردة من قديم الزمان . والواقع ان نبتون وبلوطو ، وهما أبعدا من الشمس ، كشفا أولا على الورق وبالحساب الرياضي ، ثم أيد الرصد بالمرآقات هذا الحساب .

ويرسم النظام الشمسي أيضا أجراما عديدة ، كبيرة وصغيرة ، لا تكاد تحصى ، منها الكويكبات وهي ألوف كثيرة ، يظن أنها نثار كوكب قديم سقط عليه القوى الكونية فتفتت ، فبقيت شظاياه تدور في فلكه بين المريخ والمشتري . ومنها ذوات الأذئاب أو المذنبات ، التي يدور كثير منها في مدارات أهليجية مستطيلة ، وتبدو كبارها أبراسا وذيلها مشهدا رائعا في الفضاء عندما تدنو من الشمس (١١) . ثم هناك الشهب التي تشق الفضاء فرادى ، كخيوط من الضياء ، أو تنهمر أحيانا في زخات ، وهي أجسام لا تبدى للمين حتى تدخل جو الأرض ، فيحصل الاحتكاك وترتفع الحرارة ، فتومض حتى ينتهي أمرها ، أو تتفرق ، وهي النيازك ، ومنها قليل تبقى منه بقية تبلغ الأرض فهي الرجم ، كما حصل في ميسيبيريا واريزوننا منذ زمن غير بعيد .

هذه إذن هي صورة النظام الشمسي في ملامحها الكبيرة . وهو على سعة رقعته وتعدد اجرامه أكثره فضاء فراغ . وقد وصف أحد الفلكيين العظام المعاصرين (فرد هول) ، هذا الفراغ بقوله : إذا جعلنا الشمس كرة قطر هاست بوصات ، فما هي المسافات التي تفصل الكواكب السيارة منها ؟ على أساس هذا التصغير (جزء من عشرة آلاف مليون جزء) الجواب : عطارد ٧ ياردات ، الزهرة ١٣ ، الأرض ١٨ ، المريخ ٢٧ ، المشتري ٩٠ ، زحل ١٧٠ ، اورانوس ٣٥٠ ، نبتون ٥٤٠ ، بلوطو ٧١٠ وفي هذا دلالة على مقدار امتداد الفضاء الكوكبي . ومع ذلك فالمجموعة الشمسية ليست سوى جزء صغير جدا من المجرة . والمجرة الباقية من الضخامة مبلنا بلهل الخيال ،

(١٠) وضعت هذا التعبير مقابل لـ Space probes متلنحو عشر سنوات . ولست أدري هل ثمة من سبق إليه .

(١١) ألبت يعاقب صروف (التكتف ، ج ٢٥ ، ص ١٩٠ ، ١٩١) ان ملقب هلي Halley هو الألى وصفه أبو تمام في بليته الشهيرة حيث قال :

لا يبدأ الكوكب الشرير لو اللذب

وغولوا الناس من ديهام مظلمة

يدو للمين المجردة في ليلة صافية الاديم كانها نهر او نطاق مضيء غبش الفضاء ، مقوس فوق الرأس ، ومن هنا سميت الطريق اللبنية او درب التبانة .



رسم لنظام شمسي يبين الكواكب السيارة ومدائل ابعادها عن الشمس ، ثم في اسفل الرسم ابعادها النسبية

هذه المجموعة الضخمة من الاجرام السماوية على اختلاف انواعها ووصافها ، هي في العلم الحديث ، اشبه ما تكون بالقرص او بحبة العدم ، قطرها مئة الف سنة ضوئية ، فلو امتطينا صاروخا سرعته كسرعة الضوء اى ثلاث مئة الف كيلومتر في الثانية لاستغرق السفر من طرف المجرة الى طرفها الآخر مئة الف سنة . اما سمكها بين الطبقتين العليا والسفلى ، فخمسة عشر الف سنة ضوئية . ويقدر عدد النجوم فيها بمئة الف مليون نجم . اما الفضاء بين هذه النجوم والاجرام فليس فراغا تاما ، بل فيه غاز رقيق او سحب من مادة لطيفة ودقائق وشوارد (١٢) ، اجري عليها العلماء بحوثا دقيقة ، مرقية وطيفية ورياضية ، فعرفوا كثيرا من اوصافها . هذا الفضاء يصح ان نطلق عليه وصف « الفضاء المجري » نسبة الى المجرة التى مجموعتنا الشمسية جزء منها .

انبعد هذه المجرة شيء آخر ؟

ظل الظن قائما الى عهد غير بعيد ان المجرة هي الكون المادى كله ، ولكن لم يلبث رصد السماء حتى بدأوا يتبينون فيمراقبتهم وصورهم الضوئية وسائر اجهزتهم العلمية ، لتطخا من الفضاء الخافت (١٣) . وقد تراءى أولا ، وكانها داخل المجرة ثم ثبت انها خارجها ، وانها تبعد عن المجرة ،

(١٢) قال العالم الفلكى اينشتون ، ان كثافة هذه المادة الطليقة في الفضاء ، هي على التشبيه كثافة نقطة مدخن وقد تبددت حتى ملأت فضاء الكون ميل مكعب .

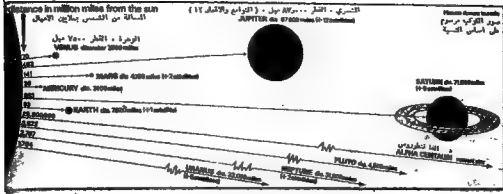
(١٣) اسماها ابو الحسن الصوفي ، احد كبار الفلكيين العرب « تلخفا سحابية » وهى قابل لكلمة nebula او nebulae وترجمها كونيوس فانديك بلفظ سديم ، جمعه سديم وسديم فضاء .

وبعضها من بعض ، مسافات شاسعة ، ومن ثم اخلت الدلائل تتراكم على أن كل قطعة منها أو كل سديم منها ، عالم قائم بنفسه أو مجرة مستقلة كالجزائر الضخمة في المحيط العباب ، سميت «العالم الجزرية» . أما قصة كشفها واستطلاع خفاياها واسرارها وصلتها ببداية الكون ومصيره ، فمن أروع فصول الحديث . «والفضاء الذي يشملها جميعا - ما عرف منها وما لم يعرف نطلق عليها وصف «**الفضاء الكوني**» .

ج - خلاصة القول في الفضاء

وإذا فلفظ «الفضاء» كما نلفيه ، في اللغة المعجمة الحديثة ، وفي علم الفلك الحديث ، هو في مفهومه الأساسي الأبسط العباب الكوني المتراكم ، خارج جو الأرض ، بما فيه من نجوم - لعدد منها على الغالب أجرام تدور حولها كمجموعتنا الشمسية - ومجرات ، وغياب كوني يتخلل المسافات الشاسعة فيما بينها ، وهو على التقسيم الذي اقترحه : (١) «**الفضاء الكوكبي**» و (٢) «**الفضاء المجري**» و (٣) «**الفضاء الكوني**» . والآن ينبغي لنا فيما نلاحظ ، أن نفرق بين الفضاء الذي يشتمل المجموعة الشمسية - شمسا وكواكب واقمارا حول عدد من الكواكب ، وكويكبات ومذنبات وغيرها وهو «الفضاء الكوكبي» كما تقدم - وبين الفضاء الذي يشتمل المجرة التي نحن جزء منها «الفضاء المجري» ، ثم الفضاء الذي يشتمل المجرات جميعا ما كشف منها وما لم يكشف بعد - «الفضاء الكوني» وكذلك ينبغي لنا أن نفرق بعض التفرقة على الأقل بين الفاظ «غزو» و «ريادة» أو «استكشاف» . فلفظ غزا يفوز من معانيه «غزا العدو غزوا وغزوانا وغزاة سار الى قتالهم وانتهابهم في ديارهم ، وغزاه تغزوة وافزاه افزاه بعثه الى العدو يفزو وجزه وحمله على الغزو» (محيط المحيط مادة غزاه يفزوه) وليس هذا هو المقصود العلمي ، فيما ارى يقولنا «غزو الفضاء» . ولكن لمادة غزا معاني أخرى ، منها «اراده وطلبه وقصده» ، وفي معناها على الاستعارة أن نستعمل لفظ «غزا» هذا بمعنى «راد» أو «استكشف» وهذا المفهوم ينطبق على جميع المحاولات التي بذلها البشر ، لفهم الكون من حولهم ، على اختلاف الوسائل التي عمدوا اليها على القرون .

فتعبير «غزو الفضاء» في مدلوله العلمي الحديث ، وفي الحدود التي تفرسها حالة «العلم الصناعي» (التكنولوجيا) اليوم ، هو ريادة الفضاء خارج جو الأرض ، في النطاق الأقرب إلينا من فضاء المجموعة الشمسية ، أي «الفضاء الكوكبي» . أما ما كان خارج المجموعة الشمسية فليس للبشر إليه سبيل اليوم ، بالوسائل والأساليب المتوافرة بين أيديهم ، والمتوقعة خلال ما تبقى من هذا القرن ، لسبب اصمبل واحد ، هو تراكم المسافات الفضائية خارج المجموعة الشمسية ، في المجرة نفسها ثم بين المجرات . فاقرب نجم إلى شمسنا (ألفا قنطوروس) يبعد عنها أكثر من أربع سنوات ضوئية (٣ و ٤) على التدقيق) أي أن الرحلة إليها تستغرق أكثر من أربع سنوات ، إذا مضينا إليها بمركبة تسير بسرعة الضوء (٣٠٠ ألف كيلومتر في الثانية) فإذا كانت سرعتنا كسرمة مركبة أبولو الحادية عشرة عندما بلغت اقصىها (أي ٢٥٠٠ ميل في الساعة أو ٤٠ ألف كيلومتر) ، فالرحلة تستغرق عشرات الآلاف من السنين أو مئات الآلاف . أما ما يلي الفلق قنطوروس من نجوم في المجرة والمجرات الأخرى فابعد منها ألوف مؤلفة من سني الضوء .



٢ - بالعلم غزا الإنسان الفضاء أولا

بالخيال والفكر غزا الإنسان الفضاء أول ماغزاه منذ قديم الزمن ، ثم بالعلم وادوات الرصد على تباينها .

والإنسان يعتمد على حواسه الخمس في استكشاف العالم من حوله ، دانيه وقاصيه على السواء . فاحساس الضياء والظلام، ادائه العين، واحساس الحرارة والبرودة ادائه اطراف اعصاب منبثة في الجلد ، واحساس الصوت ادائه الاذن، واحساس الشم والذوق في اعصاب الانف واللسان .

وطريقة العين في الابصار قائمة على تأثرها بطائفة من امواج الضوء تنعكس من سطوح الاجسام ، وعلى الاجهزة المعجبة في العين ، ويضئ مراكز المخ ، التي تبين الصور المرسمة وتدرجها . ولكن العين لا تتأثر الا بطائفة محدودة من الامواج تقع بين الطوال والقصار وتؤلف في مجموعها الضوء الابيض والالوان التي يتألف منها . اما الامواج التي تفوق هذه الامواج ، طولا ، او تقل منها ، فالعين ليست مهيةة للابصار بها ، فتحتاج الى ما يسعفها على ذلك . ومن هنا كانت الادوات التي اصطنعها الانسان للتكبير او للتقريب او للتأثر بما لا تتأثر به العين كلوح التصوير ، فهي تساعد في خاتمة المطاف على الابصار مباشرة او بالواسطة ، فهي امتداد لقدرة العين على الابصار وعون للعقل على الاستنتاج والفهم .

والمرصد ، باجهزته العديدة ، القديمة والحديثة ، البسيطة والمقدمة ، هو المعمل الذي ينضوى فيه الفلكي لا ستكشاف الكون من حوله او (غزو الكون) اذا اردت . وهو يعتمد في ذلك كله على الضوء . وحسبه شعاعه واصلة اليه من اعماق الكون ، ليبصر بها ، او ليصور بها ، او ليحلها الى مقوماتها ويستطلع المعاني التي تحملها امواجها .

بالعين المجردة تبين الناس قديما الكواكب السيارة الخمسة ، وبشعة الوف من النجوم ، وذوات الازناب ، والمطلع السحابية « السديم » . ولكن ريادة آفاق الكون واقواره ظلت مستعصية حتى صنعت المراقب وما تلاها من ادوات آخر .

والادوات الرئيسية في المرصد ، هي المراقب ، وهي نوعان ، اولهما المراقب

الكاسرة ، أي المعتمدة على عدسات يخرقها الضوء الواصل إليها من جرم بعيد ، فتكون له شجعا ، وتركيب العدسات تركيبا خاصا يدنو الجرم البعيد من العين البصرة . وقد كان جليليو الإيطالي أول من قام برصد مرقبي في التاريخ ، إذ صنع مرقبا صغيرا قطره يومتان ورابع بوصة ، فرأى به الكلف على سطح الشمس وجبالا على سطح القمر ثم كشف أقمارا تدور حول المشتري .

واطرد التقدم في صنع المراقب الكاسرة ، فازدادت اقطار العدسات حتى بلغت حداً عجوزاً منده عن تكوين شبح واضح ، لصفقت عدسات الزجاج تحدث « الزيف اللوني » فيبدو الشبح في حالة ملونة فيخبش . وأكبر مرقب كاسر ، هو مرقب يركيز وقطر عدسته أربعون بوصة .

وأما النوع الثاني فهو المراقب العاكسة ، ومما دعا مرآة مقعرة ، تتجمع فيها الأشعة الواصلة من الجرم المرصود ثم تنعكس عنها ملتقبة في بؤرة ، مكونة شجعا لذلك الجرم . وفضلها أنها تحل مشكلة الزيف اللوني لأن الأشعة المنعكسة لا يحدث الزيف فيها كالمنكسرة ، وفي الوسع صنع مرآيا كثيرة يفوق قطرها قطر العدسة الكبيرة بضع مرات وتجمع قدرا أكبر من الضوء الضعيف فتزداد القدرة على الإبصار أو التصوير . ومن غرائب مقبرة نيوتن أنه أثار بهذا الحل منذ ثلاثة قرون فاختد به هرشل المويقي المحترف والفلكي الهاري ، وصنع مرقبا عاكسا ، بعد جهاد مضن ، فتمت له كشوف فلكية منتظمة أشهرها الكوكب السيار أورانوس . وأكبر مرقب عاكس قائم اليوم ، في جبل بالومار بكاليفورنيا ، وقطر مرآته مئتا بوصة ، وبه يستطيع الفلكيون أن ينفذوا إلى افوار كونية تبعد مليوني سنة ضوئية أو أكثر . وقد روي أن السوفييت منهمكون بصنع مرقب عاكس قطر مرآته مئتان وست ولاثون بوصة أو أكثر .

خلال هذا التطور ، كشف التصوير الضوئي وتطور (١٤) ، فصار للفلكي معاناً على تسجيل ما تراه المراقب وإن لم يتبينه العين . وقد تفننوا في تطبيق أساليبه . وفي كتب الفلك ، صور لأجرام تبعد مليون سنة ضوئية ، تلبغ من الوضوح والتفصيل مبلغا عجيبا ، وقد مسحوا القبة السموية بالتصوير ، رقعة رقعة ، فتبينوا فيها مالم يكن في الحسبان من أجرام كثيرة كانت خافية ، وصارت هذه الصور مرجعا أساسيا للباحثين .

ثم انضم الحل الطيفي ، إلى التصوير في غزو الفضاء أو استكشافه بالرصد الفلكي . فأساليب الحل الطيفي ، وأدواته المتعددة ، مهدت لعلماء الفلك معرفة أحوال النجوم والسدم ، وتكوينها وحركاتها بحد ضوئها إلى الالة ودراستها في مناطقها من خطوط . وبه كشفوا عنصر الهليوم ، في الشمس أولا ، ثم كشفوه على الأرض . وبالحل الطيفي أيضا ، عرفت ظاهرة الحيدود إلى الأحمر فثبتت عليها نظرية الكون المتعدد .

ومنذ عهد قريب أهل فصل جديد في كتاب الرصد الفلكي ، اذليت أن بعض الأجرام ، الخافية عنا ، أما لأنها منجبة بطبقات من الغبار الكوني وأما لأنها بعيدة بعدا عظيما ، تطلق أمواجا كامواج الراديو لانراها العين ، ولكن يمكن بينهار واستنطاقها واستقصاء مصادرها ودلالاتها ومن هنا قام علم الفلك الراديوي ، وصنعت المراقب الراديوية ، فكتشف أشياء كثيرة كانت خافية ، وجاءت بما يحير العلماء كظاهرة « الكوازار » . وبالإضافة فانها رصدت الأمواج والذبلبات

(١٤) وضعت هذا التعبير (التصوير الضوئي) مؤثرا إياه على (التصوير الشمسي) مقابلا لتوفسراق ، لأن التصوير يتم بالضوء غير مرصود الشمس ، كضوء مسدود الفينيسيوم أو الضوء الكهربائي وحسب .

الصادرة من الافكار الصناعية ولعلها ان تكون في سياق فهم الانسان والكون ، مرحلة كالمرحلة التي تخطيطها في الخروج من مركزية الارض الى مركزية الشمس الى درب التبانة الى عوالم المجرات .

وليست الاجهزة التي تقدم ذكرها سوى الرائع والبارز منها وحسب ، واما الاجهزة الاخرى الدقيقة التي لاغنى عنها والتي يقاس بها الزمن او الحرارة او الضوء فكثيرة وقد ربطت في العصر الاخير بالالات الكهربائية الحاسبة ، التي توفر كثيراً من الوقت والعناء في الحسابات الطويلة المملة وضبطها .

ومما يسترعي الانتباه العظيم في تطور الرصد الحديث ، اطلاق السواير الفضائية ، المحملة بالاجهزة العلمية الدقيقة) وسماي القول في مبدئها وتطورها (فتقيس الاشعاع والحرارة والمغناطيسية في الفضاء او على سطح القمر او سطوح بعض الكواكب السيارة القريبة ثم تبعث الى محطات الرصد الخاصة بها على سطح الارض ، بمعلومات جديدة لم تول بعيدة المثال حتى على اكبر المراقب والمطابق وادفعها احكاماً وادقها .

هذه الوسائل ، المهيبة المتعددة ، هي ادوات الفلكي في مرصده ، وسواء اجتمعت في مرصد واحد او تفرقت في مرصد متباعدة فهي في مجموعها وتعاونها ، وسيلة للعين والعقل على استكشاف هذا الكون العظيم ، وبها جميعاً غزا الانسان الفضاء الكوكبي والمجري والكوني ، وعلى مراحل متوالية منذ فجر العقل الى يوم الناس هذا .

ولم تنحصر عناية الانسان ، في الرنو الى الكون العباب من حوله ، وفي التساؤل ، والتأمل والاستطلاع المتمش أولاً ، المتزايد وثوقاً على الدهور ، مما افنى الى قيام علم الفلك او علم الهيئة ، كما قال العرب ، وتطوره الرائع ، بل هو التفت ايضا ، الى الهواء الذي يتنفسه ويحيط به فساوره شوق الى مجارة الطير ، يصفق جناحيه ، فيرتفع فيه حراً وينخفض ، ويحط ويشيل ، ويقطع من بلد الى بلد ، فراودته رؤى زينتها له شطحات الخيال فكانت مادة من اغزر مواد الادب القديم وبعض الحديث .

ففي القرن الثاني قبل الميلاد ، كتب لقيانوس الاغريقي كتاباً (١٥) حكى فيه حكاية سفينة تقاذفها اصهار لرفلها من البحر وحملها الى بلد مشرق في الفضاء هو القمر . وفي حكاية اخرى قص أن بطله اخذ جناحين من اجنحة الكواكب ومضى بهما الى القمر ثم اقتحم الرحاب بين النجوم حتى بلغ السماء فاستنكرت الالهة هذه الواقعة ، فنزع منه جناحاه ، وقضي على نومه الى غزو الفضاء .

وما فعله لقيانوس ، فعلته فئة متسلسلة من الكتاب ، خلال القرون . فقد كتب الاسقف جودوين في القرن السابع عشر ، كتاباً عنوانه « رجل على القمر » وصف فيه كيف وصل بطله الى القمر ، يجره اليه رجل من الاوز البري . وقص فولتر قصة رجل سكن الشعري المتوجهة ثم راح ينتقل من كوكب سيار الى كوكب سيار ، محمولا على اشعة الشمس او معطياً ذوات الاذنان ، ومنلدا الذي يغفل من قراء الادب اليوم ما كتبه سيراتوده بجرارك وولر وهويل (وهو من كبار علماء الفلك الاحياء) وبخاصة حول ثرين الذي اخذ لركبه عملية من قنبلة يطلقها مدفع

نسخم فاعده مدفونة في الارض وفوته مسددة الى القبة الزرقاء ، فكات فيما تخيل ادنى ما تكون الى ما يفعله اهل الصواريخ والركبات الفضائية من الاميركيين والسوفيتيين عندما مطلقونها . لنخطى جو الارض وتروى رحاب الفضاء بين الكواكب السيارة حول الشمس . ولكن جول فتر لم ينزل ركبته على القمر ، ولعل لم يفعل لانه لم يستطع ان يتصور ، يومئذ ، طريقة يمكنه من اعادتهم سالمين الى الارض - كما فعل الاميركيون - فاكنتى بان جعلهم يدورون حول القمر قبل عودتهم . كما فعل الاميركيون ايضا ، قبل ايلول ١١ وبمركبة ايلول ١٢ بعدما اسبب بعطب بعد انفجار حدث فيها .

فالتسان الذى ظل مقيدا بقيد الجاذبية بشده الى الارض ، ولا يخرج من نطاق اسارها ، الا بالخيال والعلم ، اصبح في طوقه اليوم ان يخرج من هذا النطاق في اجهزة من صنع يديه .

فالحالات الفضائية الحديثة التى نزل روادها على القمر او حاول اسحابها ان ينقلوا صواريخهم الى الزهرة او المريخ ، او النزول عليها نزولا رفيعا ، او الدوران حولها وتصويرها وفراسة احوال جوها وارنها ، وارسل سورها ومقاييسها الى اسحابها على الارض ، سوف يظل علما عجايبا بعد اعلام عجايب منسوبة الى الطريق الطويل الذى قطعه العقل البشرى ، في شوقه ونظمه ، من سطح الارض الى رحاب اللون ، وحجة باهرة على قيمة هذه الغامضة الرائعة التى لم ينزل يقدم عليها ثم وان لاملعان وعلى التامل فيما يدرك وما لا يدرك ، محالوا النفوذ الى الاسرار القصوى . مساكلا مع اين الشبل البغدادي :

يريك ابها الفلك المدار
انعم ذا السر ام اضطرار

٣ - العلم والصناعة يلتحمان الفضاء الكوكبي بالصاروخ

١ - الصاروخ قديما وحديثا

بين الرنو القديم المجدد الى الانطلاق الى الكواكب والتجوم ، والمروق في رؤى الادباء القدامى والمحدثين ، وحكاياتهم . والنقدم العلمى الزاخر في علوم الفلك المازرة ووسائلها المطردة تنوعا وجدوى ، المنهى الى صورة الكون المفعولة اليوم عند العلماء ، ظل الانسان عاجزا عن الانفلات من اسار جاذبية الارض والخروج الى الفضاء الذى يلى تلافها الهوائى ، حتى اتبع له في العهد الاخير من العصر الحديث اربعة منمجة في واحدة ، هي : (١) مركبة تصلح للسير في فضاء فراغ خارج جو الارض ، سواء امأهولة كانت ام غير مأهولة ذو (٢) محرك او محركات تستطيع ان تولد طاقة كافية لدفع المركبة بالسرعة الكافية للانفلات من جاذبية الارض و (٣) وقود سائل او جامد او نووى او شمسي يستطيع ان يوفر الطاقة المطلوبة لدفع المحرك والمركبة بالارضم اللازم والسرعة المتفتاة ، و (٤) اجهزة دقيقة تمكن من السيطرة على المركبة وتوجيهها توجيها محكما حتى لا تخطئ اهدافها .

وقد دلت الحسابات العلمية على انه اذا صنع جهاز يستطيع ان يبلغ سبعة اميال في الثانية ، فانه قادر ان يفلج جاذبية الارض على امرها ، وان ينفلت منها وان يبق لها اثر متضائل لا يكاد يذكر في تباطئه منها . وقد تبين ، بالعلم النثرى والتجربة العملية ، منذ اواخر الحرب العالمية الاولى ، ان مبدأ الصاروخ كقول بان يحقق هذا الغرض . وقد كثبت في المختطف (جزء نوعمير تشرين الثاني ، مام ١٩٢٨ ص ٣٤٩ - ٣٥٦) مقالا عنوانه « الطيران الى التجوم : فلنستمر الزهرة » اجملت فيه ما كان متداول في دوائر العلم يومئذ عن مبدأ استعمال الصاروخ في سيارة او

طائرة ، وقلت : « اذا كان الانسان يطمح الى الوصول الى الزهرة او المريخ فهذه وسيلة ، خليقة ان تنيله امنيته ، ولا تعرف الآن وسيلة اخرى تمكنه من ذلك » . وعلى ان الناس لم يستعمروا الزهرة ، كما جاء في مبالغة العنوان ، وربما لن يكون في طوقهم ان يفعلوا ، فان استعمال الصاروخ ، قد مكن الانسان على مراحل ، من انفاذ الكواكب الصناعية الى مدارات حول الارض والسواير الفضائية الى الزهرة والمريخ، والمركبات الفضائية مشحونة بالاجهزة العلمية او ماهولة بالرواد الى القمر .

وليس مبدأ الصاروخ بالكشف العلمي الصناعي الجديد ، فقد استعمله الصينيون بضعة قرون قبل الميلاد ، في حفلات الاعداء ، ولا يزال متعهدو استعماله فيها ، في يومنا هذا ، يتفنون في اشكاله والوانه . وقد اشار نيون امير العلماء في مطلع القرن الثامن عشر الى امكان استعماله في ريادة الفضاء ، وقد روي ان الصينيين انفسهم استعملوه سلاحاً ضد الغول عام ١٢٢٢ وان صاحب امارة « ميسور » الهندية عمد اليه في مقارعة اعدائه من الانجليز ، فآخذه هؤلاء عنه ، وجهبوا به سفناً اشتركت في الهجوم على حصن اميركي في عام ١٨١٤ ، وقد شهد شاعر هذه المعركة وأشار الى « الهمج الصاروخي الاحمر » في نشيد « العلم المرقش بالنجوم » وهو النشيد الوطني الاميركي ، وقد استعمله فيهم لمثل هذا الغرض .

فالصاروخ اليوم سلاح من افلاك الاسلحة الحربية ، واداة ذات قيمة في استطلاع الاحوال الجوية ، وركن لا يعرف له بديل بعد ، في محاولات غزو الفضاء الكوكبي .

وقصة تطوره في القرن العشرين ، حتى بلغ ما بلغه اليوم من الطاقة والاحكام ، ترد الى بضعة علماء . جاتسوندت الالماني ، وتسيولكوفسكي الروسي ، وجودارد الاميركي ، واوبرت الروماني الالماني ، لم توالى عليه مئات من العلماء والمهندسين وامضاء جمعيات انشئت في المانيا والولايات المتحدة وبريطانيا وغيرها ، لتشجيع البحوث والتجارب في وسائل « ملاحة الفضاء » (استرونوتكس) .

فقد كان هرمان جاتسوندت مخترعاً المانياتي في اواخر القرن التاسع عشر وكان مدار اهتمامه وحديثه قبيل اختتام القرن ، صنع سفينة فضائية ، ذات حجرة مكيعة الضغط ، تتحرك بقوة صاروخية . ويقول وبلي لي ، احد اعلام التطور الصاروخي في المانيا اولا ثم في اميركا ، انه لو بنى جاتسوندت هذه السفينة ، لما تيسر لها النجاح ، لانه ما كان يعرف من الرياضيات قدر ما كافي يمكنه من حساب استهلاك الوقود فاساء تقدير هذه الكمية اساءة بالغة . وقد بنى عام ١٩٠٢ طائرة عمودية (هليكوبتر) كانت خليقة ان توفق لو صنع لها محرك ذو قوة وافية .

ب - رواد الصاروخ المحنون

وكان الجاتسوندت ، على غير علم منه ، منافس في روسيا ، يُعنى بالسفن الفضائية هو كونستانتين تسيولكوفسكي ومع انه كان كزيميله الالماني مخترعاً في ساعات فراغ من عمله معلماً ، فان له مآثر كثيرة في هذا الباب . وقد بدأ يعنى بالصاروخين حيث هي وسيلة من وسائل الدفع في الفضاء في اواخر القرن الماضي ، فالتجز في ١٨٩٨ مخطوطة دراسة في هذا الموضوع عالج فيها بعض المسائل الخطيرة كنوع الوقود اللازم للمحرك الصاروخي ، وجعل عنوانها « ريادة الفضاء الكوكبي باجهزة



العالم السوفييتي فستينين تسيلوكوفسكي
(١٨٥٧ - ١٩٢٥)

ذات فعل ردئ» (١٦) ويحث بها الى مجلة تدعى « المجلة العلمية » فتسرد محررها في نشرها ، خشية ان يقع في خدمة من قبل معلم وحبيب ، ولكنه لم يجد منفلاً الى خطأ علمي فيها ، وبعد خمس سنوات ، وربما بعدما استشار علماً من الخبراء نشرها عام ١٩٠٣ ، فتشجع تسيلوكوفسكي بعد نشرها على المضي في دراساته ونشر مقالات متعددة في مسائل الرحلة في الفضاء بين ١٩١١ و ١٩١٤ وعلى ان المجال لا يتسع لتفصيل سيرة هذا المعلم العالم ، الذي وقاه فون برون أحد كبار الباحثين في الدفع الصاروخي بعض حقه (١٧) ، فحسبنا ان نذكر هنا ، أنه عندما نشر اوبرت في ألمانيا عام ١٩٢٣ ، دراسته العلمية الدقيقة عن الرحلة في الفضاء ، كتب عنها كاتب مقالاً في البرافدا ، فتذكر احدهم هند قراءته رسالة تسيلوكوفسكي المنشورة في المجلة العلمية عام ١٩٠٣ ، فنفض عنها الغبار ، وطبع في كتاب على حدة عنوانه « صاروخ الى الفضاء الكوني » وهو غير عنوانه الاول ، وقد توفي فاستينين عام ١٩٢٤ وتسيلوكوفسكي عام ١٩٢٥ . ويروي « ولي سي » في كتابه « التوايح والصاروخ والفضاء الخارجي » أنه ظل على صلة بهما « مقابلة وحديثاً مع أولهما ، ومراسلة مع ثانيهما » حتى حان حينهما .

اما ثالث الأربعة فروبرت جودارد الأميركي واسمه يقترب عادة في دوائر مهندسي الصواريخ بوصف « ابي الدفع الصاروخي » . وقد كان حتى في أيام دراسته الجامعية ، وقبل تخرجه عام ١٩٠٨ يعني عناية ملحة بما يساوره من خواطر حيال الصواريخ وما ينطوي فيها من قدرة كامنة . وما كان أحد قد سبقه - في ظنه وهو خطأ - الى البحث الفيزيائي الدقيق للدفع الصاروخي ، ولا الأسس الرياضية لهذا الضرب من الدفع فاعتزم ان يفعل ، دون ان تكون له دراية بما تم ونشر من قبل . ومن مخترعاته الاولى في هذا الباب سبقاً الى فكرة الصواريخ المتراكبة (وهي الطبقة اليوم في مركبات سالورن - ابولو) فسجل ذلك وغيره واستخرج براءة به . وفي السنة الأخيرة من الحرب العالمية الأولى (١٩١٧) عهد اليه في البحرية الأميركية بتحسين صواريخ الاشارة ، فجعل يزود بمقتضى النظرية العلمية للدفع الصاروخي ، وله في ذلك مذكرات زكنة يرجح ان أحداً من رؤسائه

(١٦) The Exploration of Planetary Space with Reactive Equipment

« ذات فعل ردئ » عبارة «العلم Reactive وهي في الواقع فعل « التفت » الذي صيغت منه المصطلحات ونقلها وفصل صيغاتها يعود الى حسين ذو الفكار مصري ومحمود محمد شاكر ، فقبلتها فوراً ونشرتها في « المختار » فلم يؤخرها لها أولاً ثم شامت .

(١٧) في مقال نشره في اليراف تريون بتوقيعه ، في ٢٢ يوليو (تموز) ١٩٦١ .

لم يمرها عناية ما، وما إن وضعت الحرب أوزارها حتى لم اطراف معرفته وتفكيره في موضوع الصواريخ ووضع دراسة علمية دقيقة عنوانها «طريقة لبلوغ أعلى الارتفاعات» (١٨) وقد طبع المعهد السنوي هذه الدراسة عام ١٩١٩م ووزعت نسخها عام ١٩٢٠ ، فكانت في نظر غير العلماء المختصين صفحات جافية كالحجة لما احتوته من أرقام ومعادلات وجداول ، فما كان فيها شيء يفري بالقراءة سوى عبارة ، قال فيها جودارد - وكان قد أصبح استاذاً للفيزياء - « يطلق صاروخ الى القمر فينم عن وصوله بانفجار كتل من مسحوق سريع الالتهاب (المنيسيوم) ، عند ارتطامه بسطح القمر » . ولكن معظم النقاد اتحوا عليه باللائمة على هذا السخف، وعلى ان تسيلوكو فسكي كان قد تقدمه ، فان جودارد اتخذ الخطوة الاولى من النظر والتأليف الى التجريب اذ بدأ في مطلع

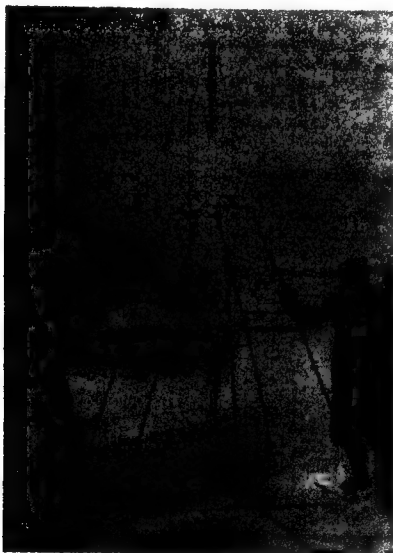


الطبة الدنيا والكبرى في صاروخ فضائي سوفيتي

العقد الثالث من هذا القرن يجرى التجارب على الصواريخ المتقدمة بقوة البارود ، وفي عام ١٩٢٣ امتحن ضرباً جديداً من المحرك الصاروخي ، مستعملاً فيه الوقود السائل والفاصولين والأكسجين السائل . فكانت هذه التجربة شيئاً ثورياً في عالم الدفع الصاروخي . وفي عام ١٩٢٦ اطلق صاروخه الاول ، وكان ارتفاعه اربع اقدام وقطره نصف قدم وبعد هذا الصاروخ جند الصواريخ الضخام التي تطلق من كاب كنيدي في فلوريدا بالولايات المتحدة ، وميدان الدفع الصاروخي وراء القفاس في الاتحاد السوفيتي ، وفي عام ١٩٢٩ اطلق صاروخاً أكبر من الصاروخ المتقدم الذكر ، فانطلق بسرعة أعظم وبلغ ارتفاعاً أعلى ، وجدير بالذكر - وهو حدث تاريخي - انه

ضمن هذا الصاروخ مقياسا لضغط الهواء (بارومتر) ومقياسا للحرارة (محرار أو ثرمومتر) ومصورة ضوئية صغيرة (كاميرا) فكان أول الصواريخ الحاملة للأجهزة العلمية .

وقد ظل على ذلك ، مرحلة بعد مرحلة ، بين ١٩٣٠ و ١٩٣٥ وابتكر وسائل لتوجيه الصواريخ في أثناء انطلاقها باستعمال جهاز كالدفة ودوامة (جيرومكوب) ، وكان يسجل هذه المخترعات ، حتى تجمع لديه ٢١٤ براءة اختراع بينها براءة صاروخ ذى عدة طبقات . وقد ظل خلال معظم حياته ، لا ينال اهتماما ولا مساعدة من الحكومة الأمريكية ، إلا على الأقل الاندر ، وقد توفي عام ١٩٤٥ ، بعد ان علم ما كان من أمر القنابل الألمانية الطائرة (وهي صاروخية الاندفاع) ولكن قبل ان يدخل الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة الأمريكية سباق غزو الفضاء .



صاروخ جونلرد ، جرب تجربة ناجحة ١٦ مارس (١٩٣٦)

اماربع الاربعة فكان هرمان اويرث الروماني الالماني ، ولعله كان من الناحية العلمية الرياضية المجردة ، اعلمهم جميعا . فدراسة جودارد التي نشرت عام ١٩٢٠ دعا فيها الى بحوث واسعة عميقة في الدفع الصاروخي ، واما دراسة اويرث التي اقام فيها الدليل على امكان الرحلة في الفضاء بواسطة الدفع الصاروخي فقد نشرت عام ١٩٢٣ في ميونيخ . ومع ان دراسة جودارد قوبلت بقدر من الغيرة ، ولم تحمل احدا على بلل المعونة المالية له للمضي في بحوثه ، ولم تظهر لا بنقد علمي جاد ، ولا انثار نقاشا ما . ويقابل هذا ان دراسة اويرث ، قوبلت باهتمام عظيم ، ونوقشت مناقشة علمية واسعة في المجالات المختصة ، دون ان يؤدي ذلك الى تأييده تأييدا ماليا ما . ولكنها افضت على المستوى الدولي ، الى عناية مطردة بالوضوع . فاستكشف الروس ان عندهم من سبق الى مثل هذه الدراسات ، وهو تسبوكوفسكي ، فنيشوا مقاتله واعادوا نشرها ، واتشاورا لجنة للاهتمام باستكشاف الطبقة الطخورية (١٩) من الغلاف الهوائي ، وقد نشرت هذه اللجنة عام ١٩٢٥ تقريرا في مجلد من مجلدات الصواريخ في استكشاف الطخاير . اما في فرنسا فقد اقدم الطيار الراحل روبرت اينو بلترى مع صراف فرنسي على تعيين جائزة سنوية تؤدي لخر دراسة تنشر خلية ان تسهم في تقدم الرحلة الفضائية وفي المانيا اتشئت «جمعية الرحلة الفضائية» وسجلت عام ١٩٢٧ وانتخب اويرث رئيسا لها « وولي لي » نائبا للرئيس . وبعد انقضاء بضع سنوات اسست الجمعية الاميركية للرحلة بين الكواكب ثم غير اسمها فجعلت الجمعية الصاروخية الاميركية للرحلة بين الكواكب ثم غير اسمها فجعلت الجمعية الصاروخية الاميركية ، وتلاها بعد سنتين تاسيس الجمعية البريطانية للرحلة بين الكواكب (ومن الغرائب ان جورج برنارد شو كان احد اعضائها) .

ومن هنا ازداد الاهتمام بامور الصاروخ ، النظرية والتجريبية ، لاسباب متعددة ، منها ما يمت الى الاستزادة من العلم ماله صلة بالحرب والسياسة . فلنتركها عند هذا الحد ، ذاكرين ان الذين اشتغلوا بها ولا يزالون ، يعدون بمئات الالوف من العلماء والمهندسين والصناعيين ، وان ما اتفق عليها ، خلال العقود الاخيرين يربى على عشرات البلايين من الدولارات .

ج - مبدأ الصاروخ

« خذ بيضة واقبها من رؤسها ومن عقبها قبين صغيرين احدهما اكبر قليلا من الآخر ، واغرها من محاورها ، ثم املأها ماء حتى نصفها وسد احداث القبين بالشمع ، وخذ قطعة خشب خفيف ودق بها اربعة مسامير حتى تستطيع ان تضع البيضة عليها ، مرتفعة نحو بوصة من سطح الخشبة ، وضع تحت البيضة زبالة مشتملة ، وضع الخشبة والبيضة معا ، في مغطس ماء ، فلا يلبث حتى ترى الخشبة والبيضة عليها ، تمطر الماء كأنها باخرة من البواخر » .

« وتعليل ذلك ان جانبنا من الماء في البيضة يتحول الى بخار لا يلبث ان يتكاثف ويحاول التمدد فتتمتع من ذلك جدران البيضة ، فلا يجد له منفذاً سوى الثقب الصغير في احد طرفيها فيخرج منه بقوة ، وفي اثناء خروجه يدفع البيضة والخشبة التي اقيمت عليها في جهة مناقضة لجهة اندفاعه (اي الجهة التي يخرج منها البخار بقوة) . هذه هي القاعدة التي بني عليها مبدأ الحركة بالة تندفع الى امام بصواريخ اقيمت في مؤخرتها وينتظر منها ان تكون الآلة التي يستطيع ان يصل بها الانسان الى السيارات (الكواكب السيارة) والنجوم » (٢٠) .

(١٩) Stratosphere وافق القصور له الامير مصطفى الشهابي على هذا التعبير .

(٢٠) المختف ، نوفمبر ١٩٢٨ ص ٢٤٩

جميع الطائرات النفاثة والمركبات الصاروخية مبنية ، على هذا المبدأ ولكن هناك فرق بين المحرك النفاث والمحرك الصاروخي . كلاهما يتحرك الى أمام بتأثير ما ينفثه من الغاز من مؤخرته ، على اساس التاموس الثالث للحركة الذي وضعه نيوتن - لكل فعل ردة فعل معادلة في الاتجاه العاكس او المقابل - وكلاهما يحتاج الى الاوكسجين ، في انواع الوقود المستعمل الآن ، لحدوث الاحتراق الذي يولد الغاز المنفوث ، ولكن المحرك النفاث المعتمد في الطائرات ، مصمم لآخذ الاوكسجين من الهواء الذي تسير فيه الطائرات ، فينضغط داخل المحرك ، وينتقل مضغوطا الى حجرة الاحتراق حيث يمتزج بالوقود الذي يحترق في هذه الحجرة من خزان يحفظ فيه فيحصل الاحتراق ، فيتولد الغاز الذي يضغط على جوانب الحجرة من الداخل ولا يجد منفذا الا من الثقب في مؤخرتها فينفث منها نفثا قويا فتتم الحركة في الاتجاه العاكس او المقابل . فبين ان الطائرة النفاثة لا تستطيع ان تتحرك في فضاء فارغ من الهواء ، اذ لا تجد فيه الاوكسجين اللازم لحدوث الاحتراق .

واما المحرك الصاروخي فلا يستمد الاوكسجين من الهواء ، بل يحمله معه ، اما اوكسجينا حرا سائلا ، واما مركبا في مادة ، كالحمض النتريك ، فينصل المركب في احوال معينة محددة ، ويطلق الاوكسجين من عقاله فيستعمل في احداث فعل الاحتراق . فهو (اي المحرك) لا يحتاج الى الغلاف الهوائي (او الجو) بل يكون فعله اقوى واجدى في فضاء فراغ ، لان الفراغ لا يعوقه في حركته الى امام من ناحية ولا يعطيه نفث الغاز من مؤخرته من ناحية اخرى . فاندفاعه الى امام وهن بامرئ : مقدار الغازات التي تولد بالاحتراق (اي مقدار الوقود المحمول) ، وبسرعة نفثها .

وليس يتسع هذا المقال ، بحث مراحل التطور المتعددة والدقيقة التي نقلت المحرك الصاروخي الى الحالة التي مكنت العلماء والمهندسين في الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة الاميركية ، من اعتماده في رحلات الفضاء التي مهد لها اطلاق سبوتنيك الاول في ٤ تشرين الاول (اكتوبر) عام ١٩٥٧ ، وانتهت بالرحلتين الاميركيتين التاجعتين الى القمر والعودة منه (١٩٦٩) ، والرحلة الاميركية الثالثة الى القمر (١٩٧٠) ، التي لم تحقق فرضها ، وانما كانت اعادة المركبة بروادها الثلاثة ، ظفراً علمياً صناعياً عظيماً ، واخيراً رحلة الرواد الروس الاخيرة في احدى مركبات سويوز حيث ظلوا يدورون فيها حول الارض ثمانية عشر يوماً .

ولكن اذا شاق نطاق المقال عن وصف مفصل لهذه المراحل ، لقصره وان طال ، ولقصور كاتبه ، فليس ثمة ندحة من الاشارة العابرة الى بعض ودفعه ، التي كانت ولا تزال موضوع بحث دائم ، لان علم الصنعة (تكنولوجيا) الصاروخية القضايا الاساسية الخاصة بتصميم الصاروخ والفضائية لا يزال في مهده ، برغم الشوط الذي اجتازه .

د - بعض مشكلات صنع الصاروخ

فئمة اولاً ما يلقاه الصاروخ من مقاومة الهواء ، وهو منطلق من سطح الارض ليخرج من نطاق جاذبيتها وهوائها . ومن هنا عهد العلماء والمهندسون الى اتخاذ الشكل المشيقي (على الاستمارة من القدر المشيقي ، والفصن المشيقي) ، فهو اسطوانة طويلة نحيفة تضيق رويداً رويداً في اعلاها الى ان تنتهي برأس كراس الابر ، بفري الهواء فرياً ، مخففاً بذلك مقاومة الهواء الى ادنى حد ممكن . ولكن اختيار هذا الشكل لهذا السبب فرض على المهندسين التضحية بقدر من السعة لازم لتحميل مقدار اكبر من الوقود ، لان الاسطوانة الطويلة النحيفة اقل اتساعاً للوقود ، من اسطوانة اخرى توائى الاولى وزناً ، ولكنها البرميل اقصر واخص .

والوزن من أهم العوامل التي تؤخذ في الاعتبار عند تصميم المحرك الصاروخي لرحلة الفضاء ، لأن القوة الرئيسية التي تؤثر في انطلاق الصاروخ هي قوة جاذبية الأرض . ويدخل في هذا الحساب عامل يدعى « عامل نسبة الكتلة » ومعنى هذا التعبير نسبة وزن الصاروخ وهو محمل بالوقود قبيل الانطلاق الى وزنه عندما يكون وقوده كله قد احترق . لأنه عند الفراغ من احتراق الوقود لا تعود ثمة حاجة الى خزانات ومحركات انتهت الحاجة اليها ، فتصبح عبئاً ينبغي طرحه وهذا هو سر من أسرار جعل هذه الصواريخ الضخمة عدة طبقات ، فإذا انتهى العمل بالأولى ، انفكت وطرحت ، وهكذا الثانية والثالثة ، حتى لا يبقى من المركبة العاتية الأولى ، سوى ذلك الجزء من المركبة الذي يعيش فيه الرواد خلال الرحلة ، أو شحن بالأجهزة العلمية . وهذا الجزء في مركبة أبولو القمرية ثلاثة أقسام - قسم السكن مقسم الخدمات (وهو الذي حصل فيه الانفجار في أبولو ١٣) ، والقسم المعد لينزل على القمر ، ثم يقلع بعضه من سطح القمر بعد انجاز المهمة وينضم الى المركبة الأم ملتحمًا بها ولهذا التصميم مزايا كثيرة ، ولكنه يجعل المحرك الصاروخي بالغ التعقيد حتى لقد قيل ان مركبة ساتورن - أبولو ، فيها خمسة ملايين جزء لا بد من الوثوق من أن كلا منها هو تماماً كما ينبغي ان يكون وفي مكانه الخاص .

وبالإضافة الى إبطال بعض ما يتعرض له الصاروخ في طبقات الهواء الكثيفة من تعويق أو إبطاء لحركته ، باتخاذ الاسطوانة المثنيقة المحددة الرأس ، شكلاً له ، ينبغي أيضاً ان تتخذ الوسائل التي تكفل تخفيف حدة الحرارة العالية ، التي تعترى الصاروخ نتيجة للاحتكاك أو الفرك الحاصل بينه وبين الهواء في انطلاقه ، خارجاً ، وعند عودة الجزء الباقي منه الى الأرض . وقد عمدوا في حل هذه المشكلة الى استعمال مسودات كيميائية مركبة ، من أمثال السليكونات (وهي مركبات عضوية لمادة السليكون) وأخلطت فلزية من الكروميوم أو البريليوم ، وبعض أنواع الخزف الذي لا ينصهر إلا على درجات عالية من الحرارة . والترس التي تحمي الرواد من الحرارة العالية التي تتولد عند وصولهم الى الأرض بسرعة عظيمة ، تصنع على هذا الأساس . وثمة بحوث كثيرة ، في صنع غشاء خارجي للصاروخ ، متخذ من مادة تتلقى الحرارة وتشتعها الى الفضاء فور تلقيها ، أي تردها عن سطح جسم الصاروخ .

أما قضية الوقود الأصلي للصاروخ فلا تزال مدار دراسات عالية ، نظرية وتجريبية ، ففى الناحية الواحدة الوقود السائل ، وهو أنواع من المواد الكيميائية كالهيدرازين (H₂) والفاصولين ، والكروسيين ، والكحول . بيد أنها ليست ثقيلة الوزن وحسب ، بل هي أيضاً قد يصعب تداولها ، وينطوي استعمالها على خطر ، ومع ذلك فهي المعتمدة حتى الآن . وثمة في الناحية الثانية أنواع الوقود الجامد، ولها مزايا كثيرة ، منها أنها تشغل حيزاً أقل من الحيز الذي يشغله الوقود السائل، ولا تقتضي محركات معقدة التركيب ، وبخاصة ما تحتوي عليه من أجهزة دقيقة كالآليات والضخات التي يقتضيها استعمال الوقود السائل ، و « نسبة الكتلة » فيها أفضل . ويقابل ذلك أن للوقود السائل دفعة أولياً أقوى ، والقدرة على السيطرة على معدل الاحتراق أبسر .

وثمة أنواع أخرى من الوقود ، تجري عليها التجارب منها مركبات من البوردن والأيديروجين ، ويقال أن في طليعتها مركب « ديكاربين » وجزيئته مركب من ١ ذرات بوردن و ١٤ ذرة أيديروجين (ب ١٠ بد ١٤) . وهناك ميل الى دراسة وقود آخر هو الأيديروجين الذي يحترق بالفلورين بدلا

(٢١) Hydrazine مركب من النتروجين والأيديروجين قوى العمل يدخل في صنع ضرب من الوقود للصواريخ .

من الاوكسجين . وقوته ضعفا الوقود المستعمل الآن . ولكنه صعب التداول ، ولا بد من ابتكار نوسائل التكبيلة بسلامة استعماله قبل الاعتمادعليه .

واخيراً ، تقتضى الرحلة الفضائية البعيدة ضرباً آخر من الوقود . فالرحلة الى احد الكواكب القصية ، كزحل مثلاً الذى يبعد عن الشمس على المثل نحو ٨٨٢ مليون ميل ، (اى يبعد عن الارض نحو ٧٩٠ مليون ميل ، مقابل ٢٤٠ الف ميل بعد القمر من الارض) تستغرق على اساس مدة رحلة ابولو من الارض الى القمر ١٢٨٠٠ يوم او نحو ٣٥ سنة . وهذا متعذر اذا كانت طاقة الصاروخ مستمدة من الوقود الكيميائى السائل ،لضخامة المقدار الذى ينبغى للصاروخ ان يحمله من هذا الوقود لهذه المسافة او المدة . ومن هناسمى بعض العلماء الى صنع محرك يسير بالطاقة اللرية او النووية ، وقد وصف محرك من هذا القبيل ، كان موضوع دراسة ، فقل ان المفاعل اللرى يولد حرارة ، والحرارة تبخر ايدروجينا سائلاً مخزوناً في حجرة خاصة ، فينفث الايدروجين المتبخر من الثقب الخلفى في المحرك ، فيندفع في الجهة المقابلة اندفاعاً بالغ القوة . ولكن ثمة صعوبة كبيرة في استعمال محرك ذرى في مركبة فضائية ماهرة، اذ يقتضى استعماله وجود ترس سميكة تقى السرواد الفضائيين من تأثير الاشعاع اللرى . وهذا يزيد وزن المحرك زيادة كبيرة . فاذا وفقوا الى صنع محرك يستطيع ان يفيد من اشعاع الشمس في توليد الحرارة لتبخير الايدروجين ، بدلاً من الحرارة المولدة من المفاعل اللرى ، زالت ضرورة الترس . وأخيراً يرى بعضهم ان افضل طاقة لرحلات المركبات الفضائية،هى طاقة الفوتونات ، بيد ان هذا يقتضى تحويل المادة تحويلاً مباشراً الى فوتونات ، وهذا متعذرعلى المعرفة العلمية والعلمية الصناعية في حالتها الحاضرة .

هـ - التوجيه والصحة

يتوقف نجاح القاذف الحربية البعيدة المدى ، ومشروعات ملاحه الفضاء ، سواء أقمار صناعية كانت ، تدور حول الارض ، أم سواير فضائية تنفذ الى الزهرة او المريخ ، أم مركبات فضائية ماهرة وغير ماهرة توفد الى القمر لتدور حوله ، او تحط عليه ، ثم تعود منه الى الارض - كل ذلك يتوقف على قدرة مطلقها على التحكم بسيرها وتوجيهها . وقد يبدو ان هذا التوجيه في الفضاء خارج الارض ، في اطار فعلها الجاذب، او خارجها ، لا يبدو ان يكون امتداداً وحسب ، للملاحة الهوائية او الجوية . فهذه تعتمد على اجهزة يدخرها الطيار في حجرة القيادة ، وعلى خبرته ، و احياناً على ما يتلقاه من ابراج المراقبة في المطارات التى يمر فوقها او قريباً او تبجها اليها، من معلومات وأوامر .

ولكن القاذف او السواير او المركبات الفضائية ، خاضعة لموامل متعددة متباينة بالغة التعقيد . فثمة في المقام الاول عامل السرعة التى تبلغ مبالغ فائقة ، يسر فيها على الانسان وحده ، ان يتدخل فيها في اللحظة العابرة اللازمة وبالذقة الكافية ، فكيف به ، اذا اراد السيطرة عليها ، لاجتناب الخطأ . لان كل خطأ صغير في الاتجاه او في السرعة،خلق ان ينتهى الى انحراف القذيفة من عابرات القارات ، حتى لتخطى هدفها بضعة اميال ، وربما أكثر ، او قد يعيد بمركبة الفضاء الماضية الى القمر مثلاً ، او السابر المتجه الى الزهرة ، فتمنى الرحلتان بالاخفاق الكامل ، ان لم يعرف الخطأ ويصحح، عند وقوعه على التو . فالركبة مارينر ٢ (اميركية) شطت بضعة آلاف من الاميال عندما دنت من الزهرة عام ١٩٦٢ ، لاسياف منها هذا السبب والمركبة القمرية ذاتها اذا حصل خطأ صغير في اتجاهها ، ولم يصحح في اللحظة العابرة الوائبة فقد لا تبلغ موقع القمر حيث ينبغى ان تلاقيه ، او قد يطول مسارها اليه حتى لقد تستنفذ مقادير اضافية

من وقودها ، تحسب لها وعليها ، قبل انطلاقها ، بالفرام والتقطرة . فمن الواضح ان الاتصال المستمر بين محطات المراقبة على الأرض ، والركبات المغلفة السير في الفضاء ، والقدرة على توجيه الأوامر على الفور ، إلى الملاحين ان كانوا ملاحون فيها ، أو إلى الاجهزة الميكانيكية والكهربية المركبة فيها ، والمعرفة بان هذه الأوامر قد بلغت محجتها ونقلت ، تنفيذاً دقيقاً فوراً إما من تلقاء ذاتها ، وإما بأيدى الملاحين ، هي ثلاثة أمور لا غنى عنها في مشروعات غزو الفضاء . ومن أجل ذلك أنشأوا محطات المراقبة في مواقع متباعدة على سطح الأرض واستعانوا بالمراقب الراديوية (٢٢) كمراقب جوبدل بالتحديد قرب منشستر في انكلترا ، وأنشأوا أساساً لكل ذلك التقدم الضخم في استعمال الاشارات اللاسلكية ، والآلات الكهربائية الحاسوبية (٢٣) .

وكل من تتبع إحدى رحلات المركبات الفضائية ، يذكر ما كان يقال ساعه ، من ان المركبة ماضية مضياً صحيحاً ، في مسارها ، فلا تحتاج إلى تصحيح ، أو انها حادت قليلاً عن مسار يوصلها إلى نقطة معينة مقصودة في الفضاء ، في لحظة معينة ، فينبغي ان يحصل التصحيح ، فترسل الأوامر لفعل ما ينبغي فعله لحصوله . والمتتبع يذكر أيضاً ، الاتصال الراديو بالكلام ، بين الملاحين في الفضاء وأصحابهم على الأرض ، وكيف أرسلت إليهم تعليمات صحية محددة ، عندما أصيب أحدهم بومكة ، أو كيف طلبوا من أصحابهم حلاً لمشكلة عرضت لهم ، أو تفسيراً لشيء لم يفهمه خلال تدريبهم الدقيق . ولعل هذه الناحية ، من رحلات غزو الفضاء ، أعجب النواحي وأدقها علماً نظرياً ومطبقاً ، وأوقعها في النفس حتى عند قياسها بالتقدم المصحب في صنع الحركات الصاروخية الضخمة ذاتها .

وأخيراً لا بد من الإشارة وحسب ، إلى المشكلات التي لها صلة بصحة الملاحين في الفضاء ، وبخاصة كيف يتصرف هذا الجسم ، بأجهزته الفسيولوجية والبيولوجية في حالة انعدام الوزن ، وكيف يتأثر بما قد يتطرق إلى داخل المركبة من أثر الأشعاع الكوني ، وكيف تتمكن الاعضاء الحيوية من الصبر مشرة أيام (الذهاب إلى القمر والدوران حوله والنزول على سطحه والعودة إلى الأرض) أو سنة كاملة أو أكثر (إذا استقر القوادع على أنفاد مركبة مأهولة إلى المريخ والعودة إلى الأرض) ، على مشاق الرحلة في حيز ضيق ، خفيق ان يولد مصاعب بدنية ومشكلات نفسية .

فلإنسان ، من الناحية البيولوجية ، جهاز ولكنه جهاز معقد ، نما و تطور خلال ملايين من السنين ، في أحوال عامة غالبة وأن اعتراها بعض التغير بين قطر وقطر ، وساحل وجبل ، و سطح بحر وأجواز هواء . ولكن العوامل الأساسية الفاعلة في هذا الجهاز كانت واحدة تقريباً على تباين مقبول ، من حيث ضغط الهواء ، ومعدل الحرارة والرطوبة ، ومعدل الأوكسجين في الهواء الذي يتنفسه ، ومعدل الجاذبية الذي يعطى الأجسام أوزانها والتبول والتبرز وما إليها . وحيث حصل تباين ، يعجز المرء اللامعة له ، بطبيعة الجسم أو بالتعود ، ابتكرت الوسائل لذلك ، كتحديد درجة الضغط الجوي والحرارة داخل طائرة تحلق على ارتفاع ثلاثين ألف قدم ، في جو يبلغ من البرد وقلة الأوكسجين والضغط ، مبلغاً لا يطيقه جسم إنسان . ومن هنا عد من الغرائب بقاء أحد الهاربين حياً ، بعد أن ظل متشبهاً بمكانه في فجوة مجلات الطائرة ، معرضاً للبرد الشديد وقلة الضغط والأوكسجين معاً ، حتى حطت الطائرة في المطار الذي قصدت إليه بعد ساعات من التحديق فوق المحيط الأطلسي .

ومن هنا ، كان لا بد في هذه الرحلات الفضائية خارج جاذبية الأرض ومحيط هوائها ، ان

توفر للملاحين بيئة تشابه البيئة الطبيعية التي يستطيع الجسم ان يؤدي فيها جميع وظائفه البيولوجية ، وكان لا بد أيضاً من اجراء التجارب المتعددة لمعرفة اثر الاحوال الطارئة على صحة الملاحين وسلامتهم ونوع الغذاء اللازم وشكله ، وقد اطلقوا على مجموع ما توافر بين ايديهم من المعارف ، في هذا الباب ، وصف « الطب القضيائي » .

وبالإضافة الى المشكلات الفسيولوجية والبيولوجية ، لم يكن ثمة بد من ان تؤخذ بعين الاعتبار ، مشكلات ، نفسية خالصة ، او واقعة بين النفس والبيولوجي . فالإنسان معتاد دورة معينة من تعاقب الليل والنهار . حتى الذين يسافرون بالطائرة من بيروت الى نيويورك يحسون بأثر الفارق في الزمن بين ساعة اقلعهم وساعة وصولهم ، ولكن سرعان ما تعود اجسامهم الدورة الجديدة ، بين ليل في المدينة التي وصلوا اليها ، يقابل فجر يوم في البلاد التي اقلعوا منها ، وبين نهار يقابل ليلا . والى ان يالف الجسم الدورة الجديدة ، يحس غير قليل من الفتور والنعاس في نهاره الجديد ، واليقظة في ليله . والجسم البشري كذلك ، الف قدرا من الحركة ، لا يرى ذاته في غنى عنها ، قياما وقعودا ، وتمطيا وتحريكاً للارامين والساقين والعنق ثم هناك الحيز الضيق مع زميل او زميلين ، والرئاسة التي تحمل وقد تؤدي الى نفرة بين الركب ، والارهاق الذي يهبط بمستوى النشاط ، وقد يفضي الى سوء التقدير ، والظلم في الحكم على حالة طارئة ، تحتاج مواجهتها الى تفكير صاف وحكم سليم .

وليس اقل هذه المشكلات شأنا - لا من حيث صعوبتها الاساسية ، بل من حيث تنكب المألوف من العيش - مشكلات الاكل والشرب والتبول والتبرز .

ومع ذلك فقد غلبت هذه المشكلات على أمرها ، بالبحث العلمي الطبي ، وبالتحلب الدقيق المحكم ، وباختيار الرجال الذين في ماضيهم وحاضرهم ، ما يوحي بالثقة ، وباكتشاف ان الجسم الانساني ، وان يكن في بعض التعريف العلمي ، آلة ، فانه آلة قادرة على التطبيع - فلا يظلمه الطبع - وعلى الملامة ، فلا يظن عليه الجمود .

فإنسان الفضاء ، يفضل عقله وتركيبه الجماعي ، ويفضل البحث العلمي الطبي ، والتعرب العملي ، يستطيع ان يعيش اياماً - دون كرب يذكر - في مركبته في بيئة صنعها العلم له ولا تختلف في عناصرها الاساسية ، اختلافا كبيرا عن بيئته الطبيعية على سطح الارض ، قرب سطح البحر ، او على ارتفاع مقبول كارتفاع مدينة مكسيكو او اديس ابابا .

و - التقدم في صنع المركبات الصاروخية

ومنذ ان صنعت المركبات الصاروخية الاولى اطرده التقدم في بنيان محركات أضخم وأقوى وأقدر على القيام بالمهام التي تعد لها ، مسوواء بحرية كانت كالمحركات التي تعتمد في اطلاق القذائف من عابرات القارات ، او المركبات التي تعتمد لاطلاق الاقمار الصناعية التي تدور حول الارض ، او السواير او المركبات الفضائية التي تنفذ مأمولة او غير مأمولة لاستطلاع الزهرة والمريخ ، والقمر والهبوط عليه والعودة منه الى الارض .

ففي اليوم الثالث من شهر اكتوبر (تشرين الأول) عام ١٩٤٢ ، والحرب العالمية الثانية في انبائها يومئذ ، انطلقت قذيفة صاروخية طولها ١٢ قدما ، من بيناموندي في ألمانيا على ساحل بحر بلطيق ، فعدت يومئذ آية ما صنعه علماء الصواريخ الألمان ، منذ قبيل الحرب العالمية الثانية وفي خلالها ،

مصفين فيها ما أخذ من تسيو كلوئسكى الرومى، وأويرث الرومانى الالمانى ، وجودارد الاميركى ، مضفين اليها ما كان من نتاج بحوثهم وتجاربهم . فكان ذلك الانطلاق ايداناً باستغلال العهد الحديث في علم الصواريخ وصناعتها . ثم استعمله الالمان في أواخر الحرب ، أساساً لما أطلق عليه سلاح الانتقام رقم ٢ فذاع ذكره مرقوما سلاح V_2 . وقد جاء ظهور هذا السلاح متأخراً بالقياس الى حسم الصراع العالمى الدائر مع ألمانيا الهتلرية يومئذ ، فلم يرد ميزاتها من ميله نحو الحفء ، برغم ما أحدثه من دمار في مدينة لندن وضواحيها ومع ذلك قلنا أن نقول أنها القليلة الحربية التى نشأت منها ، القلائف المدة اليوم ، وما تحملته في رؤوسها من قدرة نووية مدمرة ، وكذلك المحركات الضخمة التى تشغل لفزو الفضاء .

وبعد انتهاء الحرب ، ظفر الاتحاد السوفيتى من ناحية والولايات المتحدة الاميركية من ناحية ، بسدد من العلماء والخبراء الالمان ، المختصين بعلم الصواريخ وصناعتها ، وظلا زمنا ما ، يمتنان بتطوير هذه الصناعة ، وهما أشدما يكونان حرصا على تركيز الجهود على القاذف الحربية . فالصواريخ ردمستون واطلس وتيتان ٢ في الولايات المتحدة ، والصاروخان ١ - A و ٢ - A في الاتحاد السوفيتى ، كانت من هذا القبيل ، ثم أدخل التعديل على بنائهما فى الحالين لتصلح لتكليف المركبات المدة لريادة الفضاء . فاستعمل الاميركيون ردمستون واطلس في مشروع مكرورى ، وتيتان ٢ في مشروع جيمنى، واستعمل السوفييت ١ - A في سلسلة مركبات فوستوك و ٢ - A في مركبات فوشكودوسويوز . ثم تلاها غيرها .

وقد رأيت ، رسماً يقارن بين صاروخ ردمستون الاميركى وصاروخ ساتورن ه الذى استعمل في اطلاق ابولو ١١ و ١٢ و ١٣ الى القمر فاذا الفارق يبلغ من الضخامة مبلغاً عظيماً ، فارتفاع ردمستون يبلغ ٧٥ قدماً ، وأما ساتورن ه فارتفاعه ٣٦٣ وزنته تدنو من ٧ ملايين رطل انكليزى . وصاروخ ساتورن ه هذا مؤلف من ثلاث طبقات، ركبت على الطبقة العليا منها مركبة ابولو ، بأقسامها . فالطبقة الاولى اى السفلى ارتفاعها ١٢٨ قدماً وهى مؤلفة من خمسة محركات تولد طاقة قدرها ١٨٠ مليون حصان اى قوة دافعة عند سطح البحر تعادل ٧٠٦١ مليون رطل انكليزى وتستهلك ١٤ طناً من الوقود (كبروسين واوكسجين سائل) في الثانية . والطبقة الثانية ارتفاعها ٨١٥ قدماً، وتولد عن اشغال محركاتها طاقة قدرتها الدافعة مليون رطل انكليزى في الفراغ . وأما الطبقة الثالثة فارتفاعها ٥٨ قدماً ، وتولد طاقة قدرتها الدافعة ٢٠٠.٠٠٠ رطل انكليزى في الفراغ . أما الوقود في الطبقتين الثانية والثالثة ، فليس كبروسينا واوكسجيناً حائلاً كما هى الحال في الطبقة الاولى ، بل هو ايدروجين سائل واوكسجين سائل لان الطاقة المولدة من احتراقهما مما اعظم بمقدار ٤ في المئة وزناً بوزن .

والذى يحصل هو ان محركات الطبقة الاولى ترفع المركبة في مجملها من المصطبة التى اقيمت عليها ، متهادية في أول الامر ثم تطفى سرعتها تزايداً تزايداً متسارعاً من صفر الى معدل ٦٢٠٠ ميل في الساعة خلال ثلاث دقائق وحسب . وعندئذ وعلى ارتفاع ٣٦ ميلاً تكون قد استنفذت وقودها ، فتنفصل ، ببينة صناعية عن مجمل المركبة وتطفى أولاً في الجو بفعل تصورها الدائى ثم تهوى في البحر . وفي اللحظة ذاتها تكون محركات الطبقة الثانية قد اشتعلت ، فتدفع ما تبقى من مجمل المركبة مسافة أخرى بسرعة متزايدة ، ثم تنفصل وتسقط ، وتتولى محركات الطبقة الثالثة عملية الدفع حتى تصير المركبة في مدار حول الأرض ، ثم في لحظة معينة تصدر اليها الاوامر الكهربية من الأرض فيطلق المحرك مرة ثانية ، فتدفع المركبة الفضائية ، التى بدأت رحلتها جائلة على قمة هذه الطبقات الثلاث تطفى ، في مسار مخطط لها الى القمر ، وقبل ان تقطع شوطاً طويلاً في هذا المسار ، تنفصل الطبقة الثالثة عنها وتسقط .

٣ - صوى على طريق النزول الفضائي

منذ أن أطلق الاتحاد السوفيتي في ٤ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٥٧ قمرة الصنمى الاول « سبوتنيك ١ » الى مدار حول الأرض ، صنع السوفيت والأميريون اجراما فضائية عديدة واطلقوها ، متوعين في اشكالها واوزانها والافراض التي اطلقت من اجلها . وقد كانت الكثرة الغالبة من هذه الاجرام ، ما تواضع الكتاب على وصفه بكلمة «التوابع الصناعية» او «الاقمار الصناعية» أى انها اجرام تطلق بسرعة معينة حتى اذا بلغت ارتفاعا محددا توازنت سرعتها مع قوة جاذبية الأرض ، فتمضى في مدار حولها ، كالقمر - ومن هنا تسميتها الاقمار الصناعية - ولكن على قرب نسبي منها (معدل بعد القمر عن الأرض ٢٣٨ ألف ميل) . وشكل مدارات الاقمار الصناعية يعضو مادة ، وقد يكون بيضويا مستطيلا ، فيلنمو من الأرض عند اقرب قرينه اليها (الحضيض) (٢٤) مائة ميل او نحوها ، ويبعد عنها عند أبعد بعده عنها (الأوج) (٢٥) مئات الأميال او أولوها وببعد زمن يقصر او يطول تعود الى الأرض .



صورة « سينتوم » وهو من كواكب الاعلام

وهذه الاقمار الصناعية ، التي أطلقتها الدولتان ، ولا تزال ، لها افراض متفاوتة . ففئة الاقمار الصناعية الاميركية المعروفة باسم اكسبلورر (المستطلع او الرائد) صممت لدراسة الفضاء الجوى المحيط بالأرض وبخاصة في الأمالى حيث تكثر الشوارد (الأيونات) التي تؤلف الطبقات المؤينة ذات الانر في انتقال الامواج اللاسلكية (كطبقة كينلى - هينيسايد) ، وظواهر جوية وفلكية اخرى ، وفئة فانفلود (الطلبة) غرضها ان تستطلع بما تحمله من اجهزة علمية طلسع الظواهر الجوية (متيورولوجيا) ، وفئة ديسكفري (الكاشف او المستكشف) ، اطلقت في مدار قطبي - أى كانت تدور حول الأرض من القطب الى القطب ، وكانت سابقاتها تدور في مدار استوائي او كالأستوائي - وكان الهدف منها اجراء التجارب على استعادة القمر (الكبسولة) من البحر عند سقوطها فيه ، ولكنها اسهمت ايضا في الاستزادة من المعلومات الخاصة بالظواهر الجوية . ومنها فئة اينكو (الصدى) وهى التي مهلت لصنع كواكب الاعلام التي شاع استعمالها لنقل الرسائل والبرامج التلفزة : التلستار، ارلى برودكومسات، سينتوم ، وينتظر لها في دوائر اليونسكو ، والاتحاد

الدولى للمخاطبات البعيدة (تليكومونيكيشن) وغيرها ، مستقبل حافل فى مساعدة الدول التنمية فى ميادين التربية والتعليم - الثقافيين والزراعيين خاصة وما يهيمها كالانماء الريفى ، وهناك الآن مشروعات من هذا القبيل للافادة بهذا الضرب من المخاطبات فى الهند والبرازيل . وقمة فئة تيروس ، الزودة بالمصورات التلفزيونية التى تستعمل الاشعة التى تحت الاحمر ، وهى مرهفة الاحساس ، تقيس الاشعاع ، وتقوم بالرصد الجيوفيزيائى على الارض ، وتبين الأعاصير ، او الاحوال الجوية التى تلد بها ، ويقال انها تصلح للتجسس من علياء اوتفانها .

وعلى هذا الفرار ثلث اخرى من ههذه الاقمار الصناعية عند الاميركيين ويقابلها عند السوفييت ، على ثباين ، ثلث مركبات سبوتنيك ، ولونا ، وفوستوك (انطلقت فيها الملاحه الفضائية الاولى والوحيدة فالتيتنا ترشكوف) ، وفوشكود ، وسويوز ، وفينيرا وغيرها .



الرجل الاول (جاجارين) والسيدة الاولى
لالتيتنا ترشكوف فى الفضاء

اما الاجرام الاخرى فاضخم واعقد ، وقد كان اول جرم حمل جسما حيا الى مدار حول الارض ، هو جرم سبوتنيك ٢ ، (سوفيتى) الذى اطلق فى تشرين الثانى (نوفمبر) ١٩٥٧ وفى داخله الكلبة لايبكا ، واول جرم حمل انسانا الى مدار حول الارض (دورة واحدة) الجرم السوفيتى فوستوك ١ ، الذى اطلق فى نيسان (ابريل) ١٩٦١ حاملا فيه الرائد جاجارين ، واول جرم اميركى انطلق فيه ملاح او رائد ، فى شسباط (فبراير) ١٩٦٢ ، وقد دار حول الارض ثلاث دورات ، واول جرم حمل اكثر من ملاح واحد الى مدار حول الارض جرم من فئة فوشكود (السوفيتية) انطلق فى تشرين الاول ، ١٩٦٤ ، وفيه ثلاثة ملاحين ، وكان اول ملاح « مشى » فى الفضاء لمدة عشر دقائق الملاح السوفيتى ليونوف ، فى آذار (مارس) ١٩٦٥ ، وجاراه هوايت الاميركى فى حزيران (يونيو) ٦٥ ف « مشى » مدة ٢٢ دقيقة .

ومن ثم ازدادت الثقة ، واطرد التفنن والتنوع فى التجارب فى رحلات الفضاء تمهيدا للرحلة الى القمر ، التى جعلها الرئيس كنيدي هدفا قوميا يجب تحقيقه قبل ختام العقد السابع (اى قبل نهاية ١٩٧٠) وقد انكر السوفييت انهم فى سباق مع الاميركيين الى تحقيقها .

ولعل اهم المعالم فى تطور شؤون الرحلة الى الفضاء الكوكبى بين ١٩٦٥ و ١٩٦٩ ، كانت : تمكن ملاحين اميركيين ، فى آذار (مارس) ١٩٦٥ من الدوران ثلاث مرات حول الارض ، والانتقال بمركبتهما ، بقرتهما الذاتية من مدار الى مدار ، وتحقيق اول لقاء على موعد فى الفضاء بين مركبتين

فضائيتين ، وقد فعل ذلك ملاحو مركبتين اميركيتين في كانون الاول (ديسمبر) ١٩٦٥ ، اذ دفنت المركبة الواحدة من الاخرى الى مسافة قدم واحدة ، بينهما ، وظفر السوفييت في شباط (فبراير) ١٩٦٦ بانزال مركبة فضائية غير مأهولة انزالا رقيقا على سطح القمر ، ثم نجحت مركبة فضائية اميركية ، وفي داخلها ملاحان ، في الالتحام في الفضاء بصاروخ من طراز اجينا ، وقد عادا ملتحمين الى الارض فحصل ترنح في المركبة المزدوجة اضطر المسؤولين ان ينزلوها في البحر انزال طواريء ، وكان ذلك في آذار (مارس) ١٩٦٦ ، وبعد نحو شهرين انزل الاميريون انزالا رقيقا على سطح القمر مركبة سرفيود (المساح) فارسلت الى الارض الوفا من الصور التي صورت عن قرب باجهزتها ، ثم اطلقوا في آب (اغسطس) ١٩٦٦ مركبة غير مأهولة من طراز «لونا اوربيتر» (اى الدائر حول القمر) ، فبلغت القمر في ثلاثة ايام وارسلت صورا من ارتفاع قليل ، ونجحت مركبتان من مركبات السوفييت ، في الالتحام في الفضاء التحاما اوتوماتيكيا ثم انفصلتا كذلك ، دون تدخل الملاحين في الحالين ، وفي ايلول (سبتمبر) ١٩٦٨ ظفرت المركبة السوفيتية غير المأهولة من طراز زوند بالدوران حول القمر والعودة من رحلتها الى قاعدتها .

ولم تغل هذه التجارب من الفواجع في الدولتين .

ومنذ اواخر عام ١٩٦٨ واولئل عام ١٩٦٩ بدأ الاميريون خاصة يجربون تجاربهم الفضائية بمركبات ابولو ، تمهيدا للرحلة الاولى بمركبة مأهولة بثلاثة ملاحين ، الى القمر ، ونزول اثنين منهم الى سطحه ، والقيام بالمهام التي عهد اليهم في انجازها هناك ، ثم الاقلاع من سطحه ، والعودة الى المركبة الام التي لم تزل تدور حوله ، خلال وجودهما على سطح القمر ، ثم الاتجاه بعد اجتماع الشمل الى الارض حتى يلفوها سائلين .

وقد انفذ الاميريون ثلاث مركبات فضائية الى القمر :

الاولى : ابولو ١١ - ١٦ تموز (يوليو) ١٩٦٩ ، الانطلاق من كاب كنيدى .

٢١ تموز (يوليو) ١٩٦٩ يطا ارسترونج سطح القمر بقدمه ثم يلبسه اللدين . يحدهما الرئيس نيكسون بالتلفون الراديو على بعد ٣٣٠ ، ٤٠٢ كيلو مترا الارتفاع من سطح القمر بعد مكوث ٢١ ساعة و ٣٧ دقيقة عليه . الالتحام بالمركبة الام .

٢٢ تموز (يوليو) ١٩٦٩ بدء العودة الى الارض .

٢٤ تموز (يوليو) ١٩٦٩ الهبوط في البحر الى الجنوب الغربي من جزائر هوائي .

وقد صرفت النظر من تفصيل ما كان في تلك الايام المحمومة المتوترة الرائعة .

الثانية : ابولو ١٢ - ١٤ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٦٩ ، الانطلاق من كاب كنيدى .

١٩ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٦٩ ، النزول على سطح القمر .

٢٠ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٦٩ ، الاقلاع من سطح القمر ، الالتحام بالمركبة الام .

٢٤ تشرين الثاني (نوفمبر) الهبوط في البحر .

الثالثة : ابولو ١٣ - ١١ نيسان (ابريل) ١٩٧٠ الاقلاع .

١٣ نيسان (ابريل) ١٩٧٠ حادثة الانفجار في المركبة .

- ١٤ نيسان (ابريل) ١٩٧٠ . انهاء مهمة النزول على القمر . دوران المركبة المعطبة حول القمر
 لتتخذ مساراً صحيحاً الى الأرض .
 ١٧ نيسان (ابريل) ١٩٧٠ . الهبوط في البحر .



انزال النعام على سطح القمر قد تقدم نصف مليون عام ، وصورة إحدى رائدي ابولو ١١ الذي نزل على سطح القمر

ح - الزهرة والريخ وما يليه

كلاهما كوكب سيار يدور حول الشمس ، فالزهرة تقع بين الأرض والشمس ، والريخ يقع بين الأرض والمشتري . وكلاهما اقرب الكواكب السيارة الى الأرض ، ولكن ما يعرف عنهما انما هو حصيلة وسائل الرصد الفلكي المختلفة . فلما بدأت امسياب ريادة الفضاء الكوكبي تستتب للانسان ، غدا العلماء بطمحون الى انفاذ مركبات فضائية اليهما ، مزودة بالاجهزة العلمية ، وغير ماهرة باللاحين في اول الامر ، منى ان يزداد العلماء علماً باحوال جوهما ، وسطحيتهما ، فيتاح لهم أولاً ، ان يحسموا بعض المشكلات الفلكية والجوية . التي تتعلق بهما ، كمشكلة احتمال

وجود احياء على سطح المريخ ، وقيام احوال في جو الزهرة وعلى سطحها تنبج فرص الحياة او تحول دونها .

ومن هنا بدأ السوفييت والأمريكيون منذ أوائل العقد السابع ، في الاعداد لهذا السبر الكوكبي . وكانت المحاولة الأولى سوفيتية ، إذ أطلقوا سائراً فضائياً الى الزهرة في ١٢ شباط (فبراير) ١٩٦١ ، فلم تكد تنقضى على انقلاقه فترة ١٨ يوما ، حتى انقطع الاتصال الراديوي به . وتلتها محاولات أخرى . وأطلق الأمريكيون سابرهم الفضائي الاول في ٢١ تموز (يوليو) ١٩٦٢ . فمضى بالانخفاق ودمر بعيد اطلاقه لوقوع خلل في محركه ، ثم انفدوا السابر الفضائي الثاني مارينر ٢ (البحار ٢) يوم ٢٧ آب (اغسطس) ١٩٦٢ ، على ان يصل الى جوار الزهرة في ١٤ كانون الاول (ديسمبر) ١٩٦٢ ، فتم ما كان مقدرًا له من حيث تاريخ الوصول ، الا انه بدلا من ان يدنو منها الى بضعة آلاف ميل وحسب ، بلغ قربه اليها اكثر قليلا من ٢٠ الف ميل لوقوع شطط في سيره . وبعد هذه المحاولات الأولى تمكن السوفييت في عام ١٩٦٦ من ان ينزلوا انزالا رقيقا الى الغلاف الجوي الذي يحيط بالزهرة سائراً فضائياً ، وكرروا ذلك بعد سنتين اذ بلغ سابران من سوابرهم الفضائية جوار الزهرة في خلال يوم واحد . وفي عام ١٩٦٧ بعث الأمريكيون بسابريهم الفضائي مارينر - ٥ (البحار - ٥) فبلغ الزهرة في ١٩ تشرين الاول (اكتوبر) وتمر من امامها على بعد ٢٤٨٠ ميلا وحسب ، ثم مضى الى مدار حول الشمس بين الزهرة وعطارد .

والزهرة تبعد عن الارض ١٧ مليون ميل ، وتدنو احدهما من الاخرى حتى تصير المسافة ٢٦ مليون ميل . ولكن السابر الفضائي لا يستطيع ان يسر تواف الى الزهرة لانها تدور حول الشمس بسرعة قريبة من ٢٢ ميلا في الثانية ، والسابر الفضائي نفسه ينطلق من سطح كرة الارض ، وهي ايضا كالزهرة كوكب سيار ، يدور حول الشمس ، وعندما ينطلق السابر تصبح له سرعة خاصة به ، تمضي تنزايده ، حتى يخرج من نطاق جاذبية الارض ، والرحلة تستغرق اشهرا ، واذا فلا بد ان يخطط له مسار طويل منحني يبلغه الموقع التي تكون فيه الزهرة عند نهاية الزمن الذي يستغرقه سيره في الفضاء حتم يتم اللقاء ، وقد قدرت المسافة التي قطعها السابر مارينر ٢ ، بما يزيد على مئة ومائتين مليون ميل مع ان الزهرة لم تكن تبعد عن الارض يومئذ اكثر من ٢٦ مليون ميل . ثم لا يكتفي ان يصل السابر الفضائي الى مكان يلاقي الزهرة فيه ، وان كان ذلك عملا عظيما في حد ذاته ، بل ينبغي ان يكون مزودا باجهزة علمية تنبج له ان يحقق ما يرجى منه ، من قياسات علمية للحرارة والاشعاع وغيرها ، وان تكون فيها اجهزة أخرى يتلقى بها التعليمات المرسلة اليه من الارض لتصحيح مسار ، او تحريك بطرية ، او مصورة ضوئية او ملونة ، وأخرى تتلقى من اجهزته العلمية المعلومات التي تجمعها ، فتسجلها وتحيلها رموزا ترصد الى الارض أمواجا يمكن استنطاقها وفهم مغازيها .

فالسابر النفاي ، دون هذا كله ، لا يجدي ، من الناحية العلمية ، شيئا كثيرا . وقد عني الأمريكيون ايضا بانفاذ سوابرهم من طراز (مارينر) الى المريخ فوصل احدها الى جواره في ١٤ تموز (يوليو) ١٩٦٥ ، ومر على مقربة منه وارسل صورا عديدة ، التقطها لسطح المريخ ، الى الارض ، فشوهدت على لوحات التلافيظ مشاهدة حية (وكنت بين مشاهدتها) ، ثم طبعتم في الصحف والكتب . ثم كرروا هذه التجربة عام ١٩٦٩ لاستطلاع نواج خاصة من احوال سطحه ، مسمى ان تعينهم على امرين ، الاول ازدياد الفهم لقيام احوال تنبج الحياة عليه ، والثاني التمهيد لرحلة مركبة ، غير مأهولة تدور حوله ثم مأهولة تدور حوله تمهيدا للتزول على سطحه ، ثم تعود الى سطح الارض .

وما أن أصاب الأميركيون نجاحاً محققاً في رحلتي ١١ و ١٢ ، حتى ازداد الضغط على السلطات المختصة بأعداد رحلات إلى المريخ ، دون الزهرة التي يؤخذ من أرصاد السواير الفضائية السوفيتية والأمريكية ، أن أحوال جوها لا تصلح لرحلة مركبة مأهولة إليه ، فتأيد بذلك ما كان قد تجمع عند علماء الفلك من معرفة مبنية على وسائل الرصد المختلفة ، ولعل نكسة أبولو ١٣ قد خففت قليلاً من هذه الحساسية .

والأخيراً في إنفاذ مركبة إلى المريخ ، مردها إلى المريخ ، مقدر له ان يدنو من الأرض ، دنواً كبيراً عام ١٩٧٨ ، حتى لقد يكون ممكناً إطلاق مركبة مأهولة كبيرة إلى مدار حوله ، تفحص - على صفرها - كاحد قمره بيد ان النزول على سطحه أفسر ، لان له جواً ، على عكس القمر . وعلى ان الجو رقيق في التقدير ، وقد يصلح للتنفس ، فانه قد يخفق مشكلة الاحتكاك بالمركبة النازلة فيه ومشكلة القوة اللازمة لاحتكاكها . المشكلات كثيرة ، وليس ألقاها ، بالقياس إلى ملاحين في مركبة فضائية ، ان الرحلة إليه قد تستغرق سنة او أكثر قليلاً ذهاباً واياباً . ولكن ليس بينها ما هو مستصعب على الحل . ولعل ان يكون القمر دور في ذلك ، من حيث اتخاذ محطة لانطلاق مركبة مأهولة إلى المريخ ، وللوردان في ذلك حوله ، أولاً ، ثم مركبة تالية تستطيع النزول على سطحه .

فإذا مددنا النظر بعد الريح إلى أقصى حدود المجموعة الشمسية ، اتخذ البحث إبعاداً أخرى ، لأن بعد المشتري (وهو إلى الريح) عن الشمس ٨٢ مليون ميل (مقابل ٢٣٩ ألف ميل بعد القمر) وبعد زحل ٨٨٢ مليون ميل وبعد أورانوس ١٧٨٤ مليون ميل وبعد نبتون ٢٧٨٧ مليون ميل وبعد بلوطو ٣٢٢٢ مليون ميل ، وبطول يقع عند الحد الأبعد المعروف للمجموعة الشمسية .

فأقرب نجم الى شمسنا ، وهو الفانطوروس يبعد عن شمسنا اربع سنوات وثلث سنة ضوئية أو نحو ستة وعشرين الف مليون ميل أو (٨٠٠.٠٠٠.٠٠٠.٠٠٠) وعلى هذا الفرار بعدد النجوم الأخرى في مجرتنا عن شمسنا أضاعف بعد الفانطوروس أو أضاعف أضعافها وأقرب مجرة خارجية الى مجرتنا - المرأة المسلسلة (اندروميديا) تبعد عنها نحو مليوني سنة ضوئية

ففى هذا الغياب الترامى من الفضاء المجرى والكونى ، بل حتى عند اطراف الفضاء الكونى ذاته ، لا يمكن بدم التفكير فى غزو الفضاء الا اذا استتب للانسان اولا طاقة مولدة من الانماج النووى (Fusion) وهو ما لم يتم بعد على الارض ، فى احوال خاضعة لسيطرة العلماء ، والثانية ، ففصر هذه السرعة وحسب ، يبلغ ٣.٠٠٠ كيلو متر فى الثانية اى ٨٠٠.٠٠٠ و١ كيلو متر فى الدقيقة ، اى ١.٨٠٠.٠٠٠ كيلومتر فى الساعة اى منها سرعة المركبات القمرية اليوم التى تبلغ نحو ١٠.٠٠٠ كيلو متر فى الساعة.

٤ - الحياة في رحاب الفضاء

هل الأرض دون غيرها من أجرام الكون مثوى للحياة ؟ أو ثمة كواكب سيارة أخرى ، تدور حول شمسنا ، أو حول شمسوس أخرى في مجرتنا أو في المجرات الخارجية ، تتوافر في بعضها احوال مؤاتية لنشأة الاحياء واستمرارها وتطورها ؟

ليس في الوسع ان نحاول الرد على هذا السؤال الخطير ، الترامى ترامى الكون نفسه ، الا على اساسين : اما الاول فهو ان نقرر ان الحياة المقصودة في السؤال ، انما هي حياة كالتى نعرفها بطبيعتها واشكالها على سطح الارض ، فمن المبعث ان نتكهن بوجود اشكال حية يحتمل نشوؤها في احوال غير الاحوال التى نعرفها . واما الثانى ، فهو الافتراض بانه اذا توافرت على اى جرم ، الاحوال اللازمة للحياة ، كما نعرفها ، في بيئة كالبئة التى اتاحت لها الظهور على الارض ، قلنا بان ظهور الحياة عليه ، واقع حتما .

فهل تتوافر على الكواكب السيارة ، التى تدور حول شمسنا ، الاحوال المادية المواتية للحياة وارتقاء اشكالها - من حرارة وبرودة ورطوبة وجو مناسب ؟ جميع المؤلفات التى وضعت والبحوث والارصاد التى اجريت ، حتى الآن ، يمكن اختصارها في ثلاث عبارات :

الفئة الاولى من الكواكب ، الواقعة بين الارض والشمس تشمل عطارد والزهرة ويغلب ان تكون الحياة متمتعة طيهما ، اما لشدة الحرارة واما لطبيعة جوهما ، وان كان الاهتمام بدراسة الزهرة لا يزال مستمرا ، وبخاصة بوساطة السواير الفضائية . والفئة الثانية تشمل المشتري وزحل واورانوس ونبتون وبلوطر ، والحياة عليها متمتعة لشدة البرد وغالة ما يصلها من اشعاع الشمس . اما المريخ (وهو واقع بين الارض والمشتري) ، فقد كان موضوع نقاش علمى مستفيض منذ اواخر القرن الماضى ، بين القائلين بوجود احياء عاقلين على سطحه يصنعون افنية للرى ، مثلا ، واللاهيين الى احتمال وجود احياء من طبقة الاحياء النباتية الدنيا وحسب . وعلى كل فالاحوال على سطح المريخ كدرجات الحرارة العليا والسفلى ووجود الماء والاكسجين وغاز ثانى اكسيد الكربون ، وهى الشروط اللازمة للحياة على الارض ، لا تختلف كثيرا في جوه وعلى سطحه عما عليه على الارض بحسب التقدير المبني على الارصاد الفلكية . ويرجى ان يفضى الاستقصاء المستمر بالمراقب الكبيرة ، والتصوير والحل الطيفى ، والسواير الفضائية المتلاحقة ، التى تدور حوله او قد تحط على سطحه الى جسم هذا الموضوع .

فاذا خرجنا من نطاق المجموعة الشمسية كان لنا ان نسأل : اليس هناك بين هذه النجوم او الشموس ، التى لا معداد لها ، نجوم لها كواكب سيارة تدور حولها ، على مثال مجموعتنا ؟ لم اليس بين هذه الكواكب كوكب كالارض ، تتوافر في جوه وعلى سطحه ما يتوافر عندها من مقومات الحياة ؟

من النجوم ما ينبنى استبعاده من هذا الحساب ، وهى النجوم المزدوجة او الثنائية والنجوم المتعددة . وهى كثيرة . فبعد دراسة الكتل الفائقة الدوامية في المخبر ، والخصائص الرياضية ، يجب التسليم بعدم وجود كواكب سيارة حول هذه الانواع من النجوم ، وذلك لسببين : اولهما ان الكتلة الفائقة الاصلية التى نشأت منها النجوم المزدوجة او المتعددة ، قد حقت ميلها الاصلى الى الانقسام بانقسامها قسمين او ثلاثة اقسام ، لم يلبث كل منها ان صار شمسا ، مترابطة مع الاخرى بدوران احدهما حول الاخرى او بعمضا حول بعض او بدورانهما حول نقطة معينة في نظام متماسك . وثانيهما صعوبة تصور افلاك او مدارات ثابتة للكواكب السيارة حول شمس مؤلفة من شمسين او ثلاث شموس .

ولكن الشمس المنفردة كشمسنا ، أى التى ليست مزدوجة او متعددة ، كثيرة كثيرة . .
 أغلبس لها كواكب سيارة تدور حولها ، ومن ثم ليس بين هذه الكواكب كوكب او أكثر تتوافر
 فيه بيئة مؤاتية للحياة ؟ ان الرأى هنا يتوقف على المذهب الذى يؤخذ به فى طبيعة نشوء
 المجموعة الشمسية . ففريق من علماء الفلك الحديث ، يرى على التبسيط ، ان كتلة الشمس
 الأصلية الغازية ، كانت آخذة فى التقلص بسبب اسراع دوراتها حتى أصبحت تميل الى الانسطار ،
 وانها لذلك اتفق ذوو شمس كبيرة منها فى حدود فلك بلوطو بسرعة متوسطة ، فحدثت فى دنوها
 مدا فى كتلة شمسنا وما زال المد يرتفع ويتماظم حتى بلغ درجة انتشار عندها الى مجار من المادة
 اللطيفة مما لبثت على الزمن الطويل حتى تقلصت واصبحت كواكب سيارة . وان ذلك حدث منذ
 زمن بعيد . ولهذا الرأى طبعة متقحة يحل فيها الاصطدام بين الشمسين ، محل ذوو احدهما من
 الاخرى وحسب .

فاذا كان هذا هو الذى حدث وافضى الى تكوين النظام الشمسي ، فكثرة حدوده بين النجوم
 بعيدة الاحتمال للمسافات الشاسعة التى تفصل بين الشمس حتى لتلذذ فرصة الدنو الكافى او
 الاصطدام . وكان ارثر ادجتون الفلكى الفيزيائى الاتكليزى ، يرى ان احتمال حدوده كنسبة واحد
 الى مئة مليون . وعلى هذا فوجود شمس حولها كواكب سيارة ، ووجود كوكب او أكثر
 منها ، تتوافر عليه احوال مؤاتية للحياة ، ليس الشئ الغالب فى الكون ، بحسب هذا الرأى .

على ان هذا الرأى ليس بالرأى الوحيد فى نشوء النظام الشمسي ولعله ليس الرأى الغالب
 الآن . والاراء كثيرة احدها قائم على ان فى طبيعة الكتلة الشمسية الأصلية وتركيبها والقوى
 الحرارية والكهربائية المتفاعلة فيها ، ما يدفعها فى احوال معينة الى قذف تيارات ضخمة من
 مادتها ، مسافات بعيدة . كما يحدث فى النجوم الجديدة الفاتكة ، ثم تقلص اجزاء منها ويريد
 رويدا ، فتصير الكواكب السيارة وتوابعها ، وهذا الرأى يكاد ان يكون تعديلا ، بحسب العلوم
 الحديثة ، رأى لابلاس السديس . ووفقا له يمكن حدوث نظام شمسي كنظامنا حدودا طبيعيا ،
 دون حاجة الى حادث كوني بعيد الاحتمال .

هذا الرأى ، اخذت كفته ترجح فى السنوات الاخيرة ، فاذا صحح ، فقيام نظم شمسية ،
 كنظامنا ، بين الشمس التى لا عداد لها ، امر طبيعى ، والذن فلا بد من وجود عدد عظيم منها ،
 ويرى العالم فرد هويل ان فى مجرتنا وحدها يحتمل وجود مئة مليون نظام شمسي . وفى هذه
 الحالة لا يستبعد ان تتوافر على كوكب سيار أو أكثر من الكواكب التى فى هذه النظم الشمسية
 احوال تؤاى الحياة .

وما يصح على مجرتنا ، خليق ان يصح على المجرات الاخرى . واذا كان استطلاع طلع
 الحياة واحوالها واشكالها على المرئ قد غدا فى متناولنا ، بالاعتماد على السواير الفضائية ،
 والركبات الفضائية المأهولة بعد حين لن يطول ، بالاضافة الى المراقبة والمطارييف والمصورات
 الضوئية وغيرها ، فان استطلاع طلوعها ، خارج نطاق المجموعة الشمسية سيظل املة معقودا
 على طرائق الفلكى وادواته ، ما كشف وصنع منها وما لم يكشف او يصنع بعد ، ومن يدرى فقد
 تجيئنا اشارة من وراء الافلاك « فيايتنا بالآخبار من لم نرود » .

٥ - غزو الفضاء بين العلم والحكمة

كان المراقب الأول الذي صنعه غاليليو يكبر القمر اثنتين وعشرين مرة ، فيبدو ، وكأنه على بعد سبعمائة وخمسين ميلا . وكانت عدسته كصفحة فتجان قهوة ، وأما مرقب هبل ، في مرصد جبل بالومار بكاليفورنيا فقطر مرآته خمسية أمتار ولو سدد إلى القمر لبدأ للراصد وكأنه في متناول اليد . وأما المراقب الراديوية الحديثة فقائمة على مبدأ الكشف بجميع الامواج الراديوية لا أمواج الضوء . وهي الاخرى كالباتى الشامخة . وبين عهد جليليو ، ويوم الناس هذا ، ثلاثة قرون ونصف قرن أو أكثر قليلا ، وقد صنعت مئات من المراقب التي تزايد أقطار عدساتها ومرآتها ، ووسائل رصدها ، ومئات من الأجهزة الدقيقة للتصوير وحل الضوء ودراسة الطيوف وقياس الحرارة والإشعاع ، وهي لاكتفى بالنظر إلى القمر ، أو الزهرة والمريخ ، على خطر شأنها ، بل إلى محتوى أغوار في رحاب الكون الأوسع ، تبعد عنا مسافات لا يكاد يحدها عقل أو يرقى إليها خيال .

وكانت الصواريخ الأولى ، من طراز الامباب النارية في حفلات الاعياد ، ولا تزال في مثالها هذا بين ايدينا ، ولكن نشأ منها ، وبخاصة منذ أوائل هذا القرن ، وعلى الاخص منذ نهاية الحرب العالمية الثانية ، هذه الصواريخ المحركة ، التي اطرت ضخامة وقوة وتعقيدا حتى لصار في وسعها ان ترسل الناس إلى القمر وان تمكن لهم ان يودوا منه او من جواره إلى الأرض ، وان يحملهم على الطموح إلى تخطي القمر ، في غزو الفضاء الكوكبي إلى المريخ ، وما يليه .

فلم هذا الغناء ، وهذا السخاء في بلبل مال ووقت وطاقة ، كان خليقا بالناس ان يبدلوها لتحسين بيئتهم على الأرض ، وحل عدد متزايد من مشكلاتها الطبيعية والانسانية ؟

الجواب عنه ذو شقين . اما الاول فعلى خالص ، والحائر إليه مستكن في أعماق العقل الانساني ، الذي لا يكف من السؤال والبحث ، اشباها لرغبة ملحة فيه ، تدفعه إلى المفامرة في سبيل توسيع نطاق المعرفة والفهم . ففى السؤال والجواب ، ثم في الانطلاق من الجواب إلى سؤال جديد فالبحث من جواب آخر ، مر هذا العقل وسعاده ، وان لم يستقر بعد ذلك الأعلى قلق وعلى سؤال مثير جديد . كان ذلك شأنه منذ قدوم الزمان ولا يزال ، وتاريخ المعرفة ، كله ، هو دليل قائم على نفسه وأما الشق الثاني فهو الانتدفاع المنبثق من الرغبة الطاغية في السبق ، لا إلى الكشف العلمي وحسب ، بل وإلى السلطان أيضا .

وعلم الفلك أو علم الهيئة ، من اروع العلوم ، وقد يكون في حدوده العلمية أبعدا من الفرر وأدناها إلى النفع ، فقد أجدى على التقدم والمحدثين جدوى عظيمة في تمييز الواقيت للبلر والحصاد ، وسلك البحار ، وقياس الأبعاد ، وتحديد خطوط الطول والعرض ومعرفة المسد والجزر ، وهو بالإضافة إلى ذلك يستهوى النفس كالشعر والموسيقى ، بما فيه من روائع تشوق النفس المنجذبة إلى استطلاع المجهول والانهال بالقرب من حقائق الكون والحياة . وريادة الفضاء بالاقمار الصناعية والسواير والركبات الفضائية تستجيب لنزعة المفامرة المركبة في طبيعة البشر منذ أقدموا على التصعيد في الجبال وركوب غوارب الامواج إلى ما وراء مغارب النجوم ، وريادة المناطق القطبية ، متحملين بذلك ضروب الغناء والسنب والغيب والقر والزهرير ، استجابة لدوامى الافاق البعيدة .

ولكن الناس يخشون اليوم ، وقد خرجوا من نطاق الأرض الى حواشي الفضاء الكوكبي ، ان جميع بهم شهوة السلطان ، فتغلب النزوع الى العلم والفهم والتأمل المثلثين في استكشافات الفلك وغزو الفضاء فتنتهى الى اللامار . ومن هنا كان الامل معقوداً على ان يكون من فضل هذه الحقائق الخارقة والاجهزة المجدبة ، ان تدنى الانسان ، شيئاً ما ، في تشوفه وشوقه ، الى ما هو وراء أرضه ونفسه ، وفوقهما ، حتى اذا وقف وجها لوجه مع الروائع المخطوطة في عرض الفضاء ، ادرك ، تفاهة الاشياء التي يتصارع عليها الناس على سطح كرة ، هي في حساب الكون كحبة الرمل او اقل ، بالقياس الى جميع الصحراوات ، وان الصوى الجديدة المنصوبة على طريق الكشف الفلكي والفزو الفضائي ، خليفة ان تكون ايضا اعلاما على طريق الانسان الى الفهم والى الخشوع - ان عقل .

المطالعة والمراجعة :

١ - كتب في علم الفلك العام

Lytleton, Raymond ; *The Modern Universe*, London 1957.

Lovell, A.C.B. ; *The Individual and The Universe*, London 1959.

جامعة من العلوم

Etoiles et Galaxies, Marabout Université 1966.

جامعة من العلوم

Earth in Space, Unis, 1968.

Hoyle, Fred ; *The Nature of The Universe*, Oxford 1950.

Jeana, James ;

The Universe Around Us, London 1929.

The Stars in Their Courses, London 1931.

Through Space and Time, London 1934.

جيرالد هوكس : *بمنازل السموات ترجمة عبد الرحيم بندي - بيروت ١٩٦٧* .

بمنازل صروف : *بمنازل علم الفلك ، القاهرة ١٩٦٤ م*

٢ - كتب في قيادة الفضاء :

Manuali, Bertrand ; *L'exploration Spatiale*, Paris 1967-1969

Ley, Willy ; *Sattelites, Rockets and Outer Space*,
Signet Science Library 1962.

Viorst, Judith ; *Projects Space*, N.Y. 1962.

Lewis, Richard S. ; *Appointment on The Moon*, N.Y. 1969.

Young, Silcock, Dunn ; *Journey to Tranquillity*, London 1969.

Oberth, Hermann ; *Man into Space*, N.Y. 1957.

Thompson, G. V. C. *The Adventure of Space Travel*, London 1953.

Clarke, Arthur C. ; *The Exploration of Space*, N.Y. 1951.

« La Lune » ; *Science et Vie* عدد خاص من مجلة 1959

٢ - فصول ومقالات

الطيران إلى النجوم - المختطف - ١٩٢٨ ء ص ٢٤٩

السلطان السهمية ء الرحلة إلى المريخ - المختطف ء ١٩٢٦ ء ص ٢٠٧

رحلة من الأرض إلى المريخ - المختطف ء ١٩٤٠ ء ص ٥٠٩

مهد الصواريخ (كتاب أفاق لا تحد) فؤاد صروف ء ١٩٥٨ ء ص ١٦٧

من افوار الكون (كتاب العلم الحديث في المجتمع الحديث) فؤاد صروف ١٩٦٦ ء ص ٣١٥

في الفضاء (كتاب العلم الحديث في المجتمع الحديث) - فؤاد صروف ء ١٩٦٦ ء ص ٤٣٩

(يشمل هذان ء المصطلح القول في الرافق الراديوية ء وفرو الفضاء ء والتكسار والبهار الثاني يقابل افروء ء وهي السواير الفضائية) .

أفاق الكون ء والمجرات (كتاب أفاق العلم الحديث) فؤاد صروف ١٩٣٩ ء ص : ١ - ٣١

يمتلك الكتاب من الاختصار على ذكر هذه الفصول دون غيرها .

★ ★ ★

نظرة البدائيين إلى الكون

دراسة في الأنثروبولوجيا المقارنة

جلبت الحياة الدينية عند البدائيين معظم اهتمام علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع الأوائل بحيث لا تكاد تخلو كتابات أى عالم من هؤلاء العلماء في القرن التاسع عشر من دراسة ملامح الدين البدائي ، بل أن شهرة الكثيرين منهم قامت في أساسها على معالجتهم لهذا الموضوع بالذات . ويكفي أن نذكر هنا على سبيل المثال كتاب سير جيمس فريزر Sir James G. Frazer من « الفصصن الذهبى *The Golden Bough* » الذى يعتبر دائرة معارف كاملة في الآديان والاساطير البدائية والقديمة ، وكتاب تابلور E. B. Tylor من « الثقافة البدائية *Primitive Culture* » وكذلك كتاب عالم الاجتماع الفرنسى الشهير اميل دوركايم Emile Durkheim من « الصور الأولية للحياة الدينية *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse* » . ويعتبر موضوع موقف البدائيين من الكون ونظرتهم اليه من أهم موضوعات الدين البدائي أو حتى ما يمكن تسميته بوجه عام بالفلسفة البدائية ، وذلك اذا اعتبرنا المقصود من كلمة « الفلسفة البدائية » هنا مجموع الآراء والأفكار والمعتقدات التي تسود في المجتمع البدائي بوجه عام ، سواء في ذلك المعتقدات والأفكار الخاصة بما هو كائن وقائم بالفعل أو تلك التي تدور حول ما يجب أن يكون . فمن هذه الناحية وبهذا المعنى يمكننا القول ان الرجل البدائي فلسفة خاصة به تمثل وجهة نظره في نفسه وفي العالم الذى يحيط به ، وهي فلسفة لها خصائصها المميزة التي تتمثل في المحل الأول في اعتمادها على الاساطير بحيث يمكن وصفها بوجه عام بانها فلسفة فوق طبيعية ، وان كان لا معنى أبدا ان الرجل البدائي لم يكن يهتم بالأمور الواقعية أو الطبيعية التي تصادفه في حياته اليومية . فالظواهر الكونية والطبيعية يمكن تفسيرها بنوعين من التفسيرات ، أحدهما هو ما يمكن تسميته بالتفسير الطبيعي مثل تفسير المطر بتوفر أحوال جوية معينة ، والثاني هو التفسير الفوق طبيعي الذى يرد سقوط المطر الى وجود كائنات روحية تسيطر على ماء السماء وتتحكم فيه . ومع وجود هذين النوعين من التفسيرات في المجتمع البدائي فان معظم التفسيرات التي يقدمها البدائيون لظواهر الكون والطبيعة هي من النوع الثاني ، وهذا لا يعنى

على أى حال من القول بأن الفلسفة البدائية جزء من حياة الناس هناك نظرا لارتباطها ارتباطا قويا بأفعالهم وتصرفاتهم اليومية ، ونظرا لأنها تزودهم بوسائل وأساليب يستطيعون بها السيطرة على الكون والتحكم فيه ، أو على الأقل تعديل الظواهر الكونية وتوجيهها بما يتفق مع مصالحهم الخاصة. يضاف الى ذلك ان الاساطير الكثيرة التي تركز عليها هذه الفلسفة تمد الرجل البدائي بأجوبة مقنعة ومقبولة من كل ما يثور في ذهنه من أسئلة عن العالم والكون ، وعن الانسان والخلق ، وعن الظواهر الكونية المختلفة والعلاقات مع العوالم الأخرى والكائنات الروحية التي تعمر هذا العالم وتتفلسف فيه ، وما إلى ذلك (١)

ورغم اهتمام العلماء الأوائل بمحاولة التعرف على موقف البدائيين من الكون ونظرتهم اليه فقد كانوا يكتفون في الأغلب بجمع المعلومات الأنثروغرافية المتعلقة بهذا الموضوع ثم سردها بطريقة وصفية ساذجة تكاد تخلو من أى محاولة جديّة لتحليل العميق ، أو تبين العلاقات بين الآراء والتصورات الخاصة بالكون من ناحية وبقية النظم والانساق الاجتماعية والأخلاقية السائدة هناك من الناحية الأخرى . ويرجع ذلك النقص الى طبيعة المنهج الذي كان يتبع حينذاك في تلك الدراسات ، وهو ميب تعاني منه الكتابات الأنثروبولوجية والاجتماعية المبكرة بوجه عام ويصرف النظر عن الموضوع الذي تدرسه . فهو ليس مقصوداً على دراسة الدين البدائي أو الفلسفة البدائية ، وهما الموضوعان الرئيسيان اللذان تنخرج تحتها دراسة موقف البدائيين من الكون .

ومما يؤسف له أن الكتاب والعلماء المحذرين انصرفوا انصرافاً يكاد يكون تاماً عن معالجة هذا الموضوع في كتاباتهم وكادوا يغفلون تماماً مسائل الدين والفلسفة البدائيين ووجهوا معظم اهتمامهم الى انساق ونظم معينة بالذات مثل النسق السياسي والنسق الاقتصادي ومشكلات التغير الاجتماعي والتنمية الاقتصادية وما الى ذلك من أمور تعتبر في نظهم أكثر ارتباطاً بالبيئة اليومية وبأفكار هذه الشعوب البدائية ومصالحها وعلاقاتها بالعالم الخارجي ، خاصة أن هذه الشعوب كانت حتى عهد قريب جداً تخضع للاستعمار الأوروبي وتؤلف جزءاً من الإمبراطوريات الغربية، وكان لا بد من دراسة أنساقها السياسية والاقتصادية التقليدية كخطوة أساسية لتسهيل مهمة حكمها وإخضاعها من ناحية ، وإدخال الإصلاحات الضرورية التي لا تتعارض مع مصالح الدول الاستعمارية ذاتها من ناحية أخرى . والغريب في الأمر أن الأنثروبولوجيين الذين اغفلوا دراسة نظرة البدائيين الى الكون لم ينتبهوا الى أهمية هذا الموضوع بالنسبة لتحقيق أهداف الدول الاستعمارية ذاتها . فللموضوع صلة وثيقة بنسق القيم السائدة في تلك الشعوب ، كما أن

(١) يعتقد كثيرون من علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع وبخاصة الأوائل منهم أن الرجل البدائي عاجز عن التفكير التجريدي ومن تكوين المفاهيم والتصورات العامة الكلية ، وقد شاركهم هذا الاعتقاد عدد من المشتغلين بفلسفة الكلاسيك مثل أرنست كاسيرر Ernst Cassirer . ويرفض العلماء المعاصرون هذه الفكرة الصيقة التحيزية ويؤمنون أنفسهم على خبرتهم الشخصية الطويلة بالشعوب البدائية ودراسة أنساقهم البدائية وآرائهم من الكون وتقديرهم الى الحياة . ويرفح البعض في هذا الصدد بين ما يسميه عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي بول رادين Paul Radin « رجل العمل » أو « رجل العمل » من ناحية « ورجل الفكر » من الناحية الأخرى ، أو الرجل العملي والفكر . ونقرأ لكلا « الفكرين » بطبيعة الحال في المجتمع البدائي واتشاكلهم في الوقت نفسه بأمر الحياة اليومية كان من السهل على الكتاب (النظريين) الذين لم يتصلوا بالمجتمع البدائي اتصالاً مباشراً أن يقصوا في الظواهر ونظروا وجود « فلسفة » بدائية كما ينظروا على البدائيين أنفسهم القدرة على التفكير التجريدي . راجع في ذلك :

Radin, P., Primitive Man as Philosopher, Dover Publications, London 1957, pp. 230 ff., White, Leslie; The Evolution of Culture, Mc Graw-Hill, N. Y. 1959, pp. 261 — 63.

دراسته كفيلا بأن تلقى كثيرا من الاضواء على طريقة تفكير الرجل البدائي والمبادئ التي تميز ذلك المجتمع والعوامل التي تؤثر في الحياة البدائية ككل ، سواء في المجالات الدينية أو الاجتماعية أو السياسية ، وهي كلها أمور لها أهميتها في سياسة الشعوب البدائية وحكمها .

(١)

ويواجه الباحث في موضوع موقف البدائيين من الكون عددا من الصعوبات قلما يواجهها الباحثون في ملامح الحياة البدائية الأخرى . وأولى هذه الصعوبات هي قلة الدراسات الحقلية التي تدور حول التصورات الكوزمولوجية عند البدائيين (٢) . والدراسات الحقلية القليلة التي عالجت هذا الموضوع مثل كتابات الأستاذ ايفانز پريتشارد E.E. Evans - Pritchard وجودفري لينهارت Godfrey Liehardt (٣) إنما تعرض لهذه التصورات والأفكار أمما بطريقة عرضية وأما كجزء من دراسة الدين ككل ، دون أن تعطي لهذه الآراء ذاتها العناية الكافية التي تكفل الحصول على معلومات تفصيلية دقيقة . وقد أدى ذلك الى قلة الدراسات المقارنة للأنماط الكوزمولوجية عند هذه الشعوب والجماعات . والاكثر من ذلك ان الدراسات القليلة التي بأيدنا ليست على درجة من التقدم تسمح بإجراء تحليل أو تصنيف منهجي دقيق على ما يقول دانيال لورد Daryl C. Forde الذي قام بمحاولة جديدة — وإن تكن فاشلة — لتلاقي هذا النقص في كتاب شهير أشرف على تحريره ونشره منذ سنوات ونبيته فيه الى ضرورة وأهمية دراسة الأنماط الكوزمولوجية عند البدائيين (٤) .

والواقع ان كثرة الأنماط الكوزمولوجية وتعددتها وتنوعها لدى الشعوب البدائية تجعل من الدراسة المقارنة الجادة العميقة أمرا من أشق الأمور وأصعبها حتى في حالة توفر المعلومات الأنثوجرافية اللازمة لإجراء مثل هذه المقارنات . ويرجع هذا التنوع وذلك التعدد الى ارتباط تلك الأنماط الكوزمولوجية بالأنماط والانساق الاجتماعية السائدة في تلك المجتمعات وبخاصة الأنماط الدينية والاقتصادية ، نظرا لان تصور الانسان للكون وأصله ونشأته ونظام عمله يؤلف جزءا هاما من النسق الديني كما انه يتدخل في تنظيم المناشط والاحتفالات الدينية والشعائرية وفي

(٢) المقصود بالكوزمولوجيا « علم الكون » أي دراسة الكون كالأدي والوالتين التي تحكم حركته ، وهو يختلف عما يعرف باسم Cosmogony أي دراسة أصل الكون ونشأته. واللافت ان كلمة كوزمولوجيا تستخدم لكي تشمل دراسة الوالتين الكون وأصله وما هذا هو ما سوف نتبعه في هذه الدراسة. راجع في الفرق بين Cosmogony و Cosmology ما ذكرناه في التمهيد الخاص بهذا العدد من المجلة (ماضدقم ٢) .

(٣) Evans — Pritchard, E.E.; *Nuer Religion*, O.U.P. 1956; Lienhardt, G., *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*, O.U.P. 1961.

(٤) المقصود بذلك كتاب :

Forde, D.; (ed); *African Worlds: Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*, O.U.P. 1954.

والكتاب عبارة عن عدد من الفصول التي توفر على كاتبها عدد من علماء الأنثروبولوجيا في بريطانيا وفرنسا بحيث يتاح كل فصل منها بعض المشاكل الكوزمولوجية لأحد المجتمعات الأفريقية وهي كلها دراسات تقوم على البحوث الميدانية التي قام بها هؤلاء العلماء في تلك المجتمعات . ومما يؤسف له ان كل دراسة من هذه الدراسات المنشورة في الكتاب عالجت الموضوع من زاوية خاصة ومن وجهة نظر المؤلف الخاصة وبذلك خرجت الدراسات كلها وفيها قدر ضئيل فقط من الموضوعات والعناصر المشتركة مما يجعل من الصعب القيام بدراسة مقارنة مشروعة .

تحديد مجالات الحياة الاقتصادية على مسدأ السنة . والمعروف أن كل مجتمع من المجتمعات البدائية يؤول في الغالب وحدة اجتماعية وثقافية تكاد تكون متلفة ، وذلك نظرا للظروف الخاصة القاسية التي تحيط بهذه المجتمعات . وقد اتسكت الاختلافات الثقافية القائمة بين الجماعات والقبائل البدائية - حتى التجاور بعضها - في افكارهم وتصورتهم وانماطهم الكوزمولوجية ، وإن كان هناك بطبيعة الحال قدر من اللامع العامة تشترك فيه غالبية هذه الانماط .

وزيد من صعوبة الأمر دخول كثير من الافكار والآراء الأجنبية الى تلك المجتمعات بعد اتصالها بالحضارة الأوروبية من ناحية واقتباسها لكثير من الافكار المسيحية من الخلق والكون ، وهي افكار وفدت مع المبشرين المسيحيين وقبلها كثير من « البدائيين » كجزء من الديانة الجديدة ، وإن لم تفلح هذه العناصر المستحدثة في أن تزيل تماما العناصر التقليدية من الوجود ، كما أخفقت في أن تؤلف معها نمطا واحدا مفهوما وخاليا من التناقض . وليس من شك في أن ذلك يقتضي من الباحث الجاد بذل الكثير من الجهد لفهم التضارب بين ما يسميه جونتير فاجنر Gunter Wagner بمستويات الواقع المختلفة ، وأدراك هذه المستويات والتمييز بينها لمعرفة ما هو أصيل وما هو دخيل فيها (٥) ، وذلك فضلا عن الصعوبة الرئيسية التي تتمثل في عدم وجود نسق كوزمولوجي مستقل وواضح المعالم عند هذه الشعوب ، وإنما تشييع الافكار الكوزمولوجية وتوزع بين مختلف النظم والمتأشط والمعادن بحيث أن محاولة الإلمام بها تحتاج الى فحص تلك النظم الاجتماعية والثقافية بدقة وعناية ، وهو مطلب عسير ولا شك .

وأخيرا ، فإن الباحث في مشكلة الكون عند البدائيين - ومثله في ذلك مثل الباحثين في كل المشكلات المتعلقة بالمعتقدات والشاعر والتقاليد الوطنية عند تلك الشعوب - كثيرا ما يلجأ الى المعتقدات والآراء السائدة في مجتمعه وثقافته ولكي يفهم في عوالمها العناصر المألوفة لها في المجتمع البدائي . وقد كانت هذه وسيلة مشروعة وشائعة في القرون الماضية وأوائل هذا القرن - وهي الفترة التي ازدهرت فيها دراسة الكوزمولوجيا البدائية . إلا أن هذا الأسلوب في البحث والتفسير يؤدي في الغالب الى تلوين الثقافة البدائية بوجهة نظر الباحث الخاصة والى تفسيرها وتأويلها في حدود ثقافته هو ومفهوماتها والفاظها . ومن هنا كين الكثير من محاولات تفسير موقف البدائيين من الكون تنقصه الدقة والموضوعية اللتين تتمتع بهما مثلا دراسة النظم الاقتصادية أو القرابية أو حتى السياسية (٦) .

إلا أن كل هذه الصعوبات لا تمنع من القول بأن دراسة الكوزمولوجيا البدائية لا تخلو من كثير من الطرافة الناشئة في المحل الاول من اتساع الموضوع وتشعبه بشكل يضطر معه الباحث الى الإلمام ببقية النظم الاجتماعية علاوة على دراسته للدين والمعتقدات والفلسفة البدائية على ما ذكرنا . وهذا بالذات هو ما يعطي للدراسات الكوزمولوجية عند البدائيين طابعا خاصا يميزها عن الدراسات الكوزمولوجية الحديثة . فالافكار والآراء والتصورات المتعلقة بالكون عند البدائيين جزء من النمط الثقافي والأيدولوجي وتعبير عن موقف هذه الشعوب إزاء القوى والظواهر الكونية وبخاصة تلك القوى التي تتدخل بشكل مباشر في حياتهم وتؤثر فيها . وهذا معناه أنه لا بد للباحث من أن ينظر الى الكوزمولوجيا البدائية على أنها نسق إنساني وليس على أنها علم طبيعي كما هو الحال في المجتمعات الحديثة المتقدمة حيث تقوم علوم خاصة للكون بهتم

Wagner, G.; «The Abaluyia of Kavirondo (Kenya)», in Forde, op. cit., p. 27

Forde, D.; «Introduction» in Id; op. cit., pp. xlii — xlv

قوانينه واصله المادى دراسة موضوعية تلزم بحدود واضحة المعالم ويتوفر عليها علماء صون لا يكادون يتعدون في دراساتهم تلك الحدود . وإذا كانت الكوزمولوجيا الحديثة تدور ل الاول حول ما تنكشف منه الملاحظة العلمية المنهجية الدقيقة من حقائق ووقائع بد بينات فان دراسة الكوزمولوجيا البدائية تهتم في المحل الاول بالتصرف على تصور ناس في تلك المجتمعات لهذا الكون وآرائهم فيه واقتراحهم منه بصرف النظر عن الحقائق نع والشواهد والبيانات .

الصعب دراسة الكوزمولوجيا البدائية بالتفصيل والاحاطة بكل جوانب الموضوع في مقال ، ولذا فلا بد من ان نحدد جوانب ومشاكل معينة بالدات تكفي في مجموعها لاطلاع فكرة من نظرية البدائيين الى الكون . ويبدوان هناك ثلاثة موضوعات هامة تفرض نفسها باحث وتؤلف معا وحدة عضوية متماسكة، ونعني بها فكرة المطلق ، وتصور البدائيين للكون، ف الرجل البدائي من هذا الكون والمحاولات التي يبذلها للتحكم فيه وتسخيرها لصالحه . المسائل الثلاث ترتبط بعضها ببعض في تسلسل منطقي كما انها تضم فيما بينها الجانِب من المعلومات الانثروغرافية المتوفرة لدينامس الكتابات الانثروپولوجية التي اهتمت بدراسة ع ، وإن كنا لن نذكر من هذه المعلومات الا القدر الذي يكفي للتدليل على المبادئ العامة حكم تفكير البدائيين في هذا المجال وتوضيح هذه المبادئ، وذلك حتى لا تخرج هذه الدراسة عن الذي يلتزم به الانثروپولوجيون والسوسيوپولوجيون في تحليلهم للظواهر الاجتماعية وظيفيا، وحتى لا نلتزم بالدراسة بالتالي الى مستوى الكتابات الفولكلورية التي تهتم اكثر ما بالسرد الوصفي للقوائم والاحداث والخرافات والاصاطير (٧)

(٢)

كانت الفكرة السائدة بين علماء الاجتماع والانثروپولوجيا حتى عهد قريب من قدرة ين على التفكير هي ان الرجل البدائي يفتقر في تفكيره الى وجود مبادئ منطقية محددة تحكم تفكير ، كما ان عقله قاصر بطبيعته عن القدرة على التفكير المجرد فضلا من مجزء من ادراك ت المختلفة بين الأشياء . وقد عبر عالم الاجتماع الفرنسي الشهير لومبيان ليفي بربل Lucien Lévy عن ذلك الاعتقاد بجملته الشهيرة : « العقلية البدائية عقلية سابقة على Mentalité Prélogique » . ولقد كان لهذه الفكرة أثر ضار في الدراسات پولوجية من التفكير البدائي لانها وجهتها توجيهيا خاطئا ، حتى قام عدد من العلماء المحدثين اعتمدوا في دراساتهم على البحوث العقلية او الميدانية بين الجماعات البدائية بتصحيح هذه ، وتبيين ان للرجل البدائي منطق الخاص الذي قد يختلف في الظاهر من منطق الرجل ث ولكنه يستند بغير شك الى اسس ومبادئ منطقية واضحة بالنسبة له على الأقل ، ليس ثمة اختلافات جوهرية بين المبادئ والمنطقية التي تحكم تفكير الرجل البدائي وتلك حكم تفكير الرجل الحديث ، وان الاختلاف بين نوعي التفكير هو اختلاف في الدرجة وليس

يما يتعلق ببعضها البعض منهج البحث الوالي في علم الاجتماع والانثروپولوجيا واختلافه من طريقة السرد الوصفي لالنا من : « الطريقة الانثروپولوجية لدراسة المجتمع اب مجلة كلية الاداب جامعة الاسكندرية العدد العاشر ١٩٥٦ . ارجع بوجه عام الجزء الاول من كتابنا عن « البنية الاجتماعية : المفاهيم » دار الكتاب العربي ، القاهرة ١٩٦٦ ، الفصل الخاص من « البناء والوظيفة » .

اختلافاً في النوع (٨) . وكان لهذا التصحيح أثره في توجيه الدراسات الاجتماعية والانثروبولوجية عن أنماط التفكير عند البدائيين توجيهاً جديداً يقوم على محاولة الكشف عن الأسس التي يرتكز عليها هذا التفكير وفهمها في ضوء الظروف العامة التي تحيط بالمجتمع البدائي . ومهما يقل عن تخلف التفكير البدائي وأنه يمثل مرحلة «الطفولة» العقلية كما يصفه بعض الكتاب ، وأن الرجل البدائي يحتفظ بنفس المخاوف التي توجد عند الطفل أزاء المجهول وكذلك حب الطفل تنقص الأساطير واستعداده لأن يتقبل أي تفسير للأشياء حتى وإن كان خاطئاً ومحالاً ، فالذي لا شك فيه هو أن الرجل البدائي كان يرغب دائماً في التعرف على طبيعة الأشياء وأصولها . فهذه رغبة أصيلة في الإنسان من حيث هو إنسان ، وهي التي تثير فيه حب التساؤل أو حب الاستطلاع الذي يعتبر - فيما يتعلق بالفكر البدائي - أصل الميثولوجيا التي يمكن أن نطلق عليها بحق - كما يقول ستركان Strachan - اسم « الميثاقيرقا البدائية » (٩) .

ويعتبر مبدأ « العلية » من هذه الناحية من المبادئ الأساسية للفكر الإنساني . وقد حاول الرجل البدائي دائماً أن يبحث عن أصل الظواهر التي تحيط به وعلة وجودها وكيفية نشأتها ، أي أنه كان يرغب دائماً في التعرف على طبيعة الأشياء وأصولها . ومع التسليم مقدماً بأنه كان يقف في كثير من الأحيان عاجزاً أمام الظواهر الكونية وبأنه كان يجهل تماماً القوانين التي تحكم الكون - فإن ذلك يرجع في المحل الأول إلى عدم وجود المعرفة العلمية الدقيقة بالكون التي لم تتوفر إلا في مرحلة حضارية متقدمة جداً في حياة المجتمع البشري ككل ، كما أن ذلك لم يمنعه على أية حال من أن يجد جواباً لكل سؤال من الأسئلة الكثيرة التي كانت تفزو فكره والتي تدور حول أمور أصبحت فيما بعد موضع تساؤل الفلسفة والعلم . فإذا كان الرجل البدائي يفترق إلى المعلومات الصحيحة فقد كان له من الخيلة ما يكفي لأن يزوده بتفسيرات لظواهر الطبيعة وخلق الكون ونشوء الإنسان وظهوره ، ومن هنا جاءت عبارة جيفونز F. B. Jevons الشهيرة عن أن « العلم الحديث قد تطور وتمايز من أخطاء الرجل الهمجي الساذج » (١٠) . وإذا كان ستركان في مقاله الأنف الذكر (١١) يذهب إلى حد القول بأنه حين يحاول الرجل البدائي تفسير كيفية نشأة العالم أو الطريقة التي صنعت بها الدنيا فإن قواه التأملية والفكرية تقوده إلى كل أنواع الخطأ والخلط بين الأشياء بحيث تظهر نظرياته في آخر الأمر ضعيفة وأهنة وخيالية وفيها طفولة وفجاجة ، فالهم هنا هو أن الظواهر الكونية المختلفة أفلحت في أن تثير كثيراً من التساؤلات في ذهن الرجل البدائي وبخاصة فيما يتعلق بعلة هذه الظواهر ، وأن هذا كله أدى به إلى أن يفكر في عملية الخلق وأصل الكون وعلة وجوده ، حتى وأن كانت التفسيرات والتعميلات التي وصل إليها لا تتفق مع حقائق العلم الحديث .

(٨) من أهم هؤلاء العلماء الإنجليزي تشارد ويل رادين . وقد كتب الإنجليزي تشارد في الثلاثينات مقالة بمجلة كلية الآداب جامعة كامبريدج شرح فيها وجهة نظريه فيقول شرحاً جديداً ويصاغ فيها من آرائه وبين أن ما كان يقصده يعني بربل في الحقيقة هو غير ما توحي به التصريحات والألفاظ التي استخدمها في كتاباته . وقد أبدى يعني بربل موافقة على شرح الإنجليزي تشارد وقوله أنه في خطاب خاص أرسله اليونستر منذ سنوات قليلة فقط .

(٩) Strachan, J.; « Creation » in *Encyclopedia of Religion and Ethics* (James Hastings, ed), 1913, Edinburgh 1954, vol. IV.

(١٠) Jevons, F. B., *Introduction to the History of Religion*, London 1896, p. 9.

(١١) Strachan; op. cit., p. 227

وعلى الرغم من الاختلافات الشاسعة بين آراء البدائيين وأفكارهم وتصوراتهم عن الكون وأساليب التعبير عن هذه الأفكار والشعائر المتصلة بها فثمة درجة معينة من التشابه بين المبادئ التي تقوم عليها هذه الأفكار والتصورات على ما سبق ان ذكرنا . ويظهر هذا التشابه بوجهه خاص في المعتقدات المتعلقة بفكرة الخلق لدى الشعوب التي لدينا معلومات كافية عن موقفها من هذه المشكلة . والواقع ان معلوماتنا عن هذه النقطة بالذات غير وافية بالنسبة لعدد كبير جداً من القبائل والجماعات البدائية ، اما لأن العلماء الذين درسوا هذه المجتمعات لم يهتموا بالبحث عن آراء الناس هناك حول فكرة الخلق ، ولما لأن هؤلاء العلماء كانوا يعتقدون ان الشعوب البدائية لم ترق في تفكيرها الى المستوى الذي يسمح لها بالبحث عن أصل الكون ونشأته نظراً لأن هذا البحث يتطلب درجة معينة من القدرة على التجريد لا تتوافر في المستويات الدنيا من الحضارة الانسانية (١٢) . وساعد على ذلك كله ان أفكار كثير من هذه الشعوب وبخاصة الشعوب التي يضمها علماء الأنثروبولوجيا في أدنى مراحل التطور الفكري والاجتماعي - مثل قبائل استراليا وبعضها على الاقل - ليس لديها فكرة واضحة عن عملية الخلق ، بل ان كثيراً من الشعوب «البدائية» التي حققت درجة أعلى من التقدم ، مثل بعض قبائل افريقيا، ليس لديها سوى بعض أفكار قليلة مشتملة وغامضة من أصل الكون ونشأته ، وهي أفكار متناثرة بين عدد كبير من الاساطير ، التي لا تخلو هي ذاتها من كثير من اللبس والغموض وتمتلىء بالحدث عن الآلهة والأرواح والقوى السحرية التي تملأ اساطيرهم والتي ينجم عن افعالها وتصرفاتها كل ما في الكون من ظواهر .

ولعل أول وأهم عنصر مشترك بين تصورات البدائيين المختلفة المتنوعة من خلق الكون هو الاعتقاد - بشكل أو بآخر - في وجود كائن أسمى ، أو عدد من الكائنات العليا صلد الكون منها نتيجة لفعل إرادى هادف في الأغلب . وقد يتخذ هذا الكائن الأسمى صورة إله في بعض الأحيان كما هو الحال عند كثير من الهنود الحمر وعند بعض قبائل البانتو في افريقيا (١٣) ، أو شكل إحدى القوى الأساسية التي تلعب دوراً هاماً في حياة الناس والمجتمع كما هو الشأن لدى كثير من الشعوب النيلية مثل الدكا الذين درسهم جودفري لينهارث في كتابه الذي سبقت الإشارة اليه . ومع سمو هذا التصور الذي يقترب الى حد كبير من تصور الأدباء الأكثر رقياً لفكرة الخلق فان هناك اختلافات كبيرة وجديدة تفصل بين تصور البدائيين وتصورات الشعوب الأكثر تقدماً . فالفكرة البدائية من الموجود أو الكائن الأسمى لا ترقى الى مستوى فكرة الأدباء الوافية عن الله الخالق ، أو فكرة الفلاسفة من العلة الأولى أو المحرك الأول ، فالقوة الخالقة في المجتمعات البدائية - أياً كانت الصورة التي تظهر بها - ليست موجودة بذاتها وإنما جاءت الى الوجود من بعض القوى الأخرى الغامضة التي سبقت عليها في الوجود ، كما ان ظهور الخالق من هذه القوى الغامضة تم بطريقة غير واضحة وغير مفهومة حتى بالنسبة للبدائيين أنفسهم . ففي بيرو مثلاً نجد أن خالق الكون الذي يعرف باسم « كين » Com - جاء نتيجة لاتصال الشمس والقمر ، ويتصوره الناس كائناً خالياً من العظام . ويعتقدون انه هو الذي وزع البحار والصحارى والجبال والوديان تبعاً لرضاه أو غضبه على الناس في مختلف البقاع . بل الأكثر من ذلك ان « كين » لم يكن هو الخالق الوحيد وإنما جاء من بعده « خالقون » آخرون اتحدوا ايضاً مع الشمس والقمر ، وقد اسهم كل منهم بتصيب

(١٢) انظر في ذلك ما سبق ان قلناه من هذا الموضوع في التمهيد الذي صعدنا به هذا العدد .

(١٣) راجع في ذلك مقال الأستاذ روبرت لوي Robert Lowie من « خلق الكون » في العدد الرابع من دائرة معارف الدين والأخلاق (الترجع السابق ذكره) ، وكذلك الفصل الخاص بالكونولوجيا عند قبيلة أبا لويوا والذي كتبه جنتر فايجر في كتاب « عوالم افريقية » - الترجع السابق ذكره - المجلد رقم (٥)

معلوم في عملية الخلق وبخاصة خلق الشعوب والسلالات المختلفة (١٤) . ومثل هذه الأفكار توجد لدى كثير من الشعوب الأفريقية حتى تلك التي تعترف صراحة بوجود إله أعلى ينسبون إليه عملية خلق الكون . فجماعات الأبالونيا Abalunya التي تعتبر من أهم وأقوى قبائل الكافرونندو Kivirondo (من شعوب البانتو Bantu) يؤمنون بوجود إله أمسى يسمونه ويلي Weli أو نياسابا Nyasaba وأنه هو الذي خلق العالم والإنسان ، إلا أنهم لا يبرخون تماماً إذا ما كان هذا الإله الأمسى قد وجد بذاته أو أوجده قوة أخرى أو كان آخر أسبق عليه في الوجود . وعند هنود الأيروكواي Iroquois في أمريكا الشمالية يسود الاعتقاد بأن الإله الأثني الأولى التي انبسط منها جميع البشر سقطت من السماء ، مما قد يعني أن هذه الإلهة إنما خلقت من السماء التي وجدت قبلها على أية حال (١٥) . وواضح من هذه الأمثلة القليلة - وهناك كثير جداً من الأمثلة حول هذه النقطة بالذات لا نجد داعياً للذكرها - أن كثيراً من الشعوب البدائية تتصور خالق الكون قد تم خلقه هو نفسه من بعض الظواهر الكونية . ويبدو أن هذه خاصية أساسية في التفكير البدائي الذي يستطيع أن يجد علة لكل معلول ولكنه يصجز في الأغلب عن أن يتصور وجود موجودات بذاتها دون أن يكون لوجودها علة أو سبب معروف .

وكما يصعب على العقل البدائي تصور وجود خالق موجود بذاته يصعب عليه أيضاً تصور إمكان خلق الكون من لا شيء ، وإنما لا بد أن يكون الإله الخالق أو القوة الخائفة قد استعان بأحد العناصر الأساسية في عملية الخلق . ويختلف هذا العنصر أو الجوهر من مجتمع لآخر ، ولكن ليس بين تلك الشعوب البدائية من يتصور أنه في البدء كانت الكلمة ، وإنما كان في البدء دائماً الماء أو النور أو حتى السماء أو الأرض ومنها نشأت بقية الكائنات والموجودات . ولا يكاد يستثنى من ذلك سوى عدد قليل جداً من الشعوب المعروفة ، بل أن هذا الموقف ذاته نجده عند الشعوب التي وصلت إلى درجة عالية نسبياً من الحضارة مثل شعوب المايا Maya القديمة في أمريكا الجنوبية . فقد كان المايا يعتقدون أنه في البدء كانت السماء وكان الماء ، ولكن كل شيء بعد ذلك كان في حالة من السكون والركود والظلام إلى أن قام ثلاثة من الإلهة وهم جوشوماتل Gucumatz وتيبو Tepe وهوراكان Hurakan وقرروا خلق الأشياء فظهرت الدنيا بما فيها من جبال ووديان وأنهار ، على ما يقوله لوى Lowie . وقد اشتهرت هذه الإلهة الثلاثة مما في خلق المملكة النيباتية في أول الأمر ثم المملكة الحيوانية ، ولكنها لم تلبث أن وجدت النباتات والحيوانات عاجزة عن أن تؤدي فروض العبادة لخالقها نظراً لمعجزها من الكلام والنطق ، تحكمت عليها بالقتل لتكون طعاماً للإنسان الذي خلقته لهذه الغاية (١٦) .

وقد نجد بعض الأفكار الأكثر تطوراً وتفصيلاً لدى بعض الشعوب الأكثر تقدماً . ففي بولينيزيا مثلاً نجد أن « اللاهوت » الوطني بلغ درجة عالية من الازدهار بحيث توجد فيه سلسلة طويلة من الإلهة . « فقد خلق الكون نفسه من العمام باستخدام مبادئ الوجود وهي الضوء والنفس والفكر . ثم كانت أوائل الإلهة بعد ذلك : إله السماء (الأب) وإلهة الأرض (الأم) . ومن ابنهما ظهرت الإلهة الكبرى في الديانة البولينيزية وهي تين Tene إله الضوء والرجولة والغابة ، وتو Tu إله القوة والحق والحرب ، ورونجو Rongo إله السلام والوفرة والمطر والطبيعة الغريبة ، وتانجاروا Tangaroa الذي يتحكم في المحيطات » . والواقع أن السماء والأرض إبناء

Lowie, op. cit. (١٤)

(١٥) انظر مقال لويس سبنس Lewis Spence عن الكونولوجيا عند الهنود الحمر الشماليين في الجزء الرابع من دائرة المعارف الدين والأخلاق .

Lowie, op. cit. (١٦)

مقدسین آخرين ، الا ان الانسانية انحدرت من صلب (تين) الذى خلق زوجته بنفسه وسواها من تراب (وهذا هو السبب في ان المرأة مخلوق ارضي معتم وادنى منزلة من الرجل) . ومن هذه الالهة الاسلاف كان يتألف مجمع الالهة التي تؤمن بها كل شعوب بولينيزيا ، وان كانوا يضيفون اليها في بعض الجهات معبودات اخرى اقل شأنا وذلك بعد ان أصبحت ذرية هذه الالهة - وهي اسلاف البشرية العظام - آلهة ومعبودات في بعض جزر المجموعة البولينية (١٧) . وقد تكون هذه إحدى الحالات القليلة التي يعتقد فيها أحد الشعوب البدائية بأن الكون خلق نفسه ، وهي فكرة نادراً ما تصادفها عند هذه الشعوب حيث لا ينص مايسميه هاولو باللاهوت الوطني على وجود خالق . ومع ذلك فانه يجب أن نلاحظ في الوقت ذاته أن هذه الالهة ليست قديمة وإنما ظهرت في الوجود بعد خلق الكون . ولما كان اللاهوت الوطني عند البولينيزيين لا يعترف صراحة بوجود اله خالق يعتبر بمثابة المحرك الأول أو العلة الأولى لكل شيء كان لا بد من أن يعترف بوجود آلهة كثيرين ، لم يميز فيهم بين الالهة الكبار والالهة الثانويين ، بحيث يشرف كل اله منها على جانب محدد من الكون . ويقول وليام هاولو في ذلك : ان « كل الالهة هذه الالهة ، وغيرها في المجتمعات الأخرى ، كفيلا بأن يشرف على مظهر خاص من مظاهر الطبيعة والحياة . ففي آلهة متخصصة ... وبذلك أصبحت تلك الالهة تشخص مشاغل الناس المختلفة وبالتالي أصبحت رموزاً لتلك المشاغل (١٨) . بيد أن هذا ليس هو كل خصائص الالهة والأرواح ، فهي تمثل الديونة والقوة والانطلاق من كل قيود الجسد الفاني ، ومن هنا كانت ترمز الى الآمال والتطلعات الانسانية أيضاً ، وفي هذه الخاصية بالذات تشترك مع انقبوس البشرية التي تجتزع على أية حال ، بطريقة لا شعورية بالأرواح والالهة .

وأخيراً فان تصور البدائيين للخالق يختلف من تصور الشعوب الأكثر تقدماً في ان الخالق عندهم كثيراً ما لا يحتل أهم مركز في النسق الديني ، بل انهم كثيراً ما لا يتوجهون اليه بالمعبادة . فثمة اذن نوع من الفصل والتمييز لدى كثير من الشعوب البدائية بين الخالق والمعبود . فقبائل الباكونجو Bakongo الذين يعيشون في أواسط افريقية مثلاً « يقتضون أشياء كثيرة جداً من نزامبي مبونجو Nzambi Mpungu ، وهو الكائن الاسمي الذي خلق العالم وسن القوانين ، والذي هو خير كله ، والذي يعاقب على فعل الشر كالحدث باليمين وقول الزور والزنى وعدم احترام الوالدين ، ولكنهم مع ذلك لا يعرفون شكله ولا يعبودونه لأنهم يعتقدون عبادة الاسلاف » (١٩) . وهذا معناه ان الشعوب البدائية قد تعبد كائنات اخرى او قوى اخرى خلقها ذلك الخالق غير المعبود كما انه يدل في الوقت ذاته على غموض فكرة الخلق والدور الذي تلعبه القوى الخالقة في حياة الانسان والمجتمع .

والظاهر ان الغالبية العظمى من الشعوب البدائية تعتقد ان خلق الكون استغرق فترة من الزمن وتم على مراحل عديدة وان اختلفت الروايات والأساطير - حتى في المجتمع الواحد -

(١٧) راجع في ذلك ترجمتنا لكتاب : « وليام هاولو » ، « ما وراء التفرقة » ، مطبعة لاهية مصر ، القاهرة ١٩٦٥ ، صفحة ٢٢٢ .

(١٨) المرجع السابق ذكره ، صفحة ٢٢٤ .

(١٩) المرجع نفسه ، صفحة ٣٣١ .

حول طول تلك الفترة وترتيب المراحل ، وإن كانت هناك أيضا في الوقت ذاته روايات وأساطير أخرى عن أن الكون كله إنما خلق دفعة واحدة في يوم واحد أو حتى في مثل لح البرق . والأساطير حول مراحل خلق الكون كثيرة ومتعددة . وقد يكفي أن نمرض هنا لإحداها كمثال لتصوّر البدائيين لهذه العملية .

والأسطورة التي نختارها هنا هي واحدة من أساطير الخلق الثمانية بين قبائل البانتو كافيرونندو Bantu Kavirondo وبخاصة عند جماعات الأبالوونجا الذين مسبقا الإشارة إليهم . تقول الأسطورة : لقد خلق الله العالم . ولكن قبل أن يفعل ذلك خلق السماء لتكون مأوى له يقيم فيه . ولكيلا تسقط السماء فخلق الله السماء وحده وبدون مساعدة أو عون من أحد . ثم خلق في السماء اثنين من « الأعوان » أو « المساعدين » ليقيموا معه في السماء ويساعداه في عمله ، ومع ذلك فقد ظلت المادة التي صنعت منها السماء سرا مغلقة على البشر . وثرين الله بعد ذلك السماء بالقمير ، وكان القمر في أول الأمر أكثر ضوفاً وأشد سطوعاً وأكبر حجماً من الشمس التي كانت هي « الأخ » الأصفر للقمر (٢٠) . ولم تقنع الشمس بنصيبها ولم ترض بمكانها من القمر فنشب الصراع بين الأخوين وصرعت الشمس أخاها الأكبر ومرغته في الطين . ولم يحاول القمر أن يثأر لنفسه واستكان له زميته على أيدي أخيه الصغير ، بل أنه كان من الغباء بحيث طلب منه الرحمة ، فعلم الإله الخالق بأن يكون للشمس الحظ الأوفر من الحجم والضوء وأن تضئ أثناء النهار للملوك والزعماء وجميع البشر بينما يضيء القمر - الذي خبا نوره - بالليل للصوف وقطاع الطرق والسحرة وبقية الكائنات الأخرى . ثم خلق الله الغمام بعد الشمس والقمر ، ثم خلق النجوم وبقية ما في السماء من مطر ورعد وبرق ، وأصبح المطر هو مصدر كل ماء على سطح الأرض . وأراد الله أن يخلق مكاناً لكي يعمل فيه مساعده وكل ما خلق في السماء فخلق الأرض ، وفي ذلك أيضاً طريقة مريبة وغير معروفة للبشر ، ثم أرسى على الأرض الجبال وأقام الوديان ، وتساءل الإله : لم تضئ الشمس إذن ؟ وبذلك خلق الإنسان . وكان أول إنسان رجلاً ، ولكن لما كان الرجل قد خلق لكي يرى ويتكلم فقد خلق الله له امرأة ليأمرها ويحكمها ، ثم أنزل عليهما المطر ليشربا منه . وملا الماء المنهمر من السماء الوديان والمنخفضات الواسعة فأصبحت بحاراً وأنهاراً وبحيرات . ومن هذا الماء خلق الله النبات ، ثم خلق الحيوانات والطيور لكي تأكل من هذه النباتات ولكي تمشي في الماء أو على سطح الأرض . ولم يكن الرجل يصرف أمركه في باديء الأمر ، فلما « عرفها » حملت منه وأنجبت . وتزوج الأخوة والأخوات وأنجبوا وبذلك عمرت الأرض . وقد تم خلق العالم كله في ستة أيام ، ثم استراح الله في اليوم السابع لأنه كان يوم نفس وشؤم (٢١) .

(٢٠) الشمس في لغة البانتو مذكري كالقمر نعاما .

(٢١) Wagner, op. cit., pp. 28 — 30 . ومن الأمثلة على ذلك أيضاً ما نجده عند هنود الإيروكواي Iroquois في أساطيرهم الذين يرون أن السماء كانت موجودة قبل البدء ولم تكن هناك أرض ، وحين سبغت البهجة الأولى من السماء على ما ذكرنا ظهرت الأرض فجأة وهي تلوذ تحت قدميها ، وأخذت الأرض تكبر شيئاً فشيئاً حتى تكونت بلاد الإيروكواي . انظر في ذلك مقال لويس سينس في دائرة معارف الدين والأخلاق . الرجوع السابق ذكره (المجلد الخامس ، ١٥)

وتأثير قصة الخلق والتكوين المسيحية واضيف في هذه الأسطورة وان كان من الصعب على ما ذكرنا التمييز بشكل قاطع ونهائي بين الأصل والدخيل في الأسطورة ، ويصرف النظر عن مدى عمق التأثيرات المسيحية هنا فان فكرة المراحل في الخلق ظاهرة شائعة في كل القصص والأساطير المتعلقة بخلق الكون . بل ان فكرة المراحل كثيرا ما تظهر في الأساطير البدائية التي تتناول خلق جانب واحد محدد من الكون . مثال ذلك ما نجده عند المايا من ان الانسان ذاته لم يخلق دفعة واحدة وعلى الصورة البشرية المعروفة بل تم ذلك على مراحل عديدة مختلفة ، وان الخالق كان يستخدم في كل مرحلة عناصر ومبادئ مختلفة . اذ كان يكتشف في كل مرة وجود بعض النقص والعيب في خلق الانسان وتكوينه وقدراته وملكوته ، وهو نقص ناشىء عن طبيعة المواد والعناصر المستخلصة في خلقه . واستمرت هذه « التجارب » فترة طويلة من الزمن حتى أمكن للآلهة ان تصل في آخر الامر الى صنع الانسان في صورته المعروفة الحالية (٣٣) .

وواضح من هذا كله ان معظم أفكار البدائيين عن خلق الكون ونشأته بعيدة تماما عن الفلسفة وعن التفكير الفلسفي بالمعنى الدقيق للكلمة ، وهذا لا يتعارض مع ما قيل من الفلسفة البدائية في بداية هذه الدراسة كما ان هذه الأفكار والتصورات اقرب في طبيعتها الى الفولكلور ، ليس فقط لخلوها من الاراء والنظرات الفلسفية المجردة بل وايضا لاعتمادها في الحل الأول على أسلوب التعبير الميثولوجي الذي لا يستند الى الحقائق العلمية المؤكدة . وهذا امر طبيعي ومفهوم نظرا للمستوى الثقافي الذي وقفت عنده هذه الشعوب . والواقع ان العالم الذي يتحرك فيه الرجل البدائي هو في عوومه عالم سحر وشعوذة واساطير وخرافات كماله ملء بالارواح والاشباح والقوى الروحية الخفية التي يستعين بها في محاولته فهم اسرار الكون وتفسير الظواهر الكونية المختلفة . وهذا ينقلنا الى الكلام من تصورات البدائيين للكون وللظواهر الكونية والطريقة التي تعمل بها هذه الظواهر .

(٢)

تشمل « اساطير الطبيعة » الجانب الأكبر مما يمكن تسميته على سبيل المجاز بالتراث الثقافي البدائي ، على أساس ان الثقافة - في رأى الأنثروبولوجيين - هي حسب تعريف تايلور « ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعرف وكل القدرات والمعادن الأخرى » (٣٤) التي تسود في مجتمع من المجتمعات . والقصد بـ « اساطير الطبيعة » الاساطير التي تدور حول انظواهر الطبيعة المختلفة وبخاصة تلك الظواهر التي تؤثر بشكل مباشر في حياة الناس هناك .

Lowie, op. cit (٣٢)

Tylor, E. B., *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, (٣٣)*
Philosophy, Religion, Language, Art and Customs, London 1913, vol. I

ويعتبر هذا التعريف للثقافة أبسط تعريف في الكتابات الأنثروبولوجية . وقد وضعت عدة مئات من التعريفات للكلمة عبر عوالم ثقافات مختلفة ولكنها جميعا لا تخرج عن ذلك التعريف البسيط الذي وضعه تايلور منذ حوالي قرن .

وربما كان أهم مبدأ يمكن في ضوءه فهم نظرية البدائيين إلى الكون هو ما أطلق عليه تاييلور اصطلاح « أنيمييزم » Animism (٢٤) أي حيوية الطبيعة، على اعتبار أن الرجل البدائي يعتقد في تقمص الأرواح كل قوى الطبيعة ومظاهر الكون المختلفة إلى حد أنه يتصور هذه الظواهر والقوى المختلفة كما لو كانت كائنات مشخصة لها ذاتيتها وكيانها الفردي . فكل ما في الكون من شمس وأقمار وأتار ورياح ومطر ووديان وزلازل وبراكين وما إليها تعتبر عنده كائنات حية كالإنسان تماما ، لأن الأرواح والنفوس تملأ في نظره كل شيء أولا تسكن في كل شيء بما في ذلك الأشياء التي نعتبرها نحن أجساما جامدة . ومن هنا فإن هذه النفوس والأرواح تمنح جميع خصائصها ومقوماتها الذاتية لتلك الأشياء المادية .

والأمثلة التي يمكن الاستشهاد بها على ذلك كثيرة وتمتلئ بها كتب الأنثروبولوجيا وبخاصة كتب الأنثروبولوجيين الأوائل . فقبائل الكوكي Kukis مثلا التي تعيش في جنوب آسيا يعتبرون الأشياء الجامدة كائنات حية عاقلة إلى درجة أنهم يطبقون عليها قانون الثار . فإذا أقرس نمر مثلا أحد رجالهم فاتهم لن يهدأ لهم بال حتى يأخذوا بثأره ويقتلوا نمرًا في مقابله وأكلوا لحمه . وإذا سقطت شجرة على رجل فقتلته فاتهم يقطعون تلك الشجرة إلى أجزاء صغيرة ويحترقونها في جميع الاتجاه . والرجل عند سكان البرازيل الأصليين يتهال بالفرب والعص على الحجر الذي تعثر به أو السهم الذي جرح يده وهكذا . وهذا معناه أن الرجل البدائي يمزو إلى الظواهر الكونية المختلفة نفس القدرات والنوازع والانفعالات الموجودة عند الإنسان ، بل أنه يتصور العلاقة بين هذه الكائنات على نمط العلاقات القائمة بين البشر أنفسهم . فالكواكب والأجرام السماوية تتزواج وتنجب أطفالا ، بل أنه يحاول أن يحدد جنسها ويرسم العلاقات القائمة بينها على هذا الأساس كما يبدو بوجه خاص في نظره إلى الصلاقة بين الأرض والسما أو بين الشمس والقمر . والواقع أن عددا من علماء الأنثروبولوجيا والفولكلور حاولوا أن يتكشفا نمط العلاقات الاجتماعية الواقعية في العلاقات القائمة بين الأرواح والآلهة بوجه خاص على ما نجد في كتاب « عوالم الفريجية » الذي سبقت الإشارة إليه .

(٢٤) كان تاييلور هو أول من استخدم كلمة « أنيمييزم » ليعبر بها نظرية الإنسان إلى كل مظاهر الطبيعة حوله على أنها مليئة بالحيوية الشخصية ، وكان ذلك في ملال قصير كتبه لمجلة *Forthnightly Review* عام ١٨٦٦ بعنوان « الدين عند الهنود » *The Religion of the Savages* . ومع أن موضوع الأنيمييزم لم يعالج بطريقة مستوفاة وبشكل جدي إلا في كتاب « الثقافة البدائية » الذي ظهرت طبعته الأولى بمثل ذلك بمقدمة أعوام (١٨٧١) حيث يخصص تاييلور لمقدمة فصول كاملة تكاد تغطي نصف الكتاب القصير ، فإن اسمها الثقافي وعناصرها الجوهرية كانت قد وضعت بوصفها في ذلك الحال القصير . وقد أدرك اسم تاييلور منذ ذلك الحين بكلمة « أنيمييزم » . وقد اقترح تاييلور استخدام هذه الكلمة التي شاعت شيوعا كبيرا في الكتابات الأنثروبولوجية للتخلص من بعض المسائل والنواق التي كانت تصادف الباحثين في الأديان البدائية نتيجة لاستعمال كلمتين أخريين هما : « Spiritualism » أي الروحية أو « اللهب الروحي » و « Fetichism » أي « الفتيشية » أو عبادة البهائم . وقد كانت كلمة « Spiritualism » تعني في الأصل الاعتقاد العلم في وجود الكائنات الروحية وأنها تملأ كل شيء في الحياة فهي بهذه النهاية تشبه تماما كلمة أنيمييزم ولكنها لم تلبث أن استُخدمت استخداما آخر لتعرف بها من معانها الأصلية فأصبحت تطلق على أحد المذاهب الحديثة التي تنعت بعض الأفكار الروحية المتخرفة . أما كلمة « فتيشية » فقد استُخدمت في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر لوصف الأديان البدائية التي تقوم على الاعتقاد أن الأجسام الطبيعية كلها أجسام حية وأن اختلاف نصيبها من الحياة . أما الأنيمييزم فهي شيء أكبر وأبعد من مجرد الاعتقاد في الحياة الحية أو حيوية المادة فالرجل البدائي - تماما لنظره الأنيمييزم - يعتقد أن مظاهر الطبيعة تجمع إلى جانب الحياة المألوفة التمتع بكيان خاص أو شخصية معينة ذاتية كما هو الحال تماما بالنسبة للبشر الحي . ومن هنا كان تاييلور يصر دائما على تعريف الأنيمييزم بأنها التزعم لأسباب « الحياة الشخصية » على كل مظاهر الطبيعة . انظر في ذلك كتابنا : « تاييلور » - مجموعة نوابغ الفكر الغربي - دار المعارف القاهرة ١٩٥٨ ، صفحات ١٣٢ وما بعدها .

وتمثل المبدأ الحيوي بأجلى مظاهره في الآراء والأفكار والأساطير التي تدور حول ما يسمى بالمجموعة الكونية الكبرى ، أي المجموعة التي تضم الشمس والقمر والنجوم . فمعظم الشعوب البدائية يقابلون بين الشمس والقمر على أساس اختلاف الجنس كما ذكرنا منذ قليل ، وأن كانوا يختلفون فيما بينهم على أي التكوين هو الذكر وكذلك على طبيعة العلاقة بين هذه الكواكب وهل هي علاقة بين زوجين أو بين أخوين وهكذا . ومن الطريف أن نذكر أنه عند قبائل الهنود الأليوتكان أسطورة تقول أن الشمس هي الزوج والقمر هو الزوجة وأنهما اتجبا ابناً يتبادلان تربيته ورعايته . وحين يحتضن الأب (الشمس) ذلك الابن تحتجب الشمس عنا ويحدث بذلك كسوف الشمس بينما يحدث خسوف القمر حين تحتضن الأم (القمر) ابنها . ويعتقد بعض الهنود الحمر في كندا أن الشمس والقمر أخوان . وتوجد عندهم أسطورة قمن اثنين من الهنود أمكنتهما القفر إلى السماء فوجدنا نفسيهما فوق أرض لطيفة يضيئها القمر بنوره الفضي . ولم يلبث القمر أن أقبل عليهما من وراء التلال في شكل امرأة متقدمة في العمر ولكن ذات وجه أبيض لطيف ، فتكلمت إليهما في رقة ولطف وصحبتهما إلى أخيهما (الشمس) الذي أحلهما معه في رحلته اليومية ثم أوصلهما أخيراً إلى أرض القبيلة . ومنذ قبائل الإنكا Inca في بيرو أسطورة تقول : إن الشمس والقمر كانا في الأصل أخوين (أخا وأختا) ثم تزوجا ، ويرون في ذلك سبباً كافياً لنشأة عادة زواج الرجل بأخته التي تشيع عندهم . ولا يعني هذا أن تصورات البدائيين عن العلاقة بين الشمس والقمر هي دائماً علاقات دم أو علاقات جنسية . فالطابع الجنسي لا يصح هذه العلاقات في كل الأحوال . ولكن مهما اختلفت طبيعة هذه العلاقات فانها تشبه العلاقات بين البشر إلى حد كبير جداً . وهذا نفسه يصدق على بقية النجوم والكوكب بل وعلى كل الظواهر الكونية بل وأيضاً مظاهر الطبيعة بالمعنى الواسع للكلمتين سخور وآبار وبراكين وشياطين ومساقط ماء ورعد ويرق وما إلى ذلك . ولولا تقمص الأرواح في تلك الموجودات والكائنات والظواهر المختلفة لما استطاعت أن (تسلك) بنفس الطريقة التي يسلك بها الإنسان ، حسب ما يتوهم الرجل البدائي (٢٥) .

فكان هناك إذن نوعاً من المماثلة الواضحة بين الإنسان وسلوكه وبقية الأشياء التي تعمر هذا الكون بطريقة (عملها) أو (سلوكها) كما يجب بعض الأنثروبولوجيين أن يصفوا حركة هذه الأشياء . ولقد انتبه تايلور بالذات وهو أهم من درس الناحية الحيوية في الفكر البدائي - إلى هذه المسألة ، ويقول في ذلك : « لو أننا استمررنا الميثولوجيا من وجهة نظر أوسع لرأينا أن التطور الحيوي ينطوي تحت تعميم أكثر منه شمولاً . فتفسير أحداث الطبيعة وتفسيرها على أنها ناتجة من تمتع هذه الطبيعة بحياة شبيهة بحياة الإنسان الماثل الذي يرقب هذه الطبيعة ذاتها ليس إلا جزءاً من عملية ذهنية أعم وأوسع ، وأهمى بها تلك النظرية الكبرى ، نظرية المماثلة التي أفادتنا كثيراً في فهم

(٢٥) انظر كتابنا من « تيلور » المراجع السابق ذكره صفاة ١١ وما بعدها . والواقع أن هذه التلمزة ليست مقصورة على البدائيين وإنما توجد أيضاً عند كثير من الشعوب ذات الحضارات القديمة من أمثال الهند والصين ، مما يدل - في رأي العلماء الأوائل على الأقل - على أن هذه التلمزة الحيوية منتشرة عالمياً وليست مسألة خاصة بمرحلة معينة من مراحل التطور الإنساني ، وإن كانت تصف بتقدم الحضارات والجمع أو تتخذ اشكالا وصورياً أكثر تعقيداً . وللاول بعض بقايا ومسلطات هذه التلمزة واضحة في المجتمعات الحديثة تظهر في بعض الكوافل التي تشمل فيها الأشياء الجامدة كما لو كانت حية مثلاً . فالرجل الأوديبي حين يفسق بشيئ ما مثلاً فإنه يلقى به إلى الأرض أو يركله بقدمه من القديس . ويسجل لنا الفولكلور الأدبي الحديث الكثير من هذه المواقف والتصرفات . ففي ألمانيا مثلاً ، حين يموت رئيس العائلة كان أهل البيت يلقون خبر الوفاة إلى كل خلابة النحل في المدينة وإلى كل الحيوانات والكائنات في الطبيعة . بل أنهم كانوا يمسحون غرانات العنكبوت في الخزن ويبرزون كل الأدوات وقطع الأثاث في البيت لكي يمسح كلها بموت رب الأسرة . ويمكن للتاريخ أن يجد أمثلة عديدة لذلك في :

العالم المحيط بنا . وعلى الرغم من أن العلم الدقيق لم يعد يركن الآن تماما إلى الماثلاث أو يعتمد عليها اعتمادا كليا نظرا للنتائج المخاطئة التي قد تؤدي إليها ، إلا أننا لا زلنا نعتبرها في هذا المقام وسيلة أساسية للكشف والتوضيح . . . فالماثلاث التي يعتبرها الرجل الحديث مجرد أوهام وخيالات كانت تعتبر حقائق واقعية في نظر الإنسان القديم » (٢٦) . فالرجل البدائي يستطيع أن يرى حقا السنة النار وهي ثلثهم جسم القرين الذي يقدمه للالهة ، كما أنه يشعر بالتأكيد بأن هناك في جوفه حيوانا حقيقيا يعوى من الجوع ، ويسمع في الرمد صوت عربة اله السماء وهكذا . وليست هذه كلها بالنسبة له صورا شعيرية كما هي بالنسبة لنا ولكنها وقائع وحقائق في نظره . ولم تكن للرجل البدائي بعد كل شيء أية حاجة في أن يتعلم تلك التشبيهات القوية التي تعلمها نحن في مدارسنا الحديثة (٢٧) .

ولسنا بحاجة إلى أن نتتبع القصص الخرافية والأساطير التي تدور حول كل مظهر من مظاهر الطبيعة أو كل ظاهرة من الظواهر الكونية أو حول الأجرام والكواكب والأجسام السماوية المختلفة لأن ذلك يقربنا من طبيعته إلى الدراسات الفلكلورية ، كما أن كتب الفولكلور والأساطير ذاتها زاخرة بمثل هذه القصص . والذي يهمنا هنا هو إقرار المبدأ العام الذي يكمن وراء نظرة البدائيين إلى الكون وقترنهم عن طبيعة هذا الكون ونعني به المبدأ الحيوي أو الأنيميزم ، على اعتبار أن هذا المبدأ وما ترب عليه من اعتقادات هو الذي يرسم العلاقات بين الإنسان والجميع البدائيين من جهة والكون ككل من جهة أخرى ، أي أنه يعدد موقف البدائيين من الكون على ما سنرى بعد قليل .

ولكن تبقى بعد ذلك مسألة هامة تتصل بهذا الموضوع اتصالا وثيقا كما تتصل بفكرة البدائيين عن الخلق ، وهي الفكرة التي سبقت معالجتها . ولقد رأينا أن نرجى الحديث عن هذه المسألة إلى هذا الموضوع من الدراسة نظرا لأنها تلقى مزيدا من الضوء على طبيعة الكون — وليس فقط على طبيعة عملية الخلق — كما يتصورها الرجل البدائي .

فلقد سبق أن رأينا أن الكون لم يخلق هيئا وبغير هدف ، وإنما كانت وراء ذلك إرادة هادفة . وقد ظهر من الأساطير القليلة التي تمثلنا بها والتي تدور بوجه خاص حول مراحل ذلك الخلق أن الإنسان كان هو الناية والهدف من الخلق . فالإنسان — كما يقول الدوجون Dogon في غرب إفريقيا — هو مركز الكون ، أو بحسب تعبيرهم « بلرة » الكون ، وأنه تم تصويره منذ البداية في « البلرة » الأصلية التي نشأ عنها الكون كله ، فهو يجمع بذلك كل خصائص ومقومات الكون بأسره . (٢٨) ولم يخلق الله الكون والإنسان ويتركهما لشأنهما وإنما خلق أيضا إلى جانبهما نظاما أو تريبا منهجيا لكي يسلم الإنسان في حياته ويمكّنه من أن يعيش في هذا العالم في أمن وهدوء . وهكذا منح الله الرجل امرأة لكي ينشأ الجنس البشري ويتكاثر على ما يقول الأبالويا Abaluyia ، ومنحه الهواء لكي يتنفس ، ومنحه الشمس لكي تسطع عليه بالنهار والقمر لكي يضيء له ظلمة الليل ، ومنحه الماء

(٢٦) انظر « تايلور » — مجموعة نواحي الفكر الغربي . الرجل السابق ذكره صفحة ١١٦ . راجع أيضا :

Taylor, op. cit., pp. 296— ٩٧

(٢٧) كتاب « تايلور » صفحة ١١٧ .

(٢٨) Griau, Mareool and Dieterlen, Germaine; «The Dogon of the French Sudan» in Forde(ed); op. cit., p. 87; Dieterlen, G., «Les Correspondances Cosmo — Biologiques chez Les Soudanais», Journal de Psychologie Normale et Pathologique, Juillet — Septembre 1930

لكي يشرب ، كما منحه النباتات والحيوانات لكسب طعام عليها (٣٦) ، والنظام في الكون خير ولداً. صدر من الإله الخالق : «كل ما يؤدي الى الاخلال بهذا النظام الكوني أو النظام الطبيعي شر ولداً فالباطل». عند غالبية الشعوب البدائية أنه لم يصدر عن الله واقعاً لابد أن يصدر عن قوى أخرى أو كائنات أخرى متناولة . فالله الخالق لا يمكن أن يخلق ما هو متعارض في وجوده مع النظام الطبيعي (٣٧) الذي وجد ليبقى . صحيح أن الإله الخالق كثيراً ما يتدخل في شؤون الناس والمجتمع فيصيب البعض بالمرض أو غير ذلك ولكن هذا التدخل يتم في العادة لتوقيع العقوبة أو الجزاء على بعض الأشخاص الذين يخرجون على المألوف والمعتاد في المجتمع . وهذا لا يتناقض مع طبيعة نظام الكون وطبائع الأشياء لأنه إنما يحدث للمحافظة على النظام ذاته . وصحيح أيضاً أنه كثيراً ما تقع المعجزات التي تعتبر خروجاً على المألوف أو على النظام الطبيعي وعلى نظام الكون . ولكن هتذه المعجزات إنما تصدر من إله الخالق نفسه ، ورغم ما فيها من خروج على النظام فإنها دليل في الوقت ذاته على أن الخالق يظل مسيطراً على الأشياء ويضعها لأرادته (٣٨) .

والنظام الطبيعي للكون دليل على استقراره وثباته ولذا كان لابد من المحافظة عليه. يشتمل الوسائل ، ويذهب هنود وينباجو Winnebago الى أن هذا النظام إنما نشأ من التقدير على الاستمرار في الوجود وذلك بعد أن استقرت الدنيا على حالتها الراهنة . ففي الأصل لم يكن لأي كائن عضوي ، أو حتى أي شيء مادي ، في هذا الوجود صورة دائمة أو شكل ثابت يعرف به . وإنما كانت الأشياء جميعاً في حالة مهمة لأشكالها ولا صورة وكانت تتغير وتحول حسب رغبتها وبما لأرادتها . الخاصة بحيث تتخذ الصورة التي تريدها سواء كانت صورة آدمية أو حيوانية أو حتى روحية ، الى ان جاء وقت في تاريخ الإنسانية قررت فيه الكائنات المضوية أن تكرر كل قواها وأمكاناتها على التغير لشيء واحد : وهو أن تغير ذاتها بسرعة واحدة وإلى الأبد بحيث لا يطرأ عليها أي تغير بعد ذلك على الإطلاق . ومنذ ذلك الحين احتفظ كل ما في الكون بشكله وصورته التي نبهده عليها الآن ، وان كانت هناك حالات استثنائية ومؤقتة يُسمح فيها الأديميون على شكل حيوانات ، فالرغبة الذاتية في الاستقرار والاحتفاظ بالشكل والصورة وبالتالي بالشخصية الذاتية الدائمة ، هي أساس النظام الطبيعي في هذا الكون بعامته وبين الكائنات المضوية بخاصة . وثمة فكرة أخرى قد

(٢٩) Wagner, op. cit., p. 43

(٣٠) تشبه فكرة الخلق والشر في المجتمع البدائي كثيراً من التفكير وتختلف فيها آراء البديانيين أنفسهم وبخاصة فيما يتعلق بطبق الشر ، أو وجوده على أي حال ، في المجتمع . ولذهب قبائل البانتو في ذلك الى حد القول بغسرة التعديل بين نوعين من « الله » : الله الأبيض أو الخالق والله الأسود الشرير . وهو الله مستقل تماماً عن إله الخالق ولا يتعاون معه ، حسب ما يقولون . ومع أن قوة الإله الأسود أقل بكثير من قوة الإله الأبيض وقدرته أقل كثيراً ما يتدخل لإفساد عمله وبإتالي الحال الأدنى والفرير بالنظام الكامل الذي خلقه الخالق . ومن هنا كان الناس يقومون بداء الصلوات ويضجون الاسميات والقرابين لألهم الخالق حتى يُبعد عنهم شر الإله الأسود وأذاه . وتذهب جماعات أخرى في إفريقيا أيضاً الى القول بأن الشر ، وبخاصة الموت الذي يعتبر من أكبر الشرور التي تتعرض لها حياة الإنسان وبالتالي حياة المجتمع ، إنما ظهر نتيجة لبعض الملئط التي حلت بالإنسان لتصرفاته المخطئة وللألام التي يربكها . وترفض بعض القبائل فكرة وجود إله آخر متناوب لإله الخالق ، وتذهب لفنسيها لوجود الشر الى أن إله نوعاً من التتالي في السلم تمثل في وجود قوى الخير وقوى الشر جنباً الى جنب . فكل ما يفرق النظام الطبيعي أو المادي المألوف للأشياء ، سواء في العالم الطبيعي أو في الحياة الاجتماعية ، يعتبر مظهرًا للقوى الشريرة وبذلك يعتبر شرًا وخطراً على المجتمع . ويصل بهم ذلك الى حد أنهم يعتبرون التشويهن شرًا وخطراً لأن التشويه خروج على المألوف والشيء نفسه يصدق على الشخص الذي يسلك بطريقة تتناقض مع القواعد العامة لقبولة في المجتمع : القوم - Ibid, p. 44

Maquet, J.J.; «The Kingdom of Ruanda», in Forde, (ed); op. cit., p. 167

(٣١)

تكون أكثر تقفعا من تفسير الوينباجو على الرغم من أنها تشيع لدى المأثوري Maori الذين يعتبرون من أدنى الشعوب البدائية وأقلها حظا من الحضارة. فهم يزعمون أن عناصر الخير والشر توجد في كل الموجودات والكائنات ، ولذا كان من الضروري لهذه الكائنات ذاتها أن تعمل لكي تسيطر على هذه العناصر وتتحكم فيها حتى تحافظ على كيانها وحتى تستمر هي ذاتها في الوجود فلا تندثر أو تحول نتيجة للصراع بين هذه العناصر . ولكي يتم ذلك أقام المأثوري عددا كبيرا من الأرواح الحارسة ، وهي كائنات فائقة الطبيعة مهمتها الإشراف على كل مافي الكون من أعمال وأفعال بحيث ترد كل شيء وكل كائن إلى العمل أو النشاط الذي يتلاءم وطبيعته فلا يطفى جانب على آخر . فالنظام الطبيعي يتمثل إذن في الاستقرار والتوازن القائم بين العالم بين الظواهر الكونية وعناصر الكون المختلفة : بين البشر والحيوانات وبقية الكائنات العضوية ، بين عالم المادة وعالم الروح ، بين عالم الأحياء وعالم الموتي وهكذا .

وتنقسم هذه الأرواح الحارسة إلى عدة فئات تتقاسم فيما بينها الإشراف على كل مافي الكون بحيث يشرف بعضها على تصرفات الآلهة والأرباب ذاتها ، ويشرف البعض الآخر على الوحدة والسلام داخل المجتمع ، ويتولى فريق ثالث مهمة الإشراف على المكان الذي تتجمع فيه أرواح الموتي والأسلاف ، بينما تشرف فئة أخرى على الأجسام السماوية حتى تظل معلقة في مكانها ، أو على اتجاه الرياح وعلى المطر والغمام والبرق والرعد حتى لا يفلت زمامها فتفرق « أمنا الأرض » نتيجة لسوء سلوكها (٣٢) .

وهذا كله معناه أن النظام الطبيعي السائد في الكون إنما يقوم من أجل الإنسان نفسه ، كما أنه يرتبط بحياة الإنسان ونشاطه . بل أن بعض القبائل مثل جماعات اللوئيدو Lovedu في الترنسفال بجنوب افريقيا يلجؤون إلى حد القول بأن ذلك النظام متعلق تماما بإرادة الإنسان وخاضع لسلطانه ومشيئته ، فأنه في ذلك شأن القرى والظواهر الكونية ذاتها ، وأن في استطاعة الإنسان أن يتحكم في ذلك النظام بطرق عديدة كالسحر أو استخدام بعض الأعشاب الطبية ذات المفعول الخاص ، أو من طريق الاستعانة بأرواح الأسلاف ، أو من طريق الملكة التي تتمتع عندهم ببعض قوى الإلهية أو غير ذلك من القوى السرية الغامضة (٣٣) . ولكن هذه مسائل تتعلق بموقف البدائيين من الكون وهو الموضوع الذي نعالجه في القسم التالي من هذه الدراسة .

(٤)

حين قلنا أن فكرة التميزم أو الاعتقاد في حيوية الطبيعة تصلح لأن تكون أساسا طبيا لفهم نظرة الإنسان البدائي إلى الكون وطبيعته وتفسير موقفه من ذلك الكون لم تكن نقصد من ذلك ما ذهب إليه بعض الأنثروبولوجيين من أن هذه الفكرة تعني عجز الرجل البدائي عن التمييز بين الأشياء والكائنات المختلفة الموجودة في الطبيعة وفي الكون ، أو أنه ينظر إلى العالم على أنه كتلة واحدة من الأشياء غير المتفاصلة وأنه لا يستطيع أن يميز بين ذاته هو والعالم الخارجي تمييزاً قاطعاً . ويقول آخر لم تكن نشأ من الرأي القائل بوجود ذلك النوع من المشاركة الغامضة المبهمة التي يسميها لوسيان ليفي بريل Participation mystique والتي يزعم أن الرجل البدائي تصورها قائمة بينه وبين العالم

Radin, P., *Primitive Man as Philosopher*, op. cit, pp. 250 — 51

(٢٢)

Krige, J.D. & E., «The Lovedu of Transvaal» in Forde (ed), op. cit., pp. 61 — 86

(٢٣)

الخارجي . فهذه كلها امور بعيدة عن ذهننا ، بل أيتها غريبة أيضا عن حقيقة الرجل البدائي وطبيعته . وقد ظهرت هذه النظرة التي تزعمها ليفي بربل والتي أثرت تأثيرا قويا في كتابات العلماء في أواخر القرن الماضي وحتى الثلاثينات من هذا القرن كنتيجة طبيعية لوجود بعض رواسب النزعة التطورية في التفسير ، وهي النزعة التي كانت تنكز على الرجل البدائي القدرة على التفكير المنطقي وتأني أن ترى أن الفرق بين الإنسان البدائي والإنسان المتحضر هو فارق في الدرجة فقط وليس فارقا في النوع ، وبذلك كانت تزعم أنه يعمل إلى أن يوحد بين ذاته والأشياء الخارجية مثلما يوحد الطفل بين ذاته واللعبة التي يلعب بها (٢٤) .

ومع الاعتراف بأن الرجل البدائي يتصور العالم الخارجي مليئا بالنفوس والارواح التي تتقمص كل شيء فإنه يشعر دائما بكيانه ووجوده المستقلين تماما عن الأشياء . بل أنه يقف في معظم الأحيان موقف التحدي من ذلك العالم الخارجي ومن الظواهر الكونية المختلفة . وعلى الرغم من إيمانه بوجود أرواح قوية وجبارة تسيطر هذه الظواهر الكونية والطبيعية فإنه يحاول دائما التغلب عليها وإخضاعها لشخصيته والتحكم فيها بما يتفق وصالحه الخاص . والواقع أن جانباً كبيراً من سلوك البدائيين لا يمكن فهمه وتفسيره إلا إذا نظرنا إليه من هذه الزاوية ، أي على أنه نوع من محاولة قهر العالم الخارجي واجباره على الاستجابة لأراداتهم . فالرجل البدائي - كما يقول وليام هاولز - « له القدرة على إدراك مكانه الخاصة من ذلك الكون وفهم حاجاته ورغائبه ، ولكنه في الوقت ذاته يدرك تماماً أن ذلك الكون . لا يستجيب بشكل منتظم لهذه الحاجات والرغائب ، كما أن هناك فجوات واسعة تضمن عليه أن يملأها بشكل ما إذا أراد أن يوفر لنفسه عيشة آمنة طيبة» (٢٥) . وإذا كان الرجل البدائي يتصور نفسه مركز العالم بشكل ما وأن الكون خلق من أجله أو أنه كان هو الهدف والغاية من عملية الخلق كلها على ما رأينا من الأساطير وقصص الخلق التي أشرنا إليها فإن هذا التصور ذاته يحدد الملامح بين الاثنين . ولقد رأينا أن النظام الطبيعي للكون يتمثل فيما يحقق صالح الإنسان ، وأن كل ما من شأنه إلحاق الأذى بالإنسان أو الإضرار بمصلحته يعتبر خروجاً على ذلك النظام الطبيعي ولذا يجب رده إلى الوضع المألوف . وإذا كانت الظواهر الطبيعية والكونية « تصرف » في كثير من الأحيان بطريقة تتعارض مع مصلحة الإنسان وغيره ، كما هو الحال في ثورة البراكين والزلازل وتفشى الأمراض والأوبئة وامتناع المطر من السقوط أو سقوطه بكثرة في أوقات غير ملائمة ، فإنه يحق للإنسان أن يرد على هذه الظواهر بكل قوته ليدفع عن نفسه شرها . فافعال الطبيعة أفعال إرادية نظراً لأن الطبيعة والكون وكل ظواهرهما تتمتع بوجود نفوس وأرواح وبالتالي تكون لها القدرة على اختيار الطريق الذي تسلكه ، فإذا خرجت على النظام الطبيعي فإن من حق الإنسان أن يتصرفاً بما يحقق العودة إلى ذلك النظام والمحافظة عليه . وعلى الرغم من كل ما يقوله بول رادين عن رجل العمل والفكر في المجتمع البدائي وعن التفارق بين الاثنين ، فإن العلاقة بين الإنسان البدائي وعموماً والكون علاقة عملية تهدف إلى الاستفادة من الكون وظواهره ومظاهر الطبيعة إلى أبعد حد ممكن وبمختلف الوسائل والأساليب . فليس المهم عند البدائي هو تحليل الواقع بقدر ما هو توجيه ذلك الواقع لما فيه خيره وصالحه كما يقول رادين نفسه (٢٦) .

(٢٤) على الرغم من أن هذا النوع من المشاركة يظهر في كل كتابات ليفي بربل وكثير من أتباعه فإن العمل مصدر يمكن الرجوع إليه لفهم هذه النظرة بوضوح هو كتاب ليفي بربل المسمى :

Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures

(٢٥) وليام هاولز : « ما وراء التاريخ » ، الترجمة السليمانية ، صفحة ٢٢٩

Radin, op. cit., p. 246

(٢٦)

والبدايين وسائل كثيرة لتحقيق ذلك . والواقع ان الجانب الاكبر من الممارسات والعقوس الشعائرية التي تمارس في المجتمع البدائي والتي يطلق عليها الأنثروبولوجيون اسم السحر او الدين يهدف في المحل الاول الى تسهيل الحياة هناك وتمكين الناس من السيطرة على الظواهر الكونية ومظاهر الطبيعة او على الأقل . تنسيق العلاقات بين الانسان والكون بما يتفق آخر الامر وصالح الناس انفسهم وخير المجتمع . ويؤلف السحر والدين في المجتمع البدائي جزءا مما يمكن تسميته بالنسق الايديولوجي ideology ، على اعتبار ان الايديولوجيا - في هذا الصدد - هي نسق المعتقدات التي تفسر طبيعة علاقة الانسان بالكون والممارسات الشعائرية التي تتصل بهذه المعتقدات . ومن هذه الناحية ايضا يعتبر النسق الايديولوجي نوعا من الاستجابة للحاجة التي يشعر بها الناس لتحديد معنى وجودهم في الحياة . ولذا يحاول النسق الايديولوجي ان يجد تفسيرا لأصل الانسان وأصل الكون وتقريب الحاضر الى الافهام ورسم صورة واضحة للمستقبل (٣٧) .



الشامان عند بعض قبائل الهندوس الحبر وهو يجمع بين وظائف رجل الدين والساحر .

ويصرف النظر عن الفوارق التي يحاول علماء الأنثروبولوجيا اقامتها بين السحر والدين عند البدائيين (٣٨) من ناحية والعلاقة بينهما من الناحية الأخرى فان الذي يهمنا هو انهما يشتركان مما في الاهتمام بهما ما وراء المحسوسات ، كما انهما يتعلقان بالنواحي الخفية الغامضة من التجربة الانسانية . وعلى الرغم من ان الممارسات والعقوس السحرية وكل ما يصدر عن الساحر من أفعال سواء كان يستعين في تحقيقها بالكائنات الروحية او بوسائل وعوامل أخرى ، تختلف في طبيعتها اختلافا تاما عن مظاهر الدين كما يرتبط مفهومه في اذهان معظم الناس (٣٩) فان السحر

(٣٧) Hammond, P.B. (ed); *Cultural and Social Anthropology*, Macmillan, N.Y. 1964, p. 233

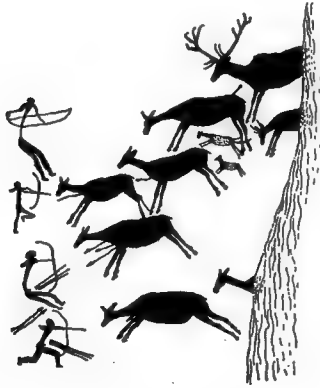
(٣٨) يجد القارئ عرضا تفصيليا لآراء بعض علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا من الفوارق بين السحر والدين في الجزء الثاني من كتابنا : البناء الاجتماعي (الانسان) ، صفحات ٥٢ - ٥٣ . ومهما يكن من نظري الآراء واختلافها فان هناك أسسا يستند عليها هذا الفصل في محاولتهم التمييز بين السحر والدين ، وربما كان أهم هذه الأسس هو ان الممارسات السحرية كثيرا ما تمارس في الخفاء وقد لا يكون لها مظهر اجتماعي في كثير من الأحيان كما انها تعتمد على ميرات وتماثيل وصيغ قد لا تكون معلومة حتى للأشخاص الذين يستخدمونها ، وذلك بالإضافة الى ان السحرة يؤمنون في المادة جماعة متميزة عن رجال الدين وأحيانا عن المجتمع نفسه الذي قد ينظر اليهم في كثير من الأحيان ، اما الدين فانه على العكس من ذلك له « كتيبة » بالضم التنظيمي - لا الديني - للكتلة ، وتقام شعائره علنا ، وتجد قبولا وبريرا لها من المجتمع ، كما يستخدم رجال الدين في المادة الكفة المادية المساندة في المجتمع ، بالإضافة الى ان رجال الدين يمثلون مركزا مرموقا في الحياة الاجتماعية ، الا ان كل هذه الفوارق غير قاطعة تماما .

(٣٩) Lowie, R.; *Primitive Religion*. Routledge 1936, p. 137 انظر ايضا كتابنا من « تابور » المرجع

السابق ذكره ، صفحات ١٢ - ١٤ .

والدين يعملان على تحقيق نفس الاهداف ، اوبقول آخر فان الناس انفسهم يلجأون الى الممارسات السحرية والدينية لتحقيق اهدافهم الخاصة ولكن باتباع اساليب مختلفة . فبينما هم يحاولون في مجال الدين تحقيق اهدافهم عن طريق التقرب الى القوى الروحية - سواء اكانت هذه القوى الروحية هي ارواح الاسلاف او الطواطم او الالهة والارباب - ونزل رضاها بتقديم الصلوات والادعية والقرايين ، فانهم في مجال السحر يحاولون تحقيق هذه الاهداف عن طريق « اجبار » عالم ما فوق الطبيعة او عالم النسيب على الاستجابة لمطالبهم .

وعلى عكس الحال في المجتمعات المتقدمة يعطى الرجل البدائي كثيرا من الاهتمام والى العناية للسحر، بل انه يرى فيه وسيلة أفضل من الدين وأكثر ضمانا لتحقيق المطالب واخضاع مظاهر الطبيعة وظواهر الكون ، ولذا يحتل السحر مندهم مكانة مرموقة ، وبخاصة ما يعرف باسم « السحر الأبيض » الذى يمارس من اجل خير الفرد والمجتمع وليس للاضرار بالآخرين كما هو الحال في السحر الضار Sorcery او السحر الأسود black magic . فوسائل السحر مضمونة لانها تتعلق بارادة الساحر نفسه وقوة تأثير تطلسمه وتعاويذه والمقايير السحرية التي



أحد النقوش على بعض الكهوف القديمة ويمثل عملية قتل الحيوانات
كوسيلة سحرية للتأمين من قتلها بالفعل .

يستخدمها ، وهذه كلها أمور لا تتعلق بارادة أخرى غير ارادته . فالسحر يكشف من هذه الناحية عن جانب هام من الفاعلية الإيجابية لانتوفر في الدين البدائي ، كما ان الممارسات لانتخف في تحقيق النتائج المرجوة الا نتيجة لارتكاب أحد الأخطاء أثناء ممارسة تلك الطقوس او نتيجة لتدخل مضر

آخر مضاد يكون أقوى مفعولاً، وذلك بعكس الدين الذي لا يحقق النتائج المطلوبة في كل الأحوال على ما يقول فريزر في مجال مقارنته بين السحر والدين في المجتمع البدائي والمختلف وراى البدائيين قيهما (٤٠) .

وأياً ما يكون الأمر فإن معظم الممارسات الشعائرية ، سواء أكانت تدخل في مجال السحر أو مجال الدين ، تهدف كما ذكرنا الى فرض سلطة البدائيين بشكل أو بآخر على الكون أو على الأقل تنظيم العلاقة بين الانسان والكون ، ومن هذه الناحية فإن هذه الطقوس والممارسات تعكس لنا يوضوح موقف الرجل البدائي من الكون . وربما كانت أبسط وأهم وسيلة يلجأ اليها البدائيون لتحقيق ذلك هي ما يعرف في الكتابات الانثروبولوجية باسم السحر التشاكلي homeopathic magic ، أو سحر المحاكاة imitative magic ، وهي تسمية وضعها فريزر في «الفنص اللهبي» أثناء محاولته تصنيف أنواع السحر وفنونه . وواضح من هذه التسمية ان الوسيلة لتحقيق مآرب الشخص الذي يمارس هذا النوع من السحر هي المماثلة أو الرمزية القائمة على التشابه ، بمعنى ان يقوم هو نفسه بممثل أو محاكاة وتقليد النتيجة التي يريد تحقيقها في الحياة الواقعية . وتستخدم هذه الطريقة في كل مجالات الحياة في المجتمع البدائي ابتداء من أبسط الأعمال اليومية الرتيبة الى محاولة التدخل في نظام الطبيعة والكون . فالرجل عند الهنود الحمر في شمال أمريكا مثلاً حين يريد الخروج لصيد الدببة فإنه يصنع دمية من القش على شكل دب ثم يرميها برمحه في اليوم السابق على خروجه للصيد ، معتقداً بأنه ما دام الفلح في



لقش يمثل رجلاً يقتل حيواناً وهو يرمل اما الى قتل الحيوان بالطوطى
واما الى بعض الطقوس السحرية الخاصة بالصيد .

صيد ذلك الدب فسوف يتنجح ولابد في العشور على دب حقيقي وقنصه . وسكان استراليا الاصليون الذين يعتقدون أن الموت يحدث فقط نتيجة للسحر يحاولون الوصول الى معرفة الساحر الذي قتل أحدهم يسحره بأن يوقدوا ناراً فوق القبر ويلاحظوا اتجاه اللهب ويمتقدون انهم سيجدون الساحر في ذلك الاتجاه ، أو هم يلاحظون الاتجاه الذي يسير فيه نوع معين من الحشرات التي تكثر حول القبور هناك ويتبعون آثار الحشرة معتقدين أنها ستريدهم الى مكان الساحر القاتل . وعند الزولو في جنوب افريقيا حين يلعب الرجل لشراء بعض الماشية فإنه يمسح بعض الايف الخشب وهو في طريقه لكي يلين قلب البائع ، كما ان الرجل الذي يريد استمالة قلب المرأة التي يريد الزواج منها يمسح هو أيضاً قلباً مصنوعاً من خشب الاشجار وهكذا . فهذه الامثلة

واشبابها التي تقوم على ما يسميه تايلور «المنطق البدائي غير الدقيق» ترتكز في أساسها على افتراض ان الأشياء المتشابهة تسلك سلوكاً متشابهاً ، وان ما يصيب واحداً منها يصيب الشبيه ولا ريب (١).

والبدء نفسه يصدق على موقف البدائيين من الكون ورغبتهم في التحكم فيه لتحقيق نتائج تتفق ومطالبهم الخاصة . فمن طريق السحر التشاكلي الذي يعتمد على الرمزية القائمة على التشابه يستطيع الرجل البدائي ان يتحكم في الجو والمطر وحرارة الشمس والغيوم وحركة النجوم والكواكب بل وان يسخر القوى الروحية الكامنة فيها لفعله افراضه الخاصة . وربما كان افضل



المبالغة في إبراز طول الانسان كوسيلة سحرية للتمكن من الخطابة في مجالس القبيلة ، وباتتاني احتلال مركز ممتاز في التنظيم السياسي القبلي .

(١١) راجع في ذلك على العموم :

Tylor, E.B., *Anthropology: An Introduction to the Study of Man and Civilization*, 1881 (4 th. ed., 1895) p. 340; Id, *Primitive Culture*, op. cit., p. 118

لكل راجع كتابتاي : تايلور ، المرجع السابق ذكره صفحة ٩٣

مثل ذلك كله هو الطقوس والممارسات التي يمارسها عدد كبير جداً من المجتمعات البدائية في أفريقيا وإسترايا و قبائل الهنود الحمر في أمريكا الشمالية للتحكم في المطر على اعتبار أن مشكلة الماء هي من أهم المشكلات التي يعاني منها البدائيون سواء في المناطق الجرداء التي تفتقر إلى المطر الكافي أو في المناطق الاستوائية حيث يشتد سقوط المطر بكميات هائلة تسبب الكثير من المتاعب للسكان هناك . ففي كلتا الحالتين يحتاج الأمر إلى ممارسة بعض الطقوس التي تنظم هبوب الرياح وسير الغمام المحمل بالماء وسقوط الكمية اللازمة من الأمطار . وحيث يقل المطر في المادة أو حيث لا يكون سقوط المطر مضموماً وقت اشتداد الحاجة إليه يمارس البدائيون بعض الطقوس الخاصة بما يسميه علماء الأنثروبولوجيا « صنع المطر Rain — making » وما يمكن لنا نحن لسعيته بالاستسقاء . ومع اختلاف هذه الطقوس في التفاصيل فإنها كلها تقوم على محاكاة سقوطه من طريق رش بعض الماء أو محاكاة تجمع السحب وتلبد الغيوم وإصدار أصوات تعادل صوت الرعد أو حك بعض قطع الخشب أو الصخر ببعض لكي تولد بعض شرارات النار التي تعادل وتحاكي البرق وهكذا . والأمثلة التي يمكن الاستشهاد بها كثيرة جداً ومتوفرة من كل أنحاء العالم وتمتليها بها كتب الأنثروبولوجيا . ففي غينيا الجديدة على سبيل المثال يقص الساحر قصص شجرة معينة في الماء ثم ينثر المياه من النصب على شكل رذاذ كي يسقط المطر . وعند بعض قبائل الهنود الحمر في أمريكا الشمالية وبخاصة عند قبائل اواماها Omaha حين يشتد الجفاف ويتعرض محصول الحنطة للخطر يتجمع الناس حول آتاء كبير مليء بالماء فيقومون ببعض الرقصات الشعائرية وهم يدورون حول الآتاء ثم يأخذ أحدهم بعض الماء في فمه وينثفه في الهواء على شكل رذاذ خفيف ثم يسكب الماء من الآتاء على الأرض دفعة واحدة فيلقي الراقصون بأنفسهم على الماء المنسكب فيشربونه كله من فوق الأرض ويلطخون وجوههم بالطين وينثفون بعض الماء آخر الأمر في الهواء لكي يكون طبقة رقيقة من الرذاذ تشبه الضباب الخفيف ، وبذلك يسقط المطر ويتم انقاذ الحنطة . وفي بعض المجتمعات الأفريقية حين يمتنع المطر عن السقوط في موسمه المعتاد بتجمع أفراد القبيلة معاً ويقوم أحدهم بسكب قدر من الماء في غريال فينزل على شكل مطر ويسرع الناس إلى بيوتهم للاحتماء من ذلك (المطر) وهكذا .

وليست العملية هنا استدراج عطف الكائنات الفيبية أو الأرواح التي « تسكن » في المطر بقدر ماهي عملية تحكم فيها و « أجبار » لها لكي تنزل على الناس ، ويظهر ذلك على الخصوص في بعض الحالات التي يلجأ فيها الناس إلى تهديد هذه الأرواح أن لم تسقط عليهم المطر ، بل أن الأمر قد يتعدى ذلك إلى استخدام القوة الفيزيائية والعنف بالحق الذي يتمثل في صنع لكي تمثل تلك الأرواح والكائنات الفيبية المتصلة بالمطر وبذلك يجبرونها إجباراً على أن ترسل عليهم الأمطار انقاص لشهرهم وإذا هم ما أصاب الناس فقرسل الأمطار وتتخلص هي ذاتها من الأذى ، ومن الطريف أن نجد أنه في المجتمعات التي تتعرض للأمطار الغزيرة التي تهدد الحياة فيها تودهر الممارسات والشعائر التي تهدد آخر الأمر إلى تخفيف الرطوبة الزائدة عن طريق إشعال النيران الشعائرية والامتناع عن الإقتراب من الماء ومن الاستحمام وغسل الألبس كما يحرصون أثناء هذه الطقوس على تناول الأطعمة الجافة فقط . ويلجأ كثير من الشعوب البدائية كجزء من الممارسات السحرية التي ترمي إلى منح المطر من السقوط إلى وضع قطع من الحجارة في النار حتى يحمر لوناً ثم يلقون بها في

الامطار التي لا تثبت ان تتراجع خشية ان تحرقها هذه الاحجار الملتهبة وتكف بذلك عن السقوط ، وفي الوقت ذاته يقوم الناس ببعض الرقصات الشعائرية التي يأتون اثناءها بحركات معينة تهدف الى تثبيت النعام والقياب . فكان النظام الطبيعي يمكن تحقيقه اذن بالشيء وعكسه بحسب الاحوال (٤٧) .



رقصة الحرب التي يمثلون فيها الهجوم على الاعداء كوسيلة سحرية لضماع النصر .

وتضعف الظواهر الكونية الاخرى بل والاجرام السماوية ذاتها لسلطان الرجل البدائي الذي يتصور مثلاً ان في وسعه ان يعمل على تقديم موعد شروق الشمس وغروبها او تأخيرها حسبما يترامى له ، بل وان يمنع حدوث كسوف الشمس او خسوف القمر . ولقد كان هنود الارجويوا Ojebway على سبيل المثال يطلقون نحو السماء سهماً ذات اطراف ملتفة بالتران حين يبدأ كسوف الشمس حتى ان يؤدي ذلك الى اشغال شغوا الشمس المتضائل من جديد ، كما ان اهالي جزيرة بانكس Banks Island يحاولون الابتداء على ضوء الشمس الساطع باستخدام شمس زائفة مصنوعة من قطعة مستديرة من الحجر ترف باسم « حجر الشمس » فيلقون حوله شريطاً مجدولاً احمر اللون ويلصقون اليه بعض الريش الذي يرمز الى اشعة الشمس ثم يملقون هذه الشمس الزائفة الحمراء في مكان مرتفع مثل قمة شجرة عالية . وحين يريد اهالي فينيا الجديدة التمجيل بعودة المسافرين الذين طالت غيابتهم فاتهم يطلقون السهام نحو القمر او يرمونه بالحجارة حتى يجعل يسيره قمر الايام بسرعة وذلك نظراً لان الناس هناك يحسبون الشهور بالقمر وليس بالشمس . كذلك تشيع الممارسات والعقوس الخاصة بالتحكم في الرياح عند كثير من

الشعوب البدائية التي تعتبر الرياح على الموعوم كائنًا شريرًا أو شيطانًا يمكن تخويفه أو إيماده أو حتى قتله . ويظهر هذا بوجه خاص عند الاسكيمو الذين يقاسون الشيء الكثير من المواقف الثلجية التي تهدد حياتهم نتيجة لتقصان الطعام في فصل الشتاء ، ومن هنا كان الاسكيمو يلجأون الى انعنف في معاملة المواقف فيضربون الهواء البارد بالسباط المجدولة من الطحالب البحرية أو يطلقون عليه السهام ويطنونه بالسكاكين وهكذا (٤٦) .

(٥)

وفي هذه الأمثلة ما يكفي لتوضيح المقصود من المبدأ العام الذي يحكم موقف الانسان البدائي من الكون والذي يتمثل في محاولة فرض ارادة البعاليين على الظواهر الكونية تحقيقا للنظام



في الحضارات التحارية - وبخاصة المتصلة بعبادة الأسلاف أو الأوثان
الطوطمية - يصنع رجال القبيلة (والسحرة منهم على الخصوص) وجوههم بأصباغ
مستخلقة ترمز الى الطوطم الذي يتبعونه .

الطبيعي ومحافظة عليه ، على اعتبار ان هذا النظام الطبيعي يقتضي تسخير المظاهر الطبيعية والقوى الكونية لصالح الانسان وخيره . وقبول هذا البديا يساعد على فهم كثير من العادات السائدة في المجتمع البدائي كما انه يلقى كثيرا من الضوء على بعض النظم الاجتماعية ذات الطابع الديني التي اخطأ في فهمها كثير من علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع ، وبخاصة العلماء الأوائل ، الذين لجأوا الى بعض التفسيرات الميتافيزيقية التي لا تتفق مع طبيعة الحياة البدائية . والثالان للذان نفضل الاستشهاد بهما على ذلك هما نظام « عبادة الأسلاف Ancestor worship » ثم النظام الطوطمي Totemism . نظرا لانهما من أكثر النظم الاجتماعية الدينية انتشارا بين الشعوب البدائية ، وفي الوقت ذاته من أشد هذه النظم جلبا لاهتمام وعناية علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع ، ومع ذلك فقد قامت حولهما تفسيرات غامضة وخاطئة كثيرة تتراوح بين محاولة التقرب بينهما وبين عبادة الأوثان والأصنام من ناحية وفكرة العبرانيين القدماء من آله من الناحية الأخرى (14) .

وتقوم عبادة الأسلاف على تقديس الأجداد أو الواسي ووضعهم في منزلة الآلهة والأرباب والاستعانة بهم في التغلب على أزمات الحياة وشدائدها من طريق الصلوات والأدعية وتقديم القرابين . ويرتكز الدور الذي يلعبه الأسلاف في حياة المجتمع على فكرة أنهم أقرب في نظام الكون الى الآلهة الخالق أو الواسي « مجتمع الآلهة » - انصح هذا التعبير - منهم الى مجتمع الأحياء على الأرض ، ومن هذه الناحية قد يكونون مجرد وسطاء بين العبد والرب في تلك المجتمعات ، ولكنهم في كثير من الحالات يكونون موضع العبادة والتقديس من دون الآلهة الخالق على ما رأينا . . . وتكشف لنا عبادة الأسلاف بوضوح عن موقف الإنسان من الكون ، فليس الإنسان مركز الكون أو الغاية من الخلق فحسب ، وإنما هو أيضا مركز العبادة والتقديس بعد موته ، أي أنه يبعد نفسه أو على الأقل ينزها منزلة القداسة والألوهية في كثير من المجتمعات . ومع أن موقف الإنسان من مجتمع الأسلاف وطريقة تعامله معه يختلفان اختلافا كبيرا من موقفه من عالم الغيبيات وأسلوب تعامله معه عن طريق السحر حيث يحاول الإنسان أن يتقرب الى أرواح أسلافه ويستعرضها ويستنفرها لحمايته وشد أثره ، فإنه لا يفعل ذلك من موقف ضعف لأنه يستطيع أن يؤدي هؤلاء الأسلاف ان لم يستجيبوا لدعائهم وذلك عن طريق أعمالهم والأصناف من عبادتهم والكف عن تقديم القرابين والصلوات اليهم فيقومون بذلك في زاوية النسيان . وهذه ناحية قلما ينتبه اليها علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا في دراساتهم لعبادة الأسلاف . ويذكر لنا بول رادين حوارا طريفا جرى بين أحد الشهود في محكمة وطنية ضد المأزوري وبين القاضي ، اذ يقول الشاهد في موضع من الحوار : « ان آله الذي اتكلم عنه ميت » فترد المحكمة : ان الآلهة لا تموت » فيجيب الشاهد : « أنت

(14) الإشارة هنا الى تفسير روبرتسون سميت W. Robertson Smith للنظام الاجتماعي والقرابين عند العبرانيين ومحاولة ريب هذا النظام بعدة فنل الطوطمي . وقد كان روبرتسون سميت في الأصل من رجال الكنيسة الاسكتلندية ولكنه مع ذلك كان حي التفكير ومفهما بالتكلم في الموضوعات الأنثروبولوجية وقرآنا آليا دقيقة في كثير من التلايد ، ومن تأثر به في أول هذه سيرة جيمس فرير صاحب « القصص الشعبي » ، ورغم تربيته الدينية وولايته الكنسية فإن روبرتسون سميت كان يذهب الى أن نظام القرابين الدينية أبسط صورها وأشدها بدائية (فيصل في ذلك نظام التضحية عند العبرانيين) هو نوع من التضحية الرأباني أو القرابين للقدس أو التناول الذي يشترك فيه الناس وآله التلبية نفسه بعد ان يفسد في صورة الحيوان الذبوح ، أي آله اله طوطمي . ولم يكن لدى سميت أية قرآن أو شواهد قاطعة يقيم عليها هذه النظرة كما انه ليس ثمة ما يدل على الإطلاق على ان الشعوب البدائية تعرف نظام التناول الطوطمي بهذا المعنى ، ومع ذلك فإن آراء هذه النظرية تأثر اقويا ولفترة طويلة على المستظان بالدراسات الفلسفية والأنثروبولوجية بل وعلى علماء اللاهوت وعلماء النفس . راجع ذلك :

Smith, W.R., The Religion of the Semites, Black, London; Evans — Pritchard, E.E., (ed): The Institutions of Primitive Society, Blackwell, pp. 7 — 3.

مخطيء . ان الآلهة تموت 131 لم تلق من الناس من يساعدها على الاستمرار في الحياة » . وفي احدى اساطير اللاتوري ايضا نجد أحد الارباب هناك يخاطب ربا آخر فيقول له « حين يكف الناس من الاعتقاد فينا فاننا نموت » (٤٥) . ومجتمع الاسلاف على اية حال ليس مجتمعا منفصلا وبعبدا كل البعد من مجتمع الأحياء وانما هو امتداد طبيعي له ، كما ان الفرد يصل اليه في مرحلة معينة من مراحل « حياته » الاجتماعية ، اذ كلما تقدم في السن اقترب من ذلك المجتمع حتى يدخله عن طريق الموت ليحتل فيه مركزا معيناً بالنسبة إلى ظلوا على قيد الحياة . والعلاقات بين عالم الأحياء وعالم الموتى تؤلف ناحية هامة من الكوزمولوجيا البدائية نظرا للتأثير المتبادل بين العالمين ، وكذلك للتعاون المتبادل القائم على تبادل المصالح بينهما .



دجل يلبس جلد الحيوان المفوفس للصيد .

واذا كانت عبادة الاسلاف تقوم على عبادة الانسان لنفسه فان الطوطمية تقوم على عبادة الحيوانات وتقديسها . ولا بد من التمييز هنا بين ثلاثة مظاهر مختلفة من عبادة الحيوان ، الأول منها هو عبادة الحيوان في حد ذاته وبطريق مباشر ، والثاني هو عبادة الحيوان بطريقة غير مباشرة في شكل صورة أو صنم أو تمثال يعتبر مكانا يحل فيه أحد الالهة ، أما المظهر الثالث فهو احترام الحيوان كطوطم أو على اعتباره يمثل الجد الأول للعشيرة . (٢٦) ومع أن كلمة « طوطم » أدخلت لأول مرة الى الإنجليزية في عام ١٧٩١ على يد جون لونيغ الذي وجدها عند هنود الإجبواي ، وعلى الرغم من كثرة ما كتب عنها فإن الكثير من الكتاب لم يفهموا مدلول الكلمة الأصلي (ومنهم جون لونيغ نفسه) وخلطوا بين الطوطم والحيوان الحارس الذي يتخذ كل فرد من الصيادين حارسا له ، وظل الفهم الخاطئ شائعا عند كثير من الأنثروبولوجيين والاجتماعيين حتى بعد أن درست



رجال يلمسون القنمة وملابس تمثل طوطمهم القبلي .

العشائر الطوطمية في شمال أمريكا وعرف الدور الذي يؤديه الطوطم في الحياة الاجتماعية وبخاصة في تنظيم قوائم الزواج . ويرتكز النظام الطوطمي على امتداد كل عشيرة من العشائر الطوطمية في أنها

Taylor, E. B. «Researches on Totemism, with Special Reference to Some Modern Theories (٢٦) Respecting It,» Journal of Anthropological Institute, 1888

كلارك راجع كتابها من : تايلور صفحة ٧٧ .

انحدرت من صلب احد الحيوانات او على الاصغر نوع معين من الحيوانات كالاسود أو الثعالب وليس من أسد معين بالذات ، وانه نتيجة لهذا الانحدار يعتبر جميع افراد العشيرة الطوطمية اخوة واخوات وبذلك يحرم عليهم الزواج فيما بينهم (وهذا هوامه اسباب الزواج الاغتصابى او الخارجى الاكسوجامى exogamy) والا اعتبر ذلك الزواج بين افراد العشيرة نوعا من الزنى بالمحرم . كما انه يحرم على افراد تلك العشيرة قتل او ابداء الحيوان الذى اتخذوه طوطما لهم الا في مناسبات خاصة وبطريقة شعائرية . ومع اختلاف العلماء فيما اذا كانت الطوطمية نوعا من الشعائر والطقوس السحرية على ما يقول فريزر ، أو صورة من صور الدين البدائي على ما يقول دور كايم ، فالهم هنا هو موقف الانسان البدائي نفسه من الحيوان الطوطم . فعلى الرغم من تجنب ابداء الطوطم ، وابداء الاحترام لجميع افراد النسوع الحيواني الذى يتبعه ، والرهبة مما قد يلحقه الطوطم به من شر واذى ان هو لم يراع في حياته اليومية وعلاقاته مع الناس قواعد معينة بالذات وبخاصة فيما يتعلق بصلاته الجنسية ، فان موقف الرجل البدائي بعيد كل البعد عن ان يكون موقف الخضوع الكامل للطوطم ، بل ان العكس هو الصحيح كما تدل الشعائر والطقوس التي يقوم بها افراد العشيرة في مناسبات معينة يقتلون فيها طوطمهم ويأكلون لحمه . فالطوطم يُختار بعض الخصائص التي يمتاز بها والتي يجب انفراد العشيرة ان يتصفوا بها مثل الشجاعة بالنسبة للأسد أو المروافة بالنسبة للثعلب ، أى ان الطوطم وسيلة لكسب مزيد من القدرات والمهارات التي تساعد افراد العشيرة على التغلب على صعوبات الحياة وقهر أعدائهم . وإذا كان الانسان البدائي يخضع القوى الخفية والكونية لسلطانة من طريق السحر ، ويمد نفوذه الى عالم الالهة انفسهم من طريق عبادة الأسلاف ، فليس أقل من ان يسيطر على عالم الحيوانات والنباتات في بعض الاحيان من طريق الطوطمية .



كان علماء الأنثروبولوجيا في القرن الماضي ، شأنهم في ذلك شأن الرحالة والمبشرين ، يهتمون في دراساتهم للمجتمعات البدائية بالبحث عن الترائب والطرائف . ولذا كانت معظم كتاباتهم تدور حول مسائل الجنس والدين في تلك الشعوب ، لأنها تقدم اشكالا وصورا من العلاقات والممارسات التي تختلف كل الاختلاف عما هو سائد ومألوف في المجتمعات الاوروبية ، كما انها تحمل في طياتها كل عناصر الاثارة والتشويق . بل ان الكثير من الرحالة والمبشرين كانوا يختلفون عادات وتصرفات يسبونها لتلك المجتمعات دون ان يكون لها وجود بالفعل . وظل الحال كذلك حتى عهد قريب جدا بين بعض الرحالة . كما ان تفسيرات الأنثروبولوجيين انفسهم وتأويلاتهم لتلك الممارسات والممارسات كانت في كثير من الاحيان تحمل وجهة نظر الكتاب انفسهم وآراءهم في تلك الممارسات ، وهي آراء لا تفصل من المسخرية والاستهجان ، وتزخر بالاحكام التقويمية التي كانوا يطلقونها بغير حساب ويصفون فيها تلك الشعوب بالاباحية والهمجية والتفكك والانحلال وما الى ذلك . وعده كلها صفات ونموت تمبر من موقف محدد يركز الى النظرة التطورية التي كانت تعتبر تلك الشعوب تمثل اولى وادنى مراحل التطور البشرى .

ولقد تغيرت النظرة الى الشعوب البدائية ونظمها وانساقها الاجتماعية ضمرا جليا ابتداء من الثلاثينيات من هذا القرن ، واصبح العلماء يهتمون بدراسة هذه الانساق والنظم الاجتماعية بل والثقافة البدائية بما فيها المعتقدات والقيم الاخلاقية في ذاتها وفي غزو الحياة الاجتماعية العامة والظروف والملابس التي يعيش فيها المجتمع البدائي دون ان يحاولوا تقويم هفوة الظواهر الثقافية بإشارة الى ثقافتهم هم انفسهم كما كان يفعل العلماء الاوائل . وقد أدى هذا الموقف الى ان أصبحت الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة ذات صبغة موضوعية الى حد كبير .

ولم يعد اهتمام الأنثروبولوجيين بهذه الشعوب ناجما عن الرغبة في تسجيل الغرائب والطرائف وعوامل الاثارة بقدر ما ينجم عن الرغبة في فهم النظم والأنماط التفكير والقيم السائدة لدى قطاع كبير لا يستهان به من قطاعات الجنس البشري عموما ، دون أن يحاولوا تحديد مكان معين أو موضع بالذات يزعمون أن هذه الشعوب البدائية تحتله في سلم التطور . بل أن كلمة «بدائي» التي لا تزال تتردد في الكتابات الأنثروبولوجية لم تعد تحمل المعنى القديم ذاته الذي يدل على انحطاط المستوى الفكري والثقافي والحضاري كما كان يعتقد العلماء الأوائل ، وإنما أصبح مجرد اصطلاح يقبله الطماء على علاقه للإشارة الى مجتمعات انسانية مينة تختلف أنماط حياتها عن نمط الحياة الأوروبية الحديثة . وهذا هو الحال بالنسبة لدراسة الأنماط الكوزمولوجية السائدة في تلك المجتمعات « البدائية » . فلقد كان الهدف الأول من هذه الدراسة هو التعرف على الطريقة التي ينظر بها هذا القطاع الهام من قطاعات المجتمع البشري الكبير الى الكون وموقفه منه ، على اعتبار أن هذه النظرة وذلك الموقف يمثلان صورة واحدة من صور اهتمام الإنسان في كل عصر ومكان بالبحث من المجهول ومحاولته كشف أسرار الكون الذي يحيط به والذي يؤلف هو نفسه جزءاً صغيراً جداً ولكنه مهم جداً فيه . وإذا كان الإنسان الحديث قد تمكن بفضل تقدم العلم الحديث من أن يكشف لنا الكثير من خبايا الكون بحيث أصبحت الآراء القديمة و « البدائية » تثير الكثير من الأسفاق والرائاء ، فلا يزال أمام العلم الكثير من الأسرار التي يجب عليه اكتشافها وهتك الحجب عنها . ولن يمضي وقت طويل قبل أن تصبح هذه الأفكار والنظريات « الحديثة » من الكون أفكاراً ونظريات قديمة وبالية تنظر اليها الأجيال القادمة على أنها « بدائية » مثلما ننظر نحن الآن الى آراء وأفكار الشعوب والأقوام الذين دمغهم الأنثروبولوجيون الأوائل بأنهم « بدائيون » .



الراجع

(نكتفى هنا بذكر أهم الراجع التي ورد ذكرها في الدراسة) .

«Creation» in Hastings, J. (ed): *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. IV, Edinburgh 1954.

«Cosmogony and Cosmology», in E.R.E. Vol. IV.

Deterlen, Germaine, « Les Correspondances Cosmo - Biologiques Chez les Soudanais », *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, Juillet - Septembre 1950.

Durkheim, E., *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*, P.U.F., Paris 1912.

Evans - Pritchard, E.E., *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, O.U.P. 1937.

; *Nuer Religion*, O.U.P. 1956.

Forde, D. (ed.); *African Worlds: Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*, O.U.P. 1954

Frazer, Sir James G.; *The Golden Bough* (abridged edition), Macmillan

Lienhardt, G.; *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*, O.U.P. 1961.

Lowie, R.H.; *Primitive Religion*, Routledge and Kegan Paul, London 1936.

Radin, P., *Primitive Religion: Its Nature and Origin*, Constable, London 1957.

; *Primitive Man as Philosopher*, Dover Publications, London, 1957.

Tylor, E.B.; *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Customs*, 1871 (5th ed. 1913).

White, Leslie; *The Evolution of Culture*, Mc Graw - Hill, N.Y. 1959.

★ ★ ★

الإنسان وموقفه من الكوث في العصر اليوناني الأول

١ - دراسة حياة الإنسان وموقفه من الكوث تنهض - بادئ ذي بدء - على دراسة الفكر وطوراته الثابتة في مختلف مذاهبه وشيعه ، وتسلك لتحقيق سبيلها هذا طريقا موضوعيا بعيدا عن التعصب والهوى ليستنى للفكر ان يصل من هذا السبيل الى الفاية التي يرجو من وراءها معرفة تلك الحياة وتقييمها تقييما سليما مخلصا . ولا يتم هدف كهذا الا بسبيل اطلاق الفكر من قيده ليمودحرا لا يلتزم التحيز نحو نظرية سائدة ، او دائرة محددة ، وفي انطلاقه الحثيث ذاك سيستوهم حكمه ولا شك المذاهب كلها ، وليس وراء موقفه المتميز هذا غير التوصل الى المعرفة بصورها الصادقة والحكم عليها حكما عقليا لا تقليديا ولا ظنيا .

وفق هذا وذلك فان التماس الآراء وموضوعاتها لدى شخصية الفيلسوف وما يعطيه بها من عوامل خاصة أمر لا يمكن ان تتنكر له الدراسات الموضوعية ، باعتبار ان الفكر الفلسفي يتشخص بفرديته الواضحة ، بينا صور هذه الفردية تتباين بعضها عن البعض الآخر باختلاف الظروف والعصور . فمثلا ظهر الفكر اليوناني لدى الأوائل وهو يحمل صفة التعادل الواضح بين الباطن والظاهر او بالأحرى بين الصورة والمضمون ، ولكن الأمر اختلف عند ظهور السوفسطائية والسقراطية او الادبان السماوية . ولسنا نقصد بفردية الفلسفة انها بقيت في إطارها الذاتي ، بل استوهم كثير منها مقومات العصر الذي نشأ فيه ، ولكنها في غاية الشوط نداء باطنى يصح به الفلاسفة فيسمع صداه وتظهر معالمه متباينة المبادئ والآراء حتى ما يخص منها مشكلة واحدة بعينها .. ولأجل ذلك ربطت الفلسفة مصيرها بالإنسان الفرد ، وعبرت من جهة أخرى عن تأثراتها بروح العصر الذي نشأت فيه . فكان بين فرديتها من جهة ، واجتماعيتها من جهة أخرى ما يدعو الباحث الى التأمل الطويل في النتائج التي انتهى اليها هذا الموقف ، سواء لدى المحترفين لها أو الهواة . فتاريخ الفلسفة بهذه الفطرة دراسة تربط بتاريخ الفكر ذاته وتطوره . باعتبار أن الفلاسفة - كما يقول المفكر البريطاني رسل - نتائج وأسباب في آن معا ، هم نتائج

• الدكتور جفرالهاين استأذنت الفلسفة الإسلامية المساعد بجامعة الكويت وعبداد . له دراسات ومقالات عديدة في الفلسفة الإسلامية وتاريخها . من كتبه كتاب : « صعد الدين الشي الذي مجد الفلسفة » دار المعارف ، بغداد ١٩٥٦ .

الظروف الاجتماعية ولما يسود معورهم من سياسة ونظم اجتماعية ، وهم كذلك اسباب - ان اسعهم
الحظ - لا يسود العصور التالية من عقائد تشكل السياسة والنظم الاجتماعية . (١٧)

والفلسفة في مرحلتها هذه تسجل مظهرارفعيا للتقدم الحضارى في العصر الذى تبرز فيه
لان الفحص الناقد القائم على التحليل والتأمل لا يتيسر لفكر بدائي لا يدرك المشكلة وعقها . فهي
حكم يصدره العقل على الاشياء ولا يحمل صفة المشاركة في الاحكام الاخرى الا من حيث انه صادر
من تأمل عقلي رفيع . وليس من واجبه ان يحدد موقفها نحو الاشياء فذلك امر لا تحاول في مرحلتها
التقديرية على أقل تقدير ، وان صحت محاولتها له فان موضوع فحصها - لا منهجها - سيمود آخر
الشروط امراً مستقلاً عنها في حقول علمية أخرى ، كما ظهر استقلال العلوم الانسانية عن حضريتها
الفلسفية الاولى .

والمشكلات التي تتفحصها الفلسفة ليست بالجديدة مطلقاً بل هي نبع قديم للتجربة الانسانية
تعود اسئلتها عنها بروج عتيق يساير حضارة العصر الذى ظهرت فيه . وسبيل فحصها لهذه
المشكلات هو ما يؤدي الى طبعها بفكرة النقد التحليلي لتلك التجارب ، وهو حقاً ما يمثل تبارها
العميق ، وما يمثل جوهر التيار من عصر الى عصر ، وبين أمة الى أخرى .

٢ - ومن الصعب حقاً ان نحدد بدءاً زمنياً لهذه السمة من التفكير طالما هذا النوع من التساؤل
عن الكون طريقته اعم وشعوب شتى في الشرق وفي الغرب ، فهو واسع الحدود متشعب المعالم لا
يشبطه ضابط من تاريخ . الا انه اغلب ما تنهض عليه الدراسات الحديثة هو اعتبار اليونان البناة
الاولى لهذا الصرح الشامخ . واهني بذلك انهم اخضعوه لصناعة منهجية مالوا بها نحو العلم
والعقلية وضرورتها ، بحيث عادت افكارهم تحمل حلولاً لمشكلاتهم العقلية والكونية قد لا تختلف في
النتائج من الحلول الشرقية ولكنها تتباين في السبيل والوسيلة تبايناً واضحاً تعددت جوانبه متعددة جوانب
الفكر الفلسفي وطبيعته . حيث كانت الفلسفة لديهم عنصراً هاماً من عناصر الحياة العقلية ، مما
يمكن القول معه ان اية محاولة لفهم حضارة الغرب القائمة ومسايرها القديمة لاثم الا بالاعتماد على
اصول الفكر اليوناني اعتماداً دقيقاً ، باعتبار ان هذا الفكر جاء خلقاً اصيلاً على غير مثال ، فعبر
من حضارة مصر عبراً ثانياً بارعا ، سجل فيه مواقف نحو الكون في اعمق المعاني الانسانية تجديداً
واساقاً ، متخذاً سبيله النظري البحث ، ومبتعداً بطبيعته عن شوائب الاساطير وتأثير السموات
الدينية المتعلقة . فكانت تلك منجزات ضخمة في تطور حياة الانسان الفكرية ، ساعدت والى حد
كبير في تحقيق حرية الفرد واستقلاله من التأثيرات اللاشعورية التي تتحكم فيه . ولم تكن الفلسفة
لديهم توفيقاً نظرياً للكون فصعب ، بل هي (موقف) عملي للحياة يتميز فيه الافراد وتنظمه
الجماعات ، ويفتعل مع الحضارة افتعلاً كاملاً كما يفتمل الفن في نزعة الفنان سواء بسواء .

وسنسلم من خلال دراستنا هذه مدى الابتكار والجدّة التي خلقها الانسان اليوناني قبل
سنة وعشرين قرناً من الزمان تطرق فيها الى علم الكون Cosmology والى خلقه Cosmogony ثم
الى الباطن الخفي للطبيعة Metaphysics فصورها لنا وكأنها سلسلة من الافكار والنتائج متصلة
الحلقات بحضاره السابقة ونظرتها الشاملة ، غير ملتزم بلاحظات الذات واحساساتها نحو الكون
الخارجي . وكان في موقفه هذا ينطلق من دائرة عقلية نحو الحكم على الطبيعة ينذر مثيلها في مصور
الحضارة التقدمية . والمقصود بعبارة (حضارته السابقة) تلك المدينة التي مثلتها مقاطعة (كريت)

١ - انظر : برتراند رسل - تاريخ الفلسفة الغربية (الترجمة العربية) - القاهرة ، نشر وزارة التربية والتعليم ، الطبعة الاولى ، ١٩٥٧ ، ص : ٢/١

الألسن وموقعه من الكون في العصر اليوناني الأول

عام (٢٥٠٠) قبل الميلاد وسُميت (بحضارة مينوس) وما امتازت به من تقدم كبير في الفن والتجارة والعلاقات الخارجية مع الدول القريبة منها خاصة بلاد النيل . واطلاق على مجموع هذه المعالم الحضارية الرائية التي انتقلت عام (١٦٠٠) قبل الميلاد الى رقة اليونان المحددة اسم (المدنية الميثينية) وهي آخر حلقة للحاضرين الكريتية والأخيه التي تلقفها الشعب اليوناني الاصيل (٧) .

٣ - وعلى ضوء ما قلناه فقد تنازعت الفكر اليوناني الاول صورتان اولاهما طعية عقلية ، ولأنتيهما صوفية عرفانية ، سارتما بخطتين متوازيتين على ما بينهما من تنافر وتباين . وكانت حصيلة الموقف الاول هي السالبة كما لا كيفا خاصة في المرحلة اليونانية المبكرة . وفي الصورتين ظلال عميقة المسارب تمثل جانباً كبيراً من نظرة الإنسان نحو الكون ونحو ذاته وبصرها . وتعتمد لأليل هذه الصور الى عصر الشعراء اليونانيين المتحولين .. وتبرز هنا شخصية الشاعر الخالد هومر (٧)

٢ - المقصود بملامة (الشعب اليوناني) هو ملخص سكان البحر الابيض المتوسط من كريتيين واخيين وفراة مغتربين كالأبوليين والدوريين الذين جلبوا من الشمال وصطنعوا المدنية الكريتية كلها تقريباً .

٢ - شخصية الشاعر العظيم هومر (القرن السادس التاسع قبل الميلاد) نسج وحدها في الادب العاليه ، ذلك لما يثار حولها من اجنحة الخيال الشارة لوجودها تارة ، والثبته لوجودها اخرى . وقد تمثلت في السرجل خصائص عصره التي ورثها من اسلافه ، حيث ظهرت ملاصقة في فصيحته الشهيرين (الاليلية) و (الوديسه) تلك العجوة التي ابتدعتها الهومرية فطمت الفكر الانساني بطابعها التجميل العميق حتى عصر اللابي هذا .. وعلى الرغم من دايوع صيت الملحنتين فان هومر لم يدونها تعويذا كتابي لانه لم يكن يتم بالتدوين الا على انه وسيسيلة للتفاهيم فحسب .. ولم تكتمل الملحنتان في تاريخ واحد معين ، ولكننا للمس بوضوح ما بينهما من مميزات مشتركة من ناحية النص والبالغة والعروضي . على ان الفرق بينهما كبير في الموضوع والظلال كما اشرنا في اصل البحث . واول طبعة للنص اليوناني للملحنتين قام به ديبيتريوس غلفوندليس عام (١٨٨٨ - ١٨٨٩ م) متعباً لتجميعها القديم الى اربعين الشودة مرتبة على عدد حروف الهجاء . وضعت في ستة كتب في كل كتاب اربعة الفاشيد .

واول ترجمة للاليلية الى اللغة العربية قام بها الاستاذ سليمان البستاني ، ونشرت عام ١٩٠٤ م في القاهرة . ومن الترجمات الادبية المتأخرة للملحنتين ما هي ترجمة الاستاذ دريني غشبة تحت عنوان (قصة طروادة) و (الوديسه) وطبعها عام (١٩٢٢ - ١٩٢٥) في القاهرة ايضاً - ويطلب على الترجمة الاخيرة روح التصرف والصنعة الادبية .

القرس :

Finley, J. H. *Four stages of Greek Thought*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1966, Chap. I.

Jebb, R. C. *Homer, An Introduction to the Iliad and Odyssey*, Glasgow, 1898, P. 20.

Zeller, E., *Outlines of the History of Greek Philosophy*, transl. by R. Palmer, London, Routledge and Kegan Paul, 13th. edition, 1955, p. 24 ff.

Burnet, J. *Early Greek Philosophy*, London, Adam and Chales Black, Fourth ed. 1963, p. 4 ff.

Kirk, G. S., and Raven, J. E. *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, St. edition, 1957, pp. 8-16.

انظر ايضاً :

جوزيف ساركون - تاريخ العلم (الترجمة العربية) - القاهرة ، مؤسسة فرانكلين ، الطبعة الاولى ، ١٩٥٧
١٩١١ - ١٩١٦

ول ديورانت - قصة الحضارة (الترجمة العربية) - القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٢٩ ، ١/٢ ، ١٠٠ ،
محمد صابر خليله - التفك الادبي عند اليونان - القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٢ - للندمة .

حيث تعتبر قصائده أقدم نص للفكر اليوناني الأصلي ، اصطغته حضارة العصر قادمة متينة لانطلاقها . وقد تمثلت تلك القصائد بملحمتين عظيمتين هما الإلياذة والأوديسة وكانت الأولى منهما حديث حرب ممتع وعميق ، تصف لنا وقائع طروادة العسكرية (وهي إحدى مقاطعات آسيا الصغرى) التي ترجع حدودها زمنها إلى القرن العاشر أو التاسع قبل الميلاد . وأما الثانية فتعود إلى أواخر القرن التاسع في أقرب الاحتمال ، وتطلب عليها روح المسألة وتمتاز بطابع الهندسوف والوحدة الفنية ، وهي الأولى من نوعها في عالم الأدب . (٤)

يتحدث هومر سيادي عذى بدم - عن الإنسان والطبيعة والآلهة حديثاً في جوانبه كثير من الطرافة والتحدى . فانقاده للآلهة مثلاً يشكل لنا صورة واضحة من حرية الفرد في الإصحاح من رايه . وحديثه من آدمية هذه الآلهة وأنها لا تختلف عن بني البشر إلا بامتلاكها لهذا السائل الأزرق الذي يجري في عرونها فيمنحها الخلود والأزل - يعطينا هذا الموقف صورة للسيطرة على الخوف واضعاف روح المسألة في الإنسان . فالآلهة الأولوية (o) هنا تحب وتبغض ، تفازل وتعشق ، وتمنع وتقبض حسب هواها ، ولكنها لا تمتلك سلطة عريضة على الإنسان ، بل الإنسان ربهين (شروته) و (قدره) . يخضع لهذه الضرورة والقدر حتى (زيوس) كبير الآلهة . فالطبيعة الهومرية إذن حية مريدة قادرة متخصصة لادخل للآلهة بوجودها وبقائها . وستترسم ظلال هذا الموقف على آراء الفلاسفة الطبيعيين الأوائل ، وصبح مهمناز الكثير من أعتقافاتهم نحو العقل واستقراء قوانين الكون.

وفوق هذا وذلك كانت قصائد هومر مهيلاً للاستظهار يتعلم اليوناني بوساطتها اللغة والأدب، ويتمتع بأساطيرها ، وما تروي له من حكايات الحرب ، وما تقصه عليه من قصص هيلانة وأغاممنون ، تنقف به على أعتاب حضارته القديمة موقفاً تهتز له مواطنه هزة العنقية والرجبة والأصجاب . فهي حقا كما يقول الفكر رسل « تعتبر صلافيها كاملاً للإيونيين ظهر تاليها بان القرن السادس على أحدث تقدير ، وفي هذا القرن ذاته بدأت حركة اليونان في العلم والفلسفة والرياضيات » (٥)

ولم تقتصر هذه المرحلة من البواكير الأدبية الأولى على هومر فحسب ، بل برز في نهاية القرن الثامن قبل الميلاد شاعر جديد آخر هو هزود (٦) من سواحل آسيا الصغرى أيضاً ، امتازت أشعاره بالروح التعليمية الحادة التي تبحث دائماً عن الأشياء الحقيقية في الكون . وله قصيدتان تنسبان إليه تسمى الأولى (الأعمال والأيام) وتضم حوالي (٨٢٨) بيتاً من الشعر وتنقسم إلى أربعة

٤ - ألف : جورج ساراكسون ، سابقاً ، ١/ ٢٩٥ . فهو الأوديسة بالعبارة التالية : « ثم دخل الناس في السلم كافة » .

٥ - البراد (بالآلهة الأولوية) تلك الآلهة الأرضية التي تسكن الأواب اليوناني وتطهه بطرا لألفتها .

٦ - فليل : رسل ، سابقاً ، ١/ ٢٧١

٧ - من الشعراء التجريبيين ، اهتموا الزراعة كآلية ثم تركها وختلص للشعر وديته ، متجلاً إياه بقلشاه والوعف والتفريق .

أول نشرة للعبدة (الأعمال والأيام) قام بها يونس كيبودسيوس في ميلاد عام (١٢٧٨ أو ١٢٨١) وأول شرح للعبدة (أصل الآلهة) كان لزيون الروائي ثم شرحاً آخر لزيونديس في العام الثالث قبل الميلاد .

انظر :

Burnet, J. Greek Philosophy, London, Macmillan, 13th. Edition, 1968, pp. 22, 27.

أقسام : الأول منها يختص بالوعظ والإرشاد موجه إلى أخيه الأصغر المسمى برسيس ، والثاني منها حديث من الزراعة والملاحة وقواعدهما ، والثالث ينحو نحو المبادئ الأخلاقية والدينية وتأثيراتها على الناس ، وأما الرابع فهو تقويم يعتمد في تقسيم الأيام إلى سعيدة ومشؤمة ، وهو موقف يحكى لنا طبيعة المصر الذي عبر عنه هزود بالتطير والحزن .

وأما القصيدة الثانية فتسمى (أصل الآلهة أو أنسابها) وتبلغ آياتها حدود (١٠٢٢) بيتا ، وهي محاولة فريدة للكلام على نشأة الكون والآلهة وتثبيت للعائنة في مسارها الطبيعي بحيث يؤدي به إلى الاعتقاد بأن العالم (تخلق) من الآلهة الأولمبية وليس مخلوقا من قبلها . وعلى الرغم من أن الآلهة لا تخضع لمفهوم المكان والزمان ، فهي التي دفعت الإنسان إلى البحث عن حقائق الأشياء ومفاهيمها . يقول هزود : « أن بنات زيوس العظيم قطعن عودا وأعطينه لي ، غصنا متينا من الزيتون ، غصنا حجبيا ، ثم نفثن في صوتا قلمصيا لا شيد بالإشياء التي ستأتي وبالأشياء التي مضت في سالف الزمان » (أ)

وانتهت حصيلة الإنسان اليوناني من هذا الأدب في القرن السادس قبل الميلاد إلى نمو طبيعة الاتجاه الإنساني نحو الحرية والأصهار منها ، ومن ثمة ظهرت هذه المعالم في فلسفته التي أشادها على قواعد علمية وروحية معا ، كانت وما زالت مشار كثير من الإعجاب والتقدير .

٤ - وأما الصورة الثانية التي تنازعت هذا الفكر فهي في نميها الباطني صوفية هرفانية ، كان لها الرها البالغ العميق في نفوس بعض الفلاسفة اليونانيين . ولم نعرف منها تاريخا معينا سوى أنها نعل تنهض على الأساطير ، وأما في بعضها بالتحديث من الكون والخلق والإنسان ومشكلة الزمان ومسألة القضاء والقدر . وإن أهم هذه المذاهب هي الديانة الديونيسية أو الأياخية (نسبة إلى باخوس إله الخمر) . وديونيسوس إله من آلهة تراقيا في المصور الخوالي . ثم تطور المذهب في أعقاب السنين على يد (أورفيوس) من جزيرة كريت - بعد أن انتقلت الديانة إلى بلاد اليونان - وهناك من يشك بطبيعة أورفيوس الإلهية شكايبلغ حد منحه الصفة الأدبية . ومهما كان فهو مؤسس (للأورفية) - وهو لقب أطلق اصطلاحا على حواريه وأصحابه من بعده .

وتمثلت في النحلة الجديدة وحدة الآلهة والكون ، دافعة بعيدا عنها فكرة التخصيص والانفصال التي ظهرت في الهومرية . وأقامت هذه الوحدة على نظام عادل يترتب صاعدا حتى يبلغ حال الاتحاد مع الله ، بلوق ووجد صوفيين عميقين ، يؤديان إلى تناسق أولي دائم بين جميع الكائنات الحية على السواء. وقد صوّرت الأورفية هذا الموقف بفكرة التناسخ بين الأرواح ، بتبادل مجيب ملهش لا يتصوره العقل، مع تثبيت واضح للنفس وظلوعها بعد الموت ، باعتبار أن الكون المحسوس مأهول إلا مسجن كبير وقوية مفروضة ومرفوضة : مفروضة لا نها عقاب على الخطيئة التي اقترفتها النفس في عالمها السماوي الرقيق ، ومرفوضة لأن هذه النفس تحاول جاهدة بكل وسائل التشكف والزهو والولاء أن ترفع ثانية إلى عالمها الذي صدرت عنه .

وموقف الأورفية هذا قد لا يتصادى والنظر اليونانية الأصلية للحياة والتي تتضمن القول بأن

٨ - أثير جورج سركون ، ص ٢١٩/١ ، ٢٥٢/٢

والقصود ببنات زيوس آلهة الأعمال الثلاثة « الروح » و « الجاه » و « الأدهار » . وموتهن لرسالة سمات الحياة النفا .

الإنسان الواقعي هو الإنسان الذي لا يقوم الفصل أساساً بين عقله وطبيعته ، بل هو مبدأ للحياة الحية لا ينضب ولا يفيض . أو بعبارة أخرى أننا نميز فيه بين الموضوع والذات تمييزاً ثنائياً . ومهما يكن فقد ساعدت الأورفية إلى حد كبير على إذكاء روح التعاطف الديني مع العقل ، فظهرت في الفكر اليوناني أطر جديدة احتذاها فيثاغورس وصاغها على أحسن مثال أفلاطون الكبير . (٦)

وعند البحث عن الأصول الداخلية لوقف الإنسان اليوناني نحو الكون ، نجد تلك الأصول وكأنها ترجع إلى ينابيع ثلاثة أولهما الدين وثانيهما الأخلاق وثالثهما السياسة . وكان للعاملين الأولين خطرهما الكبير في تكوين ذلك الموقف . فالنظران الثتان اثرت عليهما سابقاً ساعداً كثيراً على نميته ، ومهدتا لظهور اتجاهين مختلفين (علمي) و (صوفي) سيظهران الفكر اليوناني عدة قرون .

٥ - ومما يلحظه الباحث في دراسته لوقف الإنسان نحو الكون قبل سقراط (وهو المقصود بقولنا العصر اليوناني الأول) ندرة المصادر وشحها (١٠) . ذلك لأن الشذرات التي انتهت إلينا لم تكن مستوفاة للاستدلال على مواقف أصحابها استدلالاً يفي الباحث من رأى مبتسر يتخذها ، أو حكم متصنف يصدر عنه .

وعلى الرغم من هذا النزر القليل من أقاويلهم المنسوبة إليهم ، فإن الفلاسفة قبل سقراط أوشعوا مشكلات عدة كانت تشغل الفكر الإنساني مبين من السنين لم تجد لها حلالاً عملياً إلا على إبدى أولئك النفر من الطبيعيين الذين ربطوا بين المعرفة النظرية للعالم وبين تلك المشكلات ربطاً عملياً فادمجوا الفلسفة بالعلم ، ولم يعد هناك من تتبع يقتصر عليه الفلسفة ، بل تستمد معينها من كل علوم الحياة على اختلاف ضروبها وألوانها . وتصوروا الأشياء حية قادرة مريدة تنبض بالحركة ظاهراً وباطناً ، لاستحدثت ولا تفنى ، تجمعها الوحدة ، وتفرقها الكثرة ، خاضعة لعوامل التنفیر والصيرورة في الطبيعة . ومن هنا يمكن القول أن الإنسان اليوناني الأول انصب اهتمامه بآداب الأمر على البحث في طبيعة الكون ونظامه دون سائر المشكلات الإنسانية الأخرى . ولم يقتصر

٩ - يقول هنري بروجسون (النظر : منبع الأخلاق والدين - الترجمة العربية ، القاهرة ، مكتبة النهضة مصر ، الطبعة الأولى - ١٩٤٥ ، ص ١٩٩) : « نحن نرى في الواقع أن العمادة الديونسية قد استمرت بالآورفية ، وأن الآورفية بالبيثاغورية ، وإلى هذه ربما يرجع الوحي الأول للأفلاطونية ، فمن في أي جو من الأسر - بلعني الأولى للكلمة - كانت تتوج الأساطير الأفلاطونية ، وكيف الطفت الأفلاطونية في حنان خلي إلى نظرية الإصداق الفيثاغورية .. وهكذا نرى أن قد كان البهيم تشرباً بالآورفية ، ثم كانت النهاية أن التثق الجسد من التصوف . ومن هنا نستطيع أن نستخلص أن أية قوة فوق العقل هي التي خلقت هذا التطور وانتهت به إلى قايته ، إلى ما وراء العقل . »

١٠ - أن أقدم نص تاريخي لهذه الشذرات هسوداس طوليس ومن لمعة تلميذه لوفرا سطوس حيث سجل الأخير اتجاهات الفلاسفة قبل سقراط في كتاب اسمه (آراء الطبيعيين) نحا فيه نحو مشاعياً ، ولم يصل إلينا إلا على شكل شذرات أيضاً . وعلى الرغم من حسن اهتمام أرسطوطاليس ببثبات آراء الطبيعيين وموقفهم نحو الكون فإن ما يذكره عنهم العرب إلى روح الأفوسفية من بعض المصادر الأفلاطونية المعاصرة . وقد ينتفع أيضاً في هذا السبيل بكتيب فلوطرخس (٤٦ - ١٢٠ م) المسمى (في آراء الطبيعيين التي تسمى بها الفلاسفة) - نشر في القاهرة عام ١٩٤١ ضمن مجموعة (أرسطوطاليس في التنفس) والتي التيولتي لكتاب ترجمة إلى العربية لقسطن بن لوقا (٢٢٠ - ٢٠٠ هـ) ولما بتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي . وأول نأشر له بلفظه الأم هو ديفز في مجموعة (الأقوال البيولالية) عام ١٨٧٩ . وأهمية الكتاب تأتي من اتجاهية التنفسية وما تمسك به مع آراء لتتضمن فصيحة .

عمله على النظر في الطبيعة ومحتواها فحسب ، بل تدارس ايضا غواهرها المتعددة وحاول تفسيرها بما لديه من معارف وحكايات وتاسل وخيال ، وانتهى به الطاف الى اعتماد قانون من الحماية يساوى قانونه في الاحادية سواء بسواء .

والسبيل الرئيسي لوقف الانسان اليوناني نحو الكون يمكن حصره في الحدود التالية :

- (١) - الاتجاه الواحدى الذى تبنى وحدة مادة الكون ، مفسرا بسبيلها وجود الاشياء وبأينها .
- (ب) - الاتجاه الرياضي الصوفي واعتماده العددا صلا في فلسفة تعتمد الحياة كلا جزءا .
- (ج) - الاتجاه الوجودى الذى حاول الاخلا بوحدة كونية معينة اشاد عليها بناء العالم ونظامه .
- (د) - الاتجاه نحو التوفيق او الجمع بين التعدد والكثرة وبين التفرع والثبات .
- (هـ) - الاتجاه الالى او عالم اللذة وفلسفتها ، وهو انعطاف علمي بحث ارتسمت معالمه في آراء المربين وانصارهم .

تلك هي اهم منازع الفكر اليوناني الاول ، سنحاول تقديمها غير ملتزمين بالترتيب الزمني لنظورها الا عند الضرورة ، مؤثرين الطريقة الجدلية التي تكشف عن تطور هذه الافكار وتقديمها كاتجاهات فلسفية ، مستعدين قدر الامكان ذكر الاسماء الا ما يرد منها في التعليقات المدونة في آخر البحث ، آخذين بنظر الاعتبار طبيعة المذهب في اطاره الفلسفي فحسب .

٦ - ففي الاتجاه الواحدى يتميز ولاول مرة خط علمي في تفسير الكون واصلاته يجمع في تساؤله ونظريته بين العلم والفلسفة معا ، ويحاول جاهدة تحرير ذاته من سيطرة الميثولوجيا ، مكتفيا بملاحظة العقل وحكمه امام على الطبيعة الخارجية ، مؤكدا حيوتها ، وغير مميز بينها وبين القوة التي تحركها او تفرعها . فبدأ الكون له وكأنه (حياة في كل شيء) Animism - لا يجمعه جامع سوى وحدته في الاصل ، مع اختلاف في اختيار عنصر الوحدة التي يريد . فقاده نظريته الاولى - وبشكل واع - الى الاستماعة بالآراء التي سبقتها في فلسفة الكون ، فاعتمد فكرة الاصل الواحد للوجود - وبدأ التفتيش عنها فأختار (الماء) ركننا ولولا لهذا الكون (١١) وصلد باختياره ذلك من

١١ - اول من اعتمد هذه النظرة هو طاليس المائي (٦٢٤ - ٥٤٦) ق.م. نسبة الى ملطية وهي ميناء معروف في ايوليا يقع شرق بحر ايجه الى وسط الساحل الغربي لآسيا الصغرى اشتهر بالتجارة وكان همزة الوصل بين ايوليا ومصر وبنفاليا والبحر الاسود .. وطاليس من الحكماء السبعة الذين يذكرهم الانطونون في مسأورة برونالغواس (انظر :

Plato, Socratic Discourse, transl. by A. D. Lindsay, Everyman's Library, 457, London, 1947, P. 274 (343).

ويصل المؤرخ اليوناني هيودوس (حوالي ٤٨٤ - ٤٢٤) ق.م. الى اختيار فيثاغورس . ومهما يكن ، فقد عرف من طاليس ميله نحو العلم والسياسة والملك والرياضة فهو اول من لادى بفكرة الاتحاد بين اليونانيين لعدد خطسوس اللرس الحقيق بهم . وحتى انه اول منكر لصفة ارتفاع الجسم انظام من قياس الله . ولعله استقى معالم اصوله الرياضية من مصر وبابل . ونسب اليه ايضا الاتساع بكسوف الشمس الذي حدث في ٢٨ مارس مايو عام ٥٨٥ قبل الميلاد ، وهو انباء استنصره كما نتقد ولسم يكن مبتكرا له ، لان نظريته نحو شكل الارض وكانها قرص طاف على الماء لا يساعد على اثبات هذا الامر من الناحية العلمية !

تأمل وحس وفرض علمي اخضعه لادراك الحس ، غير ملتزم بإساطير القدماء التي تنادت للات الفكرة ولكن بصورة ميتولوجية متباينة . ولسنا نعلم السبب الحقيقي الذي دفع الانسان اليوناني الى انتقاء المساء دون غيره من العناصر الاخرى . لعل قصة الطوفان تأثيرها النفس عليه حيث لمبت دورها الكبير في تفكيره ، فعادت الحياة على الارض وكأنها نمت من الماء من جديد ، أو ان الوضع الجغرافي لتلك البلاد وحاجته الى مدالبحر وجزره ساعد ايضا في تنجية فكرة الاهتمام بالماء . ويذهب ارسطو طاليس (١٧) الى تبرير الرأي بسبيل حديسي مدعي ان النبات والحيوان كلاهما ينتلذان بالرطوبة ومبدأ الرطوبة الماء ، فما منه ينتلذ الشيء فهو يتكون منه بالضرورة .

ومهما كان فنتظر الانسان يومذاك الى طبيعة الكون الواحدة هي التي تقودنا الى تحديد أهمية موقفه وخطوره، بينما لا جادة للعنصر الذي اختار. يضاف الى هذا تلك الفكرة التي غلبها على مصره مدعي بان العالم ملء بالقوى والطاقات . وهي نزعة هومرية قديمة انارت نوحا من الاعتقاد بان الانسان اليوناني وضع روحا شاملة في كل جزء من اجزاء الكون . او بالاحرى وحدة وجود عامة لا تستند في واقعا الى عامل فرد له صفة الكيان الخاص ، لانه لم يفرق في الحقيقة بين الروح بمعناها الادراكي وبين (الشبح) الذي اشار اليه هومر في قصائده .

٧ - ولم يتفك الانسان ينظره تلك بل طورها ، فايد الوحدة ورفض الماء اصلا للكون واختار بدلا منه (الأيرون) بمعنى الامر اللامتناهي للامحدود واعتبره اصلا ، محتسبا اياه انه يتعلق بكيف المادة وكما مما ، دون ان يترك التناقض الناتج من الخلط بينهما ، وكان ذلك حرصا منه على الوحدة الطبيعية التي يريد .

والأيرون - في ظاهرة الكون العام - مزيج من الاضداد كالحار والبارد ، واليابس والرطب ، ويمتاز بالسرمدية ومنه تكون الاشياء فتترد الى العنصر الذي منه نشأت ، كما جرى بذلك القضاء والتدر ، لانها تموض بعضها بعضا ويرضى بعضها بعضا (١٦) . فاشياء الكون تنشأ من هذا (الامحدود) بعملية الانفصال . والانفصال هنا لا يفسر تفسيراً ديناميكياً بنية تبرير عملياته القاصدة . وعند ذلك نعتبر (الأيرون) مبدأ أوليا فكانه هو نفسه سبب الانفصال المباشر الذي ادى الى نشأة الكون . فحركة المادة تنفصل الاشياء بعضها من بعض وتجتمع بعضها الى بعض ، والأيرون في بدء الامر كل متجانس لا يوصف بكم نهائي ولا بكيف محدد . لم تظهر لنا صور الانفصال وأولها البارد أو الرطب وهو في المركز ، ثم تملؤه دائرة الهواء ، فدائرة اللهب ثم النار . وبفضل هذه الحركة (١٤) الانفصالية الخالدة تحدث العوالم والكائنات . . ويبدو لنا الكون في هذا

١٢ - الفكر : Aristotle, *Metaphysics*, Oxford transl., ed. by D. Ross, Oxford Press, Vol. VIII, 1908, B.I.3., 983b.

١٣ - أول من نادى بفكرة الأيرون هو ألكسيجنديس (٦١٠ - ٥٤٥ ق.م) كان معاصرا لافلاطون ، وتسبب اليه اول خريطة لعالم جعل فيها اليونان في الوسط .

الفكر : Burnet, op. cit., p. 152 ff.

١٤ - هناك اختلاف في نوع هذه الحركة وشكلها ، ويميل الاستلا زير الى انها تشبه حركة الدوامات .

الفكر : Zeller, op. cit. p. 43 ff.

الموقف وكأنه نتيجة لصراع بين الازدحام على أن يسود هذا الصراع فكرة العدالة متمثلة في التوازن الطبيعي بين الأشياء ، أو بمعنى آخر عدم تجاوز النسب التي يترتب عليها وجود الكائن من حيث الوجود بحد ذاته خطيئة طبيعية ، والتكفير عنه هو فناء عوالم ومجىء أخرى إلى غير نهاية . ويظهر الاتجاه في المذهب وكأنه انعكاس لقصة الخطيئة من جهة ، وارتسام لصور هومر وهزiod نحو الكون من جهة أخرى .

ومن طريف ما تبناه هذا المذهب اعتقاد ديان الكائنات الحية نشأت عن الرطوبة من حيث أنها في أصولها الأولى كانت محوطة بالصدف والقشور كالاسماك سواء بسواء ، وعندما حثت على اليابسة رمت بقشورها تلك ثم تكيفت حسب محيطها الجديد ، وكان منها الإنسان القائم ، أو بالأحرى كان الإنسان تطوراً عضوياً لتلك النظرية . وما أشبه هذا الموقف - على سداجته - بنزعات أصحاب نظريات النشوء والارتقاء كدارون ولا بلاس وغيرهما ، خاصة ما يتعلق منه بنظرية إيجاد العالم Cosmogony وبنظرية تولد الأضياء الحية Zoogony .

٨ - ثم عاود الإنسان اليوناني موقفه من جديد نحو الوحدة ، فرفض الماء والإيرون معا ، وادعى أن المبدأ المتعين الرئيسي هو (الهواء) - باعتباره « أن الجوهر الأول واحد لا نهائي ، محدّد الكيف ، منه نشأت الأشياء الموجودة والتي كانت والتي ستكون ، ومنه أيضاً نشأت الآلهة وما هو الهى وتفرعت باقي الأشياء » . (١٥) فالهواء المعنى هنا هو أصل الأشياء ، يحمل ذات التعادل في الازدحام الذي فرضوه في الإيرون سابقاً ، والفرق بينهما أن الأول لا متعين بينما الثاني سمي بالمتعين هواء . وهذا الهواء يتخذ بحركته الصور المختلفة للكثافة والتخلخل فيصبح مرئياً : ففى تمدده يصبح نارا ، وعند تلبده يصبح سحباً ، وعند تكاثفه الشديد يستحيل ماء ، وإذا تكاثف الماء أصبح أرضاً ، وإذا زاد تكاثفه أصبح صخراً . فالهواء هنا صورة للملاقة القائمة بين الكثافة والحرارة « يختلف من حيث رقيقته وكثافته باختلاف طبيعة الأشياء » . (١٦) وهذا الاتجاه الجديد يعبر في حقيقته عن خطوة عملية لها شأنها وخطورتها في تطور العقل اليوناني نحو الآلية حيث ترد الاختلافات الكيفية في الأشياء إلى اختلافات كمية . وفي اعتقادي أنه يفوق الرأيين السابقين عليه .

- وإذا قيست فكرة التكوين التي اعتنعت الهواء أصلاً من بُعد آخر ظهر لنا أن نسبة الكثافة إلى السرعة تسير سيرا عكسياً ، بمعنى أن الأشياء كلما زادت كثافتها كلما قلت سرعتها والعكس بالعكس . وأما الهواء في حد ذاته فهو يمثل الحد المطلق بين طرفي التخلخل والكثافة ، وكذلك الأمر بالنسبة للحرارة تسير سيرا عكسياً مطرداً . ولذلك اعتبر اليونان النار أشد العناصر حرارة لرقّة كثافتها .

وهكذا يبدو أن الاتجاه الجديد أكثر تقدماً من سابقه ، وأعني بذلك أنه أدرك فكرة التحول

١٥ - يعتبر الكسيميائي (٨٥٠هـ - ٥٢٨ ق.م) أول واضع لفكرة الهواء أصلاً للكون .

انظر بخصوص النص :

Nahm, M. *Selections from Early Greek Philosophy*, New York, Appleton-Century, 1947, p. 62

Nahm, op. cit. p. 66.

الاشياء والاعداد . وعند النظر الى المذهب بشكل أدق تبدو فكرة الإنثلاث هذه وكأنها المصدر الاصيل لهذا التطبيق في اصول النظرية ، او بمعنى آخر هناك صفة مشتركة بين الاعداد والمحسوسات . بحيث لم يجد المذهب غير العدد مثالا يصلق عليه الانسجام صدقا حقيقيا . فارتسمت ظلال النظرية من الناحية الطبيعية بفكرة (البيراس) أي الحد أو المحدود التي فُرت الاشياء ونشأتها بموجبها . بحيث أن الاطراف المحدودة تكون أكثر ظهورا في الوجود المعيني واصدق حقيقة من الاشياء غير المحدودة ، لان صورة الشيء لا تترك الا من هذا السبيل .

والاصل في هذه الاعداد هي الوحدة لا الثنائية خاصة عند المتقدمين من انصار المذهب . وماوا أيضا الى الربط بين الشكل eidos من جهة وبين العدد من جهة أخرى ، فاعطوا للاعداد هيئات متماثلة : فالواحد نقطة ، والاثنين خط ، والثلاثة مثلث ، والاربعة مربع . واعدادهم - على الرغم من أنهم وحدوا بينها وبين الاشكال الهندسية - اعداد حسابية تعتبر أساسا للنظرية الخاصة بالاعداد في العصر الحديث . (١٩)

وكان للعدد (١٠) عشرة ، أو ما يسمى عندهم بـ Decat قدسية واضحة لديهم فهو مثلث العدد اربعة ، أي مجموع الاعداد الأولية (١ + ٢ + ٣ + ٤ = ١٠) . وتشير بعض المصادر الى أنهم كانوا يقسمون به باعتباره النموذج العام للكون . ولعل هذه النظرة في قدسية هذا العدد تظهر مبرراتها عند ردها الى عناصر الكون الاربعة حيث تستأثر هذه الارقان بكل مقومات الوجود . وفي حال تغليب فكرة (الوحدة) على هذا الموقف يعود الامر - بعد ضم الاعداد بعضها الى بعض - أن العدد عشرة ، مصدر كل جوهر حادث بل هو أصله كما يدعى المذهب بالذات ! . .

وأما العالم فقد تخيله انسان هذه المدرسة حادثا وليس قديما ، بمعنى أن هناك عله أوجدته ونسبته على الوجه التالي : السماء الاولى ، فالكوكب الخمسة ، ثم الشمس والقمر والأرض . ولكي يبلغ العدد الفلكي الى عشرة ادمى وجود ارض مقابلة . (٢٠) وكل هذه تدور حول نار مركزية هي (بيت زيوس) لانها كرية الشكل ، يبعد بعضها عن البعض الآخر مسافات منتظمة وتصدر عنها انغام عذبة موسيقية تسحر الابواب وتحرك حركة هادفة كما تتحرك عقارب الساعة سواء بسواء ! وابتداء من تحت فلك القمر تخضع الحياة للكون والفساد ، وللشعر والاضمحلال ، ويقطن البشر الجهة العليا من العالم الأرضي . وغاية الحياة في هذه الدنيا هي التطهر من ادران المادة والارتقاء شيئا فشيئا نحو رحاب السماء . ولا يتم هذا في رأيهم الا بالخضوع لنظرية «تناسخ الارواح» في المذهب ، وذلك بتعاقب متتابع منسجم ابدا .

١ - ثم تبدأ تجربة جديدة أخرى لهذا الانسان يجمع فيها بين طرفين مستقبطين ، يعلم كل منهما نسج نظريته بدقة وحلق ومهارة ، ويجمع لحيتهما وسداها ، وينتهيان بها الى حيث يشاء لهما النظر الفلسفي : كون طبيعته التثريب بالاستمرار ، وكون طبيعته الثبات باستمرار . ويبقى العقل وحامله هدفنا لصراع الرأيين المتنازعين .

١١ - وينهض الموقف الأول من هذه التجربة على الفكرة التي تقول ان التغير عبارة عن « مجاهدة » (٢١) تمتاز بها سائر الاشياء من حيث انها في صيرورة مستمرة ، والثبات هو ثبات هذا التصير . ويتمثل التغير في المذهب بمنصر تشبيهي حسي هو النار ، لان الاشياء تتحول كلها اليها والنار لكل الاشياء . ويظهر هذا بالنسبة الى النار الاصيلة (وهي غير النار الحسية القائمة على سبيلين : صاعد ، وهابط ، وباتجاهين مختلفين اولهما يبدأ من التراب ويرتفع الى النار ، وثانيهما يبدأ من النار وينزل الى التراب . وكلاهما يخضعان لنظام ثابت متعادل يؤدي الى التوازن والتوافق كي تتحقق الاشياء تحققاً فعلياً في الوجود .

وليس من السهل حقاً تصور النار التي ارادها الانسان اليوناني ، بل يصعب حتى ادراكها بالحص ، الا بسبيل التمثيل او المحاكاة لاتهافتة عليه . فكان النار هنا هي الخصيم في نهاية الشوط وقاية الحياة (٢٢) لانها تطفو على جميع الاشياء وتستحكم عليها وتلدنها .

وترسم فكرة النار وتغيرها بصورة الائتلاف بين الاضداد . فهناك قبل الائتلاف صراع دائم بين الاشياء التي يتركب منها العالم . هذا الصراع يتمثل في ان هذه الاشياء تقف في النار لتعود حية في معنى الوجود العام ، وتتحرك نحو التراب فتتلبل ذبولا شاملا ، فوجودها اذن هو في بقاء التعادل بين الحركتين المتعاكستين : الهابطة والصاعدة على السواء ، دون تغليب احدهما على الاخرى ، ان الطريق الى فوق والى اسفل واحد . البدء والنهاية في محيط الدائرة واحد ... ان الحرب غاية لكل شيء وان التنازع عدل ، وان جميع الاشياء تكون وتفسد بالتنازع ... ان الواحد متالف من كل الاشياء ، وكل الاشياء صادر عن الواحد ... ان الحياة والموت شيء واحد .. » .

والاتجاه في العبارات السابقة ينحو نحو الايمان بان لكل قضية في هذا الكون تقيضها الخدين لها ولا تعرف الا بسبيله . ومن هنا وضع هذا الانسان جدلا صاعدا ونازلا يكون هو الطريق الى الادراك الجزئي لظواهر الحياة المثيرة . ولكن خلف هذا الظاهر حقيقة أعمق اثرا على الفكر الا وهي الوحدة والانسجام الذي ينتهي اليه هذا الصراع . فوحدة الاضداد هي الاصل وعنها يصدر هذا التنير في دورات متعاقبة سميت (بالسنة الكبرى) امد الدورة الواحدة لعائنة عشر الف عام ، او ثمانمئة وعشرة آلاف - كما في بعض الروايات - حيث تاتي النار على الاشياء جميعها . والمبدأ الذي ينتهي اليه صراع الاضداد هو (اللوغوس) أو (الكلمة) ، وهو المعيار الإبدى الموجود وراء التنير الدائم للظواهر ، والمقياس والناية لجميع الاشياء . فاللوغوس هنا مدمج بالعالم ولا تمييز بين الطرفين بشكل واضح . فهو الله في حقيقته الابدية الثابتة ، يظهر بأشكال

٢١ - مثل هذا الرأي هرقلطس (حوالي ٥٤٤ - ٤٨٤ ق م) من الفسوف احدى المدن الايونية الشهيرة . كان استقرافي التزم ، المنحرف من مائلة توارثت الكهانة الملحمي . عرف بالغموض فترا ، وبالتشائم والظفرة طمعا ، لذا سمي بالفيثوسف البالي . فلسفته تكل على عقنظر في الكون ، وتشير الى عناصر وحدته المتسجسة في الاصل .

٢٢ - يقول الفيلسوف ايريقطس المعاصر رسل : ان الطاقة التي هي مجرد صلة لتمييز العمليات الفيزيائية ، يمكن ان تجمع بغيرنا فتجعلها هي النار التي دعا اليها هذا للعجب . على ان تصور انها الاحتراق لنفسه لا ما يحترق ، فما يحترق قد اختلف من علم الطبيعة الحديث . كما انه ليس في وسع العلم ان يفند ملهيب التنير العالم الذي نادى به الانسان اليوناني القديم (انظر : رسل - تاريخ الفلسفة الغربية ، ٨٩/١)

الإنسان وموقفه من الكون في العصر اليوناني الأول

مختلفة ، فهو نهار وليل ، شتاء وصيف ، حرب وسلم وفرة وقلة ، يتخذ أشكالا متباينة كالنار المعطرة تسمى باسم المطر الذي يفوح فيها .

بهذه الوحدة الوجودية التي عبر عنها الإنسان اليوناني ثلثة باللوغوس وثارة بالعقل وثارة بالنار ، لم يمد ضروريا قيام موجد لهذا الكون « أن هذا الكون المنظم لم يخلقه اله ولا إنسان ، ولكنه كان وهو لا يزال وسيظل الى الأبد نارا لا تنطفئ فيها الحياة ، تشتعل بمقدار وتخبو بمقدار » وإن غاية المعرفة الحققة هو الاتحاد أو الاتصال بين المذكر والأصل في نهاية شوط الحياة .

ولجدر الإشارة الى أنه ليس ثمة تناقض ينتج عن القول بالوحدة الوجودية من جهة ، والالتزام بنظرية التصير الدائم في الأشياء من جهة أخرى ، لأن الموقف ينهض في أساسه على تغير في الكيف مع أصل ثابت هو قانون التغير بالذات . وعلى هذا الاعتبار فميتافيزيقا المذهب — كما يقول الفيلسوف رسل (٣٣) فيها قدر من الديناميكية يتقنع أشد المحدثين ميلا الى الحركة .

١٢ — ويتحدد الاتجاه الثاني من هذه التجربة بنظرية شاملة نحو الكون تظهر سماتها وكأنها بدء للميتافيزيقا والمنطق معا . (٢٤) حيث حاول الإنسان اليوناني في هذا السبيل تأكيد فكرة الوجود تأكيدا إيجابيا يستحيل معها أن يحمل صفة السلب . مع ثبات في الكون لا يخضع خلاله لآلة حركة أو تغير مهما كان . لم أشاد معرفته الإنسانية على سبيلين : أحدهما بحث عن اليقين ولأنهما بحث عن الظن أو الاحتمال ، وربط الأول منهما بمداول (اللفظ) و (الفكر) معا محتسبا أن كلاهما يحملان دلالة الوجود لأن اللاوجود عدم بحث فلا يصح قيامه . فالوجود إذن موجود ، وهو كلي ثابت ، أزلي لا يسبقه العلم إطلاقا ، يتفرد بنفسه ، متصل لا يتغير أبدا ، ولا يحدث عن شيء اسمه (اللاوجود) لأن الآخر خال من التفكير . ويتميز هذا الوجود بأنه متجانس في جميع أطرافه ، كل شيء ملو به ولا يحتاج الى شيء ، مثله مثل كرة الكرة المستديرة المتساوية الإبعاد عن المركز . وبهذا الاعتبار لا بدء له ولا نهاية لأن الكرة أكمل الأشكال ولا تحمل صفة البداية أو النهاية . فهو إذن وجود مطلق غير متعدد ، لا يضاف الى شيء ولا يضاف اليه شيء . ففي كلا الإضافتين تناقض يستتبع الثبات والوحدة معا . وإما سائر الأشياء التي دون هذا الوجود فهوهم وخيال ! ..

٢٢ — انظر كذلك رسل — ساباتا ، ٨٢/١

٢٤ — أشهر فلاسفة هذا المذهب هما بارمنيدس (٥١٥ - ٤٢٠) وزينون الأيلي (٤٩٠ - ٤٣٠) . كان الأول منهما من إيليا على الشاطئ الغربي من إيطاليا . أسهم في جانب الحياة الاجتماعية لبلاؤه وشارك في دراسات تيارات عصره الفكري . ويعتبر أول فيلسوف حاول تثبيت طسها بعد الطبيعة وأصول المنطق في العقل . وهو من أوائل من استعمل الطريقة الربوية في تعديد الرموز اليه ، والقرن ذلك في قصيدتين تسمى الأولى (طريق اليقين) وتسمى الثانية (طريق الظن) ، استمار فيهما الموقف استمارة مجابية ، فتمثل العقلاق المجردة بالصور الحسية .

وأما الثاني فهو تلميذ الأول من إيليا أيضا . يحيط حياته شعور تاريخي لحسبه متعمدا لدى القدماء . إبرم حجه في نفي الكثرة والحركة تأييدا لوقف استتلاءه . وشارك بصورة فعالة في الحياة الاجتماعية لبلاؤه ، ومات مغمورا . وبني كذلك حتى اكتشف فكره الرياضي في المصمور الحديثة ، فقدر إبداعه غير تقدير خاصة في مولفه من حساب الاحتمالات الذي يعتبر زينون والده الأول .

انظر :

Benardete, J. A. Infinity, An Essay in Metaphysics, Oxford, University Press., 1964, pp. 1-27, 42, 99, 273-277 ff.

يمثل هذه الصورة العقلية الخالصة رسم هذا المذهب تجربته الانسانية العميقة ، تلك التجربة التي بدأت اول ما بدأت بفكرة الوحدة ، ولكن المسلك تباین إليها من حيث ان الانسان في هذه التجربة أكد « حدها » و « ماهيتها » و « طبيعتها » ، بينما ظلم الاخرون دون هذا الموقف . فبدلت لهم الحقيقة بشكل فردى متمين ، وهذا رفضه المذهب لمخالفته قواعد المنطق القائمة على مبدأ الذاتية وعدم التناقض . (٢٥) ويتالي الرأي الآخر من عدم تفرقة المذهب في الواقع بين المعنى الحملى للعبارة والمعنى الوجودي ، فانتهى به الطاف الى التأكيد على يقينية الوجود الثابت فحسب . فكانه بهذا الرأي فرق بين شيئين : الوجود من جهة والطبيعة من جهة اخرى ، متكررا لفكرة التكثر في الاشياء لانه نفى وجود ما بينها من علاقات . مضافا الى ذلك انه أكد قسمة الكون وأزليته من حيث انه لو فرضنا حدوثه ، فاما ان يكون محددا لذاته او بوساطة غيره ، وكلا الفرضين غير صحيح لان الاول منهما لا يرتبط بالزمان فلا يكون هناك دفع للاختيار في الوجود في لحظة دون اخرى بسبب خارج عن « الوجود » ذاته . واما الثاني فمتى ما فرضنا « الوجود » فيستحيل معه عند ذلك وجود علي سابق عليه ، بل هو قائم حيث أزليته وقديته ، وبهذا لا يخضع للكون والفساد .

وتجربة الانسان اليوناني هنا تشعرنا بعمق انه مال الى الاختل بأن الحقيقة الصادقة هي تلك التي تطابق الفكر « موضوعا » و « وجودا » ولا تختلف عنه أصلا . وبمنهجته هذه جردنا لنا مبادئ عقلية لها اثرها الكبير في المنطق قديما وحديثا . وأقام فلسفة الكون على تلك المبادئ فطبع الفكر الانساني بطابعها قرون عديدة من الزمان . وعلى الرغم من تفاوت الاتجاهين الاول (فقره ١١) والثاني (فقره ١٢) فان كلاهما شك في الحس وبداهته وحاولا تصحيح الحكم عليه من خلال (الفكر) ، وسلك كل منهما مسلكا خاصا به ، فانتهيا الى نتائج متباينة بعضها عن البعض الآخر ، ولكنها كانت ولا تزال قيد دراسة وعناية الباحثين والمفكرين .

١٣ - ولم يكف الانسان اليوناني بتثبيت وجهة النظر الثانية (فقره ١٢) بل انبرى الى تقديم حجج لمان أكثر في أربع منا الكثرة أحيادا ، وقدرنا ، وأكثر في الأربعة الأخرى الحركة وتوابعها واعتبرها تعاقب سكنات ليس غير . وكان يهدف من وراء موقفه ذلك تأكيد فكرة بقاء الكون ، خاصة اذا قيست هذه الأدلة بمنظار رياضي بحث لا يقياس الحس والواقع . ومن الممكن ضم هذه الحجج بعضها الى بعض بحيث تعود في النهاية تحمل غايتين الأولى دفع فكرة قبول انقسام اللامحدود ، والثانية دفع فكرة الانقسام ذاتها ، سواء أكان ذلك الانقسام في المكان والزمان . وقد

٢٥ - مبدأ الذاتية وعدم التناقض أساسان ضروريان في المنطق الصوري . كان الفصل في استعمالهما يسود لبارمينيدس . والمنطق لدى أرسطو طالع ليس ينهى على أصول المبدأ الثاني . ولا يزال المعينين أثرهما البالغ على المنطق الحديث .

القرن :

Alfred Tarski, An Introduction to Logic, New York, 1954, p. 54 ff.

Joseph, H., An Introduction to Logic, Oxford 1916, O. 13 ff.

استعملت هذه الادلة قياس الخلف *Reductis ad impossible* سبيلا في تحقيق ما تهدف اليه ،
اي انها حاولت اثبات الاصل بطلان النقيض . (٢٦)

★ ★ ★

١٤ - وفي مرحلة الصراع هذه بين التصير الطبيعي من جهة ، وبين فكرة الثبات والديمومة من جهة أخرى ، يقف الإنسان محاولا اعادة النظر في الوقوفين فيخرج عنهما بحصيلة جديدة تحمل فكرة « التوفيق » بين الثبات والتغير والثبات ، مع ميل واضح لديه نحو التعدد والكثرة في الاصول والمبادئ (٢٧) ولاول مرة في تاريخ الفكر العلمي يسجل الإنسان اليوناني تمييزا حديا بين (المادة) وبين (القوة) ثم يضع العناصر الاربعة وضما طبيعيا بدفع بسبيله جانبا فكرة (وحدة الكون) التي بنهاها الفلاسفة السابقون . ثم يؤكد بأن هذه العناصر تتضمن جميع الكيفيات في العالم الحسي ، ولكنها ليست هي موضوعا للتغير أو التحليل . بحيث أحدث موقفه هذا نظرية جديدة في المادة بقيت معالها على الفكر العلمي حتى بداية عصر الكيمياء الحديث .

وكانت نظرة المذهب نحو الكون تعتمد اول الامر على ابتداعه لفكرة الاصول الاربعة *four elements* التي حملت دلالة واضحة لما اصحرنه الإنسان اليوناني سابقا (فقرة ٦) من صفات معينة للأشياء . وقد حصرها المذهب بالنار والهواء والماء والتراب ، مؤكدا عدم امكان تحول احدها الى الاخرى . والسبب في اختلاف الوجودات هو تباين في عدد نسب هذه الاصول (الاركان) الاربعة . ومن هنا فالاختلاف (كمي) وليس (كيفي) ، وبمعنى آخر هناك تصير مستمر من ناحية كم العناصر ، بينما في الطرف الاخر ثبات مستمر بكيف العناصر . فجاز للإنسان اذن أن يجمع في مرحلته هذه بين التفسير من جهة ، والديمومة من جهة أخرى كما اشرت سابقا .

٢٦ - قياس الخلف من اثر القوانين للتطبيق تأثيرا على الفكر القديم . يعرفه الشيخ الرئيس ابن سينا بأنه القياس الذي يبين فيه المطلوب من جهة تكذيب تقسيمه ، فيكون هو بالطبيعة مركبا من قياسات قتراني ومن قياس استثنائي (انظر كتاب النتائج - القاهرة ، نشرة الكبرى ، الطبعة الثانية ، ١٩٢٨ ، ص ٥٥) .

ويمكن صياغة القياس حدسيا على الشكل التالي :

اذا كان (P) و (C) يزعم عليهما (E)

فلما اخرجنا ان النتيجة كاذبة وان P صادقة ، ينتج من ذلك ان C كاذبة ايضا . ورمسه الرمزي كالآتي :

$$[(P \wedge \neg E) \rightarrow \neg C] \leftarrow (E \leftarrow C \wedge P)$$

لاري : A. Tarski, op. cit. p. 159.

وكذلك :

Ross, D. Aristotle, London, Methuen, 7th edition, 1956, p. 35.

٢٧ - بنى هذا الموقف ابيدالقليس (١٥٠ - ٢٥٠ ق.م) من امالي الفريغتيا من اعمال صقلية ، لعب دورا هاما في الفلسفة الطبيعية . وحياته استوعبت كثيرا من الحكايات الشعبية (الشكوك) بصحتها . واكثر القصص منه يستند الى دوجينيس (حوالي ١٢٠ - ٢٢٢ ق.م) ورواياته من حيلة ابيدالقليس السياسية وطريقة موه .

وتعيل بعض هذه الحكايات الى الاول بل الرجل بالغى النظر الى نفسه حتى ادعى النبوة لم الاوهية ! . واحتمى بسلاطتها وذن الناس لاقاويله .

فتم الكثرة الفلسفية بلمنح شعري يشبه دوى بارميندى السفاسي ، وتعدلت الكثرة بقصديتين هما (في الطبيعة) و (في التفكير) لم يعمل عليهما سوى (٢٥٠) بيتا من اصل (٥٠٠) .

وهذه الأصول غير مخلوقة بل أزلية ، فلا شيء يأتي من لا شيء ، ولا يفنى شيء إلى لا شيء . فلا مجال لكون أو فساد بالمصطلح الدقيق لهما . بل تتداخل هذه العناصر فتصبح الأشياء المختلفة في الأزمنة المختلفة وتشابه على الدوام ، واختلاف أشكالها الطبيعية سببه الأركان الأربعة أيضا . فالأجسام كلها تنقسم حتى تصل في نهاية الشوط إلى الأصول الأولى . فهي إذن مطلقة ونهائية .

والإيجاد الطبيعي بهذه عبارة عن عملية امتزاج وتبادل بين هذه العناصر بحيث يحافظ كل عنصر على صفاته مهما تكرر امتزاجه وتبادلته . يجري ذلك على « الأشياء التي كانت والتي سوف تكون حتى الإلهة نفسها » . ويبدو لنا أن النظرية تحتمل فكرة الفساد المقابلة للكون على أن يفسر الانحلال بأنه انفصال في الاتحاد أو الاتصال ذاته . . فالأشياء إذن في تنقل دائم بين حالتين (الاتصال) و (الانفصال) . فلا كون ولا فساد في الحقيقة ، لأنه لا يظهر شيء إلى الوجود مما ليس بوجود والعكس بالعكس .

وأما العناصر فتتكون من جزيئات صغيرة جدا بينها مسام صغيرة تتطابق ذراتها المتشابهة في العنصر الواحد لتتلف في مسامات العنصر الأخر عند وجود التأثيرات التصادية أو المتبادلة تماما كحجر المغناطيس والحديد سواء بسواء . (٢٨) وأن هذا التخلف أو الحركة نتيجة لقوتين جوهريتين متضادتين هما (الثقل) التي تعمل على فصل عناصر الكون بعضها من بعض ، و (الخفة) التي تعيد العناصر إلى اتصالها والفتها مرة أخرى .

والخفة والثقل لا يمكن اعتبارهما عنصرين يضافان إلى العناصر الأربعة كما يتوهم البعض . (٢٩) بل هما علتان فاعلتان في الوجود فحسب وليستا بقوى روحية أو معنوية ، بل هما والعناصر الأربعة يحملان دلالة (الامتثال) أو التوازن الطبيعي : فالخفة مثل واتصاف في الطول والعرض ، والثقل (الكراهية) مثل بالنسبة لهما من ناحية الثقل . وبفعلهما هذا (أمنى الاتصال والانفصال) يمكن أن نحتمل أن الوجود حركة ديناميكية فاعلة أو بالأحرى أن فعلهما ديناميكيا . وتتلازم القوتان المعنيتان مع العناصر تلازما تاما لأن الأصول الأولية تتضمن كل الحقائق المادية . والموقف هنا يمثل خطوة يبتدئ نحو التمييز بين العلة المادية والعلّة الفاعلة . . والكون يخضع لتقلب إحدى هاتين القوتين باستمرار ! . فهناك إذن صراع دائم يختلف فيه الامتزاج وتباين النسب ، ويؤدي في النهاية إلى ظهور الكائنات الحية وأنواعها بنشوء واتقاء تخضع فيها الأشياء القابلة للانفصال إلى كونين وفسادين — فمثلا الحال الأولى تظهر فيها « رؤوس بدون رقاب ، وأذرع مفصولة عن الإكتاف ، وهيون مستقلة عن الجباه » وفي الحال الثانية تتحد هذه الأجزاء ، ويمتزج الخالد بالخالد بالضرورة ، فتتغير المعضاء المنفصلة بعضها إلى بعض كيفما اتفق فتظهر أشياء كثيرة « كائنات تدب وتزحف ، وثيرة لها وجه البشر ، وبشر لهم رؤوس الشرة » ومخلوقات امتزجت فيها طبيعة بعضها ببعض الآخر فاستحالت إلى سموح !

Zeller, op. cit. p. 56.

٢٨ - انظر :

٢٩ - ذهب إلى هذا الرأي سيبليوس في شرحه على طبيعيات أرسطوطاليس .

Simp. Phys. 2. 25. (Deila)

انظر :

بيننا نجد أرسطوطاليس نفسه يلجأ إلى أن اللعبة والثقل هما مبدأ واحد لصورتين متضادتين من حيث أن كل اتصال هو اتصال في حد ذاته . على أن الكراهية هي علة التجدد في الاتحاد دائما ، لأنها متى ما فلتت الانفصال ولدت معالوات جديدة لوحقات جديدة . . وهكذا . فكان عملها في غاية توحيد غير مباشر .

Arist. Met. op. cit. 985 a 21-1000 a 24.

انظر :

والكون في أصله (محبة) خالصة ملتحمة في داخله . ولقد شاعت الصدف (ولا ندري كيف حدث ذلك) ان تتدخل القلبة فتفعل الانفصال ، فكان أول عنصر انفصل بفعلها هو الهواء (والهواء هنا تعبير عن جوهر مادي يختلف عن الخلاء فظهرت الشمس والسماء والأرض والبحر ثم الكائنات الحية . ويمر الكون بمراحل أربع : الأولى سيادة المحبة سيادة تامة ، والثانية دور الصراع بين المحبة والقلبة ويكون النصر للقلبة ، والثالثة سيادة القلبة وتحقيق الانفصال في العناصر ، والرابعة عود على بدء في الصراع بين القوتين وانتصار المحبة وتقهقر القلبة . وان علنا الحاضر يمر في بدء المرحلة الرابعة من الصراع ! ...

ونحن نعتقد ان الغرض من استعمال فكرة هاتين القوتين (المحبة والقلبة) في كونيات الإنسان اليوناني هو لإيضاح التوازن الديناميكي في عمليات الكون . ولا شك ان الباحث ليعجب للحدس الذي حققه الإنسان في إيرادته لنظرية الاتصال والانفصال المتتابة زمانا Simultaneously وما يلحق هذه النظرية من عمليات طبيعية دقيقة العلم ! .. وعلى الرغم من أنه ليس من السهل ان ننصور بان الكون يدور بقوة واحدة من هذه القوى ، ولكن الطرافة في الموقف ان اللهب اعتبر المحبة والقلبة أسبابا للتغيرات في الظواهر الكونية خاصة في حركة المادة تحت تأثير الجذب والنفور . وبهذه الكيفية الخيالية افترض حقيقة الملل في العالم الطبيعي ووجد بينها وبين هذه القوى . ولا شك ان هذا الحدس له خطوره في الفيزياء الذرية التي لا يمكن ان تسقط من حسابها فرضية جذب القوى المتكاسمة . مضافا الى ذلك فكرة تعاصر هذه القوى وجوديا في الجذب والسلب مما . ففى حقل الذرة نحن نعلم حقيقة هذه القوى في الشحنات الكهربائية ، فالقوى المتشابهة بالنوع تتنافر ، بينما غير المتشابهة تتجاذب — وحتى في الفيزياء النووية ليس في الامكان الاستغناء عن فرضية دفع وجذب هذه القوى أيضا .

★ ★ ★

١٥ — وعندما حاول الإنسان اليوناني التمييز بين العلة المادية والعلة الفاعلة ، محددا إياهما بقانون (المحبة والقلبة) الذي ملنا في تفسيره تفسيراً ديناميكياً بنحو من الاجتهاد في الرأي ، اقول ان هذا الموقف يدفعنا الى الاعتقاد بان الإنسان أخفق الى حد ما في ايضاح هذا الرأي ايضاحاً كافياً . وسيتم هذا الأمر على أيدي جديدة أخرى (٢٠) أعتبرت الكون في جملته وإبعاضه جنساً واحداً باعتبار ما فرضته مقدمات ان الأشياء كانت مختلطة جميعها وغير متناهية في العدد والصفر ، لذا لم يبد شيء للعيان منها للصفر حجمه . فكان الهواء والاثير يحلان في كل شيء لانهما أعظم الأشياء كما وحجما . (٢١)

وفكرة التكوين عبارة عن عملية امتزاج وانفصال من « الخليط الأولي » الذي هو مجموعة (البدور) Seeds اللانهائية عدداً ، وليس لها أي شبه بالعناصر الأربعة لان في كل منها تركيباً

٢٠. تمت هذه المحاولة على يد أتكسلفوراس (٥٠٠ - ٤٢٨ ق م) من كلومنيا شمال مدينة أفسس ، وقد عاصر السيلسي المعروف بركليس ، وكان أول فيلسوف استوطن أينا . مال نحو التمثل وأثرت أفكاره في معاصريه .
وأهم في آخر حياته بالهرطقة ، هرب من أينا ومات في آسيا الصغرى .

بشبه الكل ، أو بمعنى آخر « في كل شيء جزء من كل شيء » . وإن عملية الانفصال هذه لا تخص عالمنا فحسب ، بل تشمل عوالم من حولنا لها أقمارها وشمسها ولها حرثها وزرعها وكل ما يمكن أن ينتفع به ! .

وأما عملية الامتزاج فتتسم بين الرطب واليابس والبارد والгор والظلمة ، وهي البلور الانتهائية .. وعندما حدث الانفصال لم يكن في الامكان عقلا التعرف على مقدار الاشياء التي خضعت لهذه العملية التي صدرت بقوة وسرعة تفوق التصور والتصديق . ولهذا فنحن لا ندرك الكون الا بعد تراكم البلور بعضها على بعض . ومصطلح (البلور) الذي يرد في المذهب يصعب التوصل الى حقيقته من الناحية النظرية والعلمية . فهو أمر يبدو أنه يتضمن المتضادات والجواهر الطبيعية معا وبشكل مصمت بحيث لا مجال للقول بوجود الخلاه في انحائه . وإن هذه المتضادات والجواهر الطبيعية هي العناصر الأولية للكون ، والاشياء تتوضح لنا بما هو غالب عليها من نسب هذه البلور الانتهائية . أو بمعنى آخر غلبة صفة الكم على صفة الكيف بحيث لا يمكن قيام التماكس بينهما (انظر فقرة ٦) .

وهذا التبريد اوصل الانسان اليوناني لمذهب الكثرة الى نتيجه المنطقية ، حينما فرض ان المادة متحركة ومستمرة ، ولكنها في الوقت ذاته تحتوى على صفات متنوعة لجميع الاشياء على اختلافها . فعبدا الموجودات هو (التشابه الاجزاء) وأنه من المحال أن يكون شيء من لا شيء أو أن يتبدد شيء الى لا شيء ، كما ذكرنا سابقا ، فكان هناك حفظا للمادة وتسريها ، مع سيل من الانقسام لا ينقطع ولا ينتهي تتصف به الاشياء ... ومهما حاولنا ان نصل من وراء هذا الانقسام الى شيء متعين ، فاننا لن نصل الى جزء يخلو من الاجزاء الاخرى ، اى اننا لا نصل الى ما يمكن أن نعتبره ركنا أصيلا دون ان تكون فيه اجزاء من اشياء اخرى .

وللبلور في المذهب صفتان : التشابه من جهة ، والتباين من جهة اخرى ، فالاولى باعتبار ان جميعها تحمل صفات كالحار والبارد والجاف والرطب والحلو والمر الخ .. والثانية باعتبار ان نسبة هذه الصفات تختلف في البهرة الواحدة اذا قورنت الى اخرى . فالاشياء تحدث على القاعده التي اشرنا وهي « ان لا شيء يخرج من لا شيء » *Nihil ex nihilo* . وان تحديد الكائن يعود الى غلبة الصفات عليه ، فمثلا اذا غلبنا صفتا الصلابه والبياض كان منهما المظلم وهكذا .. فالطبيعة إذن هي الامتزاج نفسه لا ما يمتزج .

ونتساءل هنا من الذى اوجد هذه الحركة الانفصالية في الكون بعد ان كانت الاشياء مختلطة بعضا ببعض بأشكال غير متميزة ؟ .. فهل حركه الطيف نفسه بنفسه ؟ . هذا ما لا يمكن قبوله في المذهب . فلا بد إذن من علة خارجية يتأدى لها ذلك فتصيب الحركة الدائرية في الكون . وهذه العلة هي (العقل) او ما يسمى (بالنوس) *Nous* . بلأها أول الامر تم تسميت تدرجيا فانجت الانفصال بين الكثيف والتخلخل وبين البارد والحار ، والنور والظلمة ، والرطوبة والجفاف . وأدى هذا الانفصال الى انتاج كتلتين كبيرتين اولاهما حوت اللطيف والحار . والمضىء وسميت كتلة الاثير . وثانيتهما تسودها الصفات المضادة ودعيت كتلة الهواء . وتوقع التخلخلين من تخطيط الكون الطبيعي ان الاثير في الخارج ، واما الهواء فيشغل المركز .

ومن معيزات هذا العقل أنه غير مختلط بمعنى آخر أنه يبدو وكأنه ليس ماديا ، له سلطان على الأشياء كافة ، فهو سبب حركتها الأولى . وله من الصفات الذاتية اللطف والدقة والركة . تشمل معرفته كل أشياء الكون ، تماما كما كانت عليه النار عند الإنسان اليوناني سابقا (فقرة ١١) وأن هذا العقل لا يبلغه التركيب لأنه بسيط قائم بذاته « في كل شيء جزء من كل شيء ما عدا العقل » . وهو واحد بالنسبة لجميع الأشياء . ولكن هناك اختلافا سائما ما بين علم الحيوان وعلم النبات من حيث التباين في بناء البنية الحية . فالإنسان أكثر تعقلا من الحيوان ، لا لأنه يمتلك نوعا خاصا من العقل ، بل لامتلاكه اليدين بحيث ينشئه الحية تساعد على أن يتصرف بالعقل بشكل أكثر فعالية من النبات !

وعندما يعود العقل في المذهب وكأنه علما الموجودات ، فإنه ميعة على الابتداء ، وإني بذلك أنه بعد إتيانه الحركة لكل دفعة واحدة يقف تأثيره على الكائنات بل أن تلك تنير بشكل آلى مستمر حسب قانون عام فرضه العقل مقدما ! . فالإنسان هنا اصطفى العقل أولا وتمسك بهداه ، ثم لم يستقر حتى دفع به إلى (التعطيل) مكتفيا بما أنتجه من حركة أولية في الأشياء . وهذا ما يدفعنا إلى اعتبار العقل أمرا طبيعيا ، أو بالأحرى أنه تحويل دقيق لفكرة الكثرة التي اصغر بها مذهب المحبة والقلبة (فقرة ١٤) . مع التأكيد بأن هذا العقل ليست له علاقة ارتباط بفرضيات الملل الوجودية التي التزم بها المعلم الأول أرسطوطاليس في كونيائه (٢٢) .

ومهما كان فاصلة المذهب تتحدد في الواقع بنظرته نحو الأصول والجواهر وأنها تحدث من (كون) هو ظهور عن كيون ، ومن (فساد) هو كيون بعد ظهور ، مع احتفاظ بالكيانيات دون أن يمتورها التغير . وقادته أصالته هذه إلى محاولة استكشاف المكنون فوضع أصابعه بلمس الطريق فكان أول متبصر قادته معرفته إلى التحدث عن (العقل) ومثرائه ، فوضع المسألة وضعا جديدا لم يسبق مثيله عند الأوائل .

★ ★ ★

١٦ - وفي المرحلة الأخيرة لهذه الحقبة من الفكر اليوناني ظهر تيار تمثل روح الآلية الأصلية ، ونهض على دراسة القضايا المتضادة التي أثرت حول فلسفة الوحدة وفلسفة الكثرة في الكون وظواهرهما المتباينة . وحاول أن يتسائل عما إذا كان هذا التضاد يحمل دلالة حقيقية ، أم أنه وهم تصدره حواسنا الناقصة ؟ وإذا كان الأمر كذلك فكيف جاز لنا الحكم عليه ؟ . . وهل أن ظاهرة الكثرة شيء محدد وأن الوحدة الكونية نتاج عمل التخيل فحسب ؟ وأن الحقيقة ما هي إلا احصاء ظاهري للكون اللانهائي في الحركة والتغير ؟ . .

إن الشروح والتفسيرات التي أعطيت لهذه الأسئلة من قبل الإنسان اليوناني سابقا كانت

تحمل استقطابا واضحا بين أقصى اليمين الى أقصى اليسار . اما الموقف الجديد فقد كان أكثر تبصرا ، واقرب الى طبيعة العلم من حيث انه حاول أولا التعرف على مفاهيم الطرفين المتنازعين ثم قرر ان الكثرة في هذا العالم الصغير لا يمكن ان توضح الا بواسطة تنظيم خاص ينبع من قانون السببية الذي يحكم الكون العام . بهذه الوسيلة من التدليل ظهر المذهب يجعل في طياته فرضيات تعتمد البناء اللرى للعالم ، بحيث يبدو - ولاول وهلة - كان له صلة بالتفكير اللرى الحديث ! .. على الرغم من ان البناء اللرى للمادة في الفكر المعاصر بناء ثابت الاسس ، بعيد عن الشكوك والادهام ، بينا لم تكن نشهر بهذه الحقيقة قبل قرن من الزمان ! ..

ولسنا الان بصدد المقارنة بين النظرية القديمة والحديثة للذرة ، فهذا امر لا نقصد اليه ولا يمكن ان تقوم له صفة موضوعية في المقارنة ، بسبب اختلاف النتائج وتباين الانجازات في المرحلتين معا .

والمشكلة التي صادفت الانسان اليوناني نحو فكرة الذرة لم تكن سوى معضلة قابلية الجسم على الانقسام ام عدم قابليته . فتمثلت الفلسفة الطبيعية لديه بهذين الخطين وبمرحلة زمنية تمتد فتغطي اربعة قرون من الزمان (٢٢) .

ومهما قيل من اختلاف وجهات النظر بين انصار المذهب نفسه ، فالامر في واقعه لا يحتاج الى كثير اهتمام ، لان التباين لديهم لا في الاصل بل في الفروع وتفصيلها . لان النظرية تنبع من معين واحد وتصدر من مورد واحد ايضا ، فالفرضيات فيها متشابهة ، والحلول الاساسية متفقة ، وكلها مجمعة على ان في الطبيعة (تماثل) analogy ، مؤكدة في موقفها هذا ان المادة لاستحدثت ولا تفتنى ، فهي مصنوعة من الفساد والاضمحلال . وفي دعواها هذه تقابل واضمحلالا للنظرية التي ادعت بان المادة تخضع للتجزئة الى غير نهاية (فقرة ١٥) .

ومالت النظرية الى الاخذ باولية اعتمدت قيام الخلاء void ، وكأنه صورة لحقيقة مستقلة ، تنهض على قاعدة ان المادة مركبة من ذرات غير خاضعة للتفري ، وان كل تفري يحدث فهو نتيجة لحركة الذرات لا تفري في الذرات نفسها . والضرورة اللازمة لهذه الحركة هو الخلاء . ونستنتج من هذا الرأي انه لا احتمال لاطلاقا من وجود الخلاء داخل الذرة ذاتها ، فهي على هذا الاعتبار محل للتفريات فحسب . واما التأثير الطبيعي فياثيرها من خارج ، والذرة هنا تفري عما يقابل الخلاء وهو الملاء او بمعنى آخر (الوجود) اللرى الذي تتصف جزئياتها بمصمتة صلبة ، لنهاية لامدادها ولا نهاية لتجددها في هذا الكون - وتمثل اللانهاية هنا بالزمان او بازلية الكون ذاته ، معتمدة على القانون الطبيعي القائل « لا وجود من عدم اطلاقا » Creatio ex nihilo.

ولقد اعتبرت النظرية الحركة في الكون امرا مسلما به لا حاجة للبحث عن سببيه

٢٢ - تنادي لهذا الموقف فلاسفة ابيون اهم الثامن في العصر اليوناني الاول هما ثيوفيس (٤٠٠ - ٣٥٠ ق.م) وديمتريوس (٢٦٠ - ٢١٠ ق.م) ويثير الاخير حكيمة الذرة غير منزعج .

لما كما فرضت وجود اللوات كحقيقة مسلمة سواء بسواء . وعلى الرغم من عدم معرفتها لقانون الحركة التكملي ، فانها اصابت الهدف عندما خصصت لكل ذرة حركة حتمية ، واصفة هذه الحركات بوساطة المصادمات الميكانيكية الأولية المرنة ، فنجحت عند ذلك في الحصول على قانون النظرية الحركية للمادة دون الحاجة في الرجوع الى الرياضيات ، معتمدة على احصائيات ذهنية اولية فحسب . مع تأكيدها دائما بان صور اللرات ليست جزءا من الاجسام المركبة بل هناك دوما جزء متحرك ، له ان يتحرك بحرية ، تماما كاشكال الصور المهترزة بذبذباتها . ومن هنا فالعالم حدث من الخلاء ، وذلك بتجمع اللرات وعن تجميعها حدثت اكون لانهاية لمعدها ، ولها سلطات متباينة وصور مختلفة . والعالم الذي ننتمي اليه هو احد هذه العوالم ، ويمتاز بصورته الواحدة التي تسيطر بمقتضى القوانين الالية .

١٧ - ومؤدى هذا الذي قلناه هو ان الوجود (بمعنى اللام) ينقسم الى اجزاء لا نهائية من الصغر حتى ينتهى الى جزء لا يقبل الانقسام ابدا ، ويشغل هذا الجزء الصغير حيزا خاصا به ، ومن هنا سميت هذه الاجزاء الصغيرة باللرات Atoms وهي متجانسة تجانسا تاما في جوهرها ، وتباينها ظاهري ، ولا يلحقها تغير كيميائي (الوضع) بمعنى ان كل تغير يحدث يرجع الى مقولة الوضع في اللرة ، او الى طبيعة التنظيم اللرى نفسه .

وان الصفات التي تبدو في الاشياء تعتمد على (الشكل) و (الحجم) و (الوضع) في اللرات ذاتها . ولسنا نعلم في الحقيقة كيفية تحركاتها وتجميعها ، لان اقصى ما تدعيه النظرية هو ان تجتمع اللرات وتفرقها هو ما ينبع عنه بميليات الكون والفساد النسبيين . باعتبار انه لا يجوز عليها الكون المطلق او المدم المطلق .

واما شكل هذه الحركة في اللرات فهو دائري لا بدء فيه ولا نهاية ، يحدث في خلال لا نهائي ايضا ، ولا يدخل (الثقل) او الوزن سببا في هذه الحركة . والفكرة الاخيرة تذكرنا بالنظرية الحركية الحديثة للغازات التي تختفي فيها حركة مستديرة تتشخص بوساطة مصادمات ثابتة لا تتغير ، باعتبار ان الغازات تتحرك دائما وفي حركتها تلك لا يتغير وزنها المطلق ، وانما يتغير الضغط فيها وذلك تحت عوامل معينة كالحرارة والبرودة مثلا .

نموذج اللرية القديمة من الثقل ينهض كما يبدو على المزيجين : اللام والخلاء في الجسم ذاته . فمثلا يمتد اللرات بعضها عن البعض الاخر يمثل نوعا من الثقل المقصود في النظرية . واذا اردنا صياغة هذا الراي بلفظ العلم الحديث قلنا ان المذهب ادرك فكرة الثقل نظريا ، ومال الى انها تعتمد على النسج الشبكي للجسم والوزن اللرى معا .

١٨ - واخيرا فان اللرية في علاجها للمشكلات الطبيعية في الكون بدت وبشكل دقيق فيما ميكانيكية الاتجاه . حيث ارجعت كل شيء الى حركات المادة والى المصادمات بين اجزائها مبتدئة من فكرة ايجاد العالم ومنتهية الى الادراك وطرائقه .

ولم يكن بالنسبة للنظرية مجال لا تحاط اية قوة حركية اخرى تعتبر سببا للتصير الطبيعي ، لان قوة كهذه ستعود غير واعية ولا معقولة . . ومن هنا ربطت اللرية نفسها بملة واحدة لتفسير

التغيرات الطبيعية كافة . فالصورة التي اعطتها للذرات وانها الوحدات الاولية للمادة ، واعتبار الشخص الذي كرموز بنائية لطبيعة الكون خالية من الكيف وتباين بالأشكال - يقودنا هذا الموقف حتما الى ما نسميه بلغة العصر (ذرى) molecules

وتقدمها كان ايضا في الخطوات التي احرزتها في بديهة (التماثل) والاستدلال العقلى بفية الوصول من الامر المنظور الى الامر اللامنظور مستعينة بالتناسق والتجانس والنماذج كصور توضيحية لوقفها .

ومهما كان فالكون الذي تصوره ما زال ممكنا من الوجهة المنطقية ، وهو اقرب شيها بالعالم الواقعي من اى عالم آخر مما تصوره الانسان اليوناني القديم (٢٤) .

★ ★ ★

١٩ - كانت تلك اهم منازع الانسان اليوناني نحو الكون . احسن بناءها ، واحكم خطواتها ، واشاد معالمها بمقل حكيم بصير ، وفكر فطن وقاد ، وروح علمية متجردة ، وموضوعية تستبطن العقل تارة وتعتمد الحس تارة اخرى ، ويمكث الطرفان التلازمان لديها (العقل والحس) فى سؤرة من الفكر العادى تستهدف الى استكشاف كنه الكون واسرار الطبيعة ، كي تقف بنفسها على اعتاب ذلك المجهول تنفحسه تفحصا مليا وتستقرا فيه حقائق الروح والمادة معا . وسواء رجعت عنه بحصيلة من واقع حياتها او تكصت عنه صفر اليدين ، فموقفها فى الحالين طريف وتليد : يدعو الى استقراء القوى الانسانية لثبيت صورها الصادقة نحو الوجود ، ولتبقى تلك الصور وكأنها قبس ينير السالكين دروب المعرفة وسبل الحق .

★ ★ ★

مصادر البحث

(١) المراجع العربية

- ١ - ابن سينا - كتاب الطب - القاهرة - نشره التوتى ، ١٩٢٨ .
- ٢ - برجسون (هنرى) منبعا الاغلاط والدين ، (الترجمة العربية بقلم د . صافي الدويهي و د . عبد السلام) ، القاهرة - مكتبة النهضة مصر ، ١٩٤٥ .
- ٣ - خشبة (دريني) - قصة طروادة - القاهرة ، دار الكتب الاهلية ، ١٩٤٤ .
- ٤ - خشبة (دريني) - قصة الؤلوسه - القاهرة ، دار الكتب الاهلية ، ١٩٤٥ .
- ٥ - خلفاچه (محمد صقر) - التلاد الادبي عند اليونان - القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٢ .
- ٦ - ديورانت (ولي) - قصة الحضارة - (الترجمة العربية بقلم د . زكي نجيب محمود) القاهرة - دار المعارف ، ١٩٤٩ .
- ٧ - رسل (برتراند) - تاريخ الفلسفة الغربية - (الترجمة العربية بقلم د . زكي نجيب محمود) القاهرة ، نشره وزارة التربية ، ١٩٥٧ .
- ٨ - ساروتون (جورج) - تاريخ العلم - (الترجمة العربية باشراف الجامعة العربية) القاهرة ، مؤسسة فرانكلين ، ١٩٥٧ .
- ٩ - فلوطرخس - في الادارة العلمية التي ترفض بها الكلاسة - (ترجمة قسطنطين لولا) (نشر ضمن مجموعة ارسطوطاليس في الشمس - تحقيق د . عبد الرحمن بدوي) القاهرة ، ١٩٥٤ .

1. Aristotle, *Metaphysics*, Oxford transl. by D. Ross, Oxford, 1908.
2. Benardete, J. A. *Infinity, An Essay in Metaphysics*, Oxford, 1964.
3. Burnet, J. *Early Greek Philosophy*, London, Adam and Chales Black, 1963.
4. Burnet, J. *Greek Philosophy*, London, Macmillan, 1968.
5. Finley, J. H. *Four Stages of Greek Thought*, Stanford, Calif., University Press 1966.
6. Jaeger, W. *Aristotle*, transl. by R. Rabinson, Orford, Pap. 1962.
7. Jebb, R. C. *Homer, An Introduction to Iliad and Odyssey*, Glassgow, 1898.
8. Joseph, H. *An Introduction to Logic*, Oxford, 1916.
9. Kirk, G. S. and Raven, J. E. *The Presocratic Philosophy*, Cambridge, 1957.
10. Nahm, M. *Selections from Early Greek Philosophy*, New York, Appleton Century, Crofts, 1947.
11. Plato, *Socratic Discours*, transl. by A. D. Lindsay, Everyman's Lib. 457, London, 1947.
12. Ross, D. *Aristotle*, London, Methuen, 1956.
13. Taraki, A. *An Introduction to Logic*, New York, 1954.
14. Zeller, E. *Outlines of the History of Greek Philosophy*, transl. by R. Palmer, London, Routledge and Kegan Paul, 1955.

✱ ✱ ✱

الانسان والكون ف الاسلام

تمهيد

الانسان بطبيعته كائن مفكر ، منذ وجد على الارض وهو دائم التفكير فيما حوله ، وسيظل كذلك طالما هو موجود عليها ، فالفكر الانساني لم يتوقف - ولن يتوقف ابداً - في كل المجالات التي يمكن ان يتناولها بالبحث والدراسة ، وليس من المتصور مستقبلا ، مهما تقدم العلم ، ان يزعم الانسان انه احاط بكل شيء علما ، لان الكون اوسع من ان يحيط به عقله ، وهذه الحقيقة نفسها هي وراء تقدم العلم ، فلو كانت الحقائق العلمية ثابتة ومتناهية لوقف التقدم العلمي عند عصر معين أو نظريات معينة .

ونحن لا نقول مع سارتر : « ان الانسان محكوم عليه بان يكون حراً » (١) ، وانما نقول ان ما هو أكثر حقيقة « ان الانسان محكوم عليه بان يكون مفكراً » ، وما دام الانسان قد حكم عليه بان يكون مفكراً ، فسيظل يتساءل بين الحين والحين عن علاقته بهذا الكون ومصيره .

والانسان هو هو لم يتغير ، كل ما في الأمر أنه كان قديماً ينزع الى التفسيرات الميثولوجية للظواهر الكونية من طريق الربط بين هذه الظواهر وبين علل خفية ، أو ارواح خيرة أو شريرة ، يتخيلها دون ان يكون لوجودها حقيقة ، وهو الآن يستعين بنظريات العلم في تفسير هذه الظواهر نفسها تفسيراً واقعياً ، ولكنه يحس من ناحية أخرى ان العلم لا يفسر له كل شيء ، وان ما يعرفه من الكون لا يزال أدنى بكثير مما لم يعرف ، فانسان العصر في الحقيقة ليس أقل من الانسان القديم

• الدكتور أبو الوفا التفتازاني استاذ الفلسفة الإسلامية المساعد بجامعة الكويت والقاهرة يهتم على الخصوص بدراسة التصوف الإسلامي وعلم الكلام وله فيهما دراسات عديدة باللغة العربية والإنجليزية والأسبانية وقد اهتم بعوامة التراث الفلسفي الإسلامي في الانكسار وذلك بتشجيع من الحكومة الأسبانية .

(1) Sartre (J. - P.) : L'Être et le néant, P. 638.

اطلاقاً لعنان خياله ، ولكن خياله في هذه المرة -إذا صح التعبير - خيال علمي ينطلق من حقائق العلم الى آفاق الجہول الواسعة .

وهنا قد يتساءل البعض : هل تستطيع النظرة الفلسفية الكلية الشاملة للوجود أن تصمد في هذا العصر امام الزحف العلمي بمد أن وطأ الانسان بقدميه سطح القمر ؟

واجبتنا على ذلك هي أننا نتوقع أن تقوى هذه النظرة الفلسفية مما كانت عليه من قبل . ذلك أن البشرية قد دخلت عصرًا جديدًا أبرز ما يميزه إيمان لا حد له بالعلم والتكنولوجيا ، وازدياد في ثقة الانسان بنفسه في مواجهة الطبيعة ، واعتمادا على علمية التفكير في شتى نواحي الحياة الإنسانية ، ومن هذا المنطلق مستنشا فلسفات جديدة ، ولكنها مستحاجة الى مجهودات غير عادية تبذل لتتوسع العلوم وازدياد الوقائع العلمية بشكل يفوق تصور العقل ، فهذه الوقائع تتضاعف يوما بعد يوم بحيث يصعب على أي مفكر أن يلاحقها ، وأي فلسفة نظرية مستقبلية لا تستند الى وقائع العلم منظورا إليها نظرة كلية شاملة لن تجد قبولا .

ومن المتوقع أن يتناول المفكرون مستقبلا قضايا لم يكن يهتم الناس بها كثيرا من قبل ، فبعد أن كان الناس في القرن الماضي وأوائل هذا القرن يوجهون اهتمامهم الاساسي الى الواقع المادي المشاهد ، وتطور الكائنات الحية على هذه الأرض ، خصوصا بعد اعلان دارون نظريته في التطور ، فإن الجيل المعاصر والأجيال التي ستليه ستوجه اهتمامها الى الكون الخارجي ، وستتسائل من حدوده وإيماده ، وامكان وجود كائنات أخرى فيه ، وما هو نوع حياته ، وهل الفضاء الخارجي ينتهي أو لا ينتهي ، وهل هناك امكانية لحياة البشر على سطح بعض الكواكب الأخرى ، وهل لا يوجد في هذا الكون إلا الانسان فقط ؟ كل هذه تساؤلات أصبحت تلح على الانسان المعاصر بعد أن نجح في الوصول الى القمر .

وصحيح أن مثل هذه التساؤلات لن يجيب عليها بشكل محدد إلا العلم ، ولكن الانسان لن ينتظر حتى يجيب العلم عن كل تساؤلاته ، وعندئذ سيلجأ اما الى الاستدلال العقلي ، فيضع امامه نتائج العلم ليستنبط منها نظرة كلية شاملة اجابات على تساؤلاته تلك قد تصبح بعد حين بمثابة فروض جديدة يبدأ العلم منها سيره الى اكتشاف آفاق أخرى مجهولة ، أو سيلجأ الى الخيال لفترة طويلة مقبلة ، وسنجد كتابا ومفكرين يطلقون المنان لخيالهم في شأن الكون ، بل أن بعض العلماء سيكثرون من الفروض العلمية الخيالية ، ولكن آراء اولئك وهؤلاء ستكون ادخل في باب الفن والادب منها في باب العلم .

مهما يكن من شيء ، فإن الفلسفة بنظرهما الكلية الشاملة ، والادب والفن بما يوحيان به من المعاني والأفكار ، لن تفقد جميعا أهميتها في عصر العلم ، بل قد تعين العلم ذاته على مواصلة السير في طريق التقدم .

ولعله من الملاحظ أنه مع تقدم سير العلوم الكونية نحو اكتشاف آفاق جديدة مجهولة ينشط دعاة المادية مؤكدين للناس وجوب النظرة الى كل تراث ديني على أنه لا مكان له في هذا العصر . وقد أدى ذلك في مجتمعاتنا العربية والإسلامية الى نوع من الصراع - الذي لا مبرر له - بين قيم تراثنا الديني والحضاري والقيم الجديدة الوافدة التي يؤكد عليها أولئك الدعاة . ومثل هذا الصراع ينشأ في رأينا من عدم التعمق في فهم طبيعة الإسلام ، والانسحاق بدون وعي وراء فلسفات العصر المادية ، وليس من شروط التقدم العلمي أن يقتصرن بالاحداد ، كما أن الاحداد في ذاته ليس دليلا على علمية النظرة .

ولعل من أبرز الأسئلة التي يثيرها عقل الإنسان الآن في مجتمعاتنا ، حين يحاول التوفيق بين الإسلام وروح العصر الذي يعيش فيه ، هذه الأسئلة الثلاثة :

(أ) العلم كما نرى الآن يكشف من أسرار الكون ما لم يكن يخطر على بال أحد من السابقين ، والفضل في ذلك يرجع إلى منهجه الذي التزم به ، فهل الإسلام متفق مع العلم روحا ومنهجا ، وما هي مظاهر هذا الاتفاق ؟

(ب) إذا كان العلم الحديث قد ساعد ، بما وصل إليه من نتائج في مجالات شتى ، على تكوين صورة معينة عن هذا الكون ، كما أثبت قدرة الإنسان على تسخير ما فيه من قوى طبيعية وخيرات مادية لمنفعته الخاصة ، فإلى أي حد تتوافق هذه الصورة مع تلك التي يمكن أن نستخلصها من المصدر الأول للإسلام ، وهو القرآن الكريم ، عن الكون والإنسان ؟

(جـ) إذا كان العلم يصاحبه الآن كما نرى إيمان شديدا بالمادة وغرور جامح بإمكانات الإنسان ، فما هي قيم الإسلام الروحية التي تحد من أخطار ذلك ؟

لقد أردنا لبحثنا هذا أن يكون محاولة للإجابة عن هذه الأسئلة ، وفيما يلي بيان ذلك :

(١)

لو أنك نظرت إلى العلم نظرة فاحصة وجدت أنه في أساسه خلق ، فالعالم مكتسب معلوماته وفق آداب معينة ، وهي ما يعرف بقواعد المنهج العلمي ، فالعلم ليس معلومات بقدر ما هو طريقة أو منهج لتحصيل هذه المعلومات ، وهو بهذا الاعتبار « قيمة » من القيم ، إذا آمن بها المجتمع كاسلوب في الحياة ، فإن هذا المجتمع يحقق تقدمه الحضاري المتشود ، وإذا لم يؤمن بها أصبح أفرادها فريسة للأوهام والخرافات ، ولم يحققوا لمجتمعهم أي تقدم مادي أو روحي .

وقيمة العلم بهذا المعنى قيمة أساسية في الإسلام ، فهو يجعل التفاضل بين الناس في المجتمع على أساس منه ، لأنه أساس كل عمل ناجح أو سلوك فاضل . والتقوى - التي هي أيضا من أسس التفاضل بين الناس في المجتمع - هي نفسها مردودة إلى العلم بأحكام الدين ، فرجع التفاضل بين الناس مطلقا إلى العلم .

يقول تعالى : « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » (سورة الزمر آية ٩) . ويقول تعالى : « يرفع الله الذين آمنوا واثباتهم درجات » (سورة المجادلة آية ١١) .

وقد نيه الإسلام الناس إلى أن العلم لا يقف عند حد معين ، وقد كان الناس قديما يعتقدون أن حقائق العلم ثابتة حتى أثبت علماء مناهج البحث في العصور الحديثة أن نتائج العلوم احتمالية ، أي أن الصديق فيها احتمالي قابل للتغيير ، وهذا يفسر لنا التقدم العلمي المستمر ، وهذه الممانعة كلها متضمنة في قوله تعالى : « وقل رب زدني علما » (سورة طه آية ١١٤) ، ومن ثم أصبح واجبا على المسلم أن يستزيد من العلم يوما بعد يوم ، فمسيرة العلم لا تتوقف أبدا .

ومما له دلالة عميقة على أن العلم في الإسلام على درجة قصوى من الأهمية أن أول ما نزل من القرآن على الرسول (ص) هو قول الله تعالى : « اقرأ باسم ربك الذي خلق . خلق الإنسان من علق . اقرأ وربك الأكرم . الذي علم بالقلم . علم الإنسان ما لم يعلم » . (سورة العلق ، آية ١ - ٥)

ولهذا نجد الرسول (ص) يجعل فداء من يقرأون ويكتبون من أسرى بدر أن يعلم كل واحد منهم عشرة من أبناء المسلمين في المدينة القراءة والكتابة .

وشروط العلم في الإسلام أن يكون نافعاً ، فقد كان الرسول (ص) يستعمل من شر ما لا ينفع من الملم ، كما يستفاد ذلك من دعاء مأثور عنه يقول فيه : « اللهم اني اموذ بك من قلب لا يخشع ، ومن دعاء لا يسمع ، ومن نفس لا تشيع ، ومن علم لا ينفع » .

والمقصود بكون العلم نافعاً في الإسلام أن ينتفع به الفرد والمجتمع ، وقد رُوِيَ عن الخليفة عمر بن عبد العزيز أنه كتب الى أبي بكر بن حزم يقول : « انظر ما كان من حديث رسول الله (ص) فأكنته فاني خفت دروس العلم (أى ذهاب اثره) وذهاب الطمأنينة ، وليفشوا (أى الطمأنينة) العلم ، وليجلبوا له حتى يعلم من لا يعلم ، فإن العلم لا يهلك حتى يكون مرا (٧) »

من هذا كله تبين لك مكانة العلم في الإسلام ، فهو قيمة اساسية من قيمه ، من شأنها كشف مجهول أو استكناه معقول من أجل خير الفرد والمجتمع ، وإذا كان الأمر كذلك ، فالإنفاق بين العلم والإسلام ظاهر ، ولا مجال للقول بالتمارض بينهما .



ونحن لو نظرنا الى القرآن الكريم نظرة فاحصة متأنية لوجدنا أنه يوجه العقل البشري الى استخدام منهج متكامل في البحث في الكون (٨) .

(٢) الشيخاني : تيسير الوصول ، القاهرة ١٣٤٦ هـ ، ج ٢ ، ص ١٧٨ .

(٣) فله من المبدأ في بداية بحثنا أن نحدد مصدر اصطلاح « الكون » من القرآن الكريم ومعانيه عند مفكرى الإسلام : ولعل ما نلاحظه أن القرآن الكريم يشير الى أن التكوين - وهو اخراج المعلوم من الملم الى الوجود - صفة لله تعالى ، وهو تكوينه للعالم ، ولكل جزء من اجزائه لوفتوجوده على حسب علمه وإرادته (التهاوي : كشف اصطلاحات الفنون ، مادة : « التكوين ») . والتكوين مشاراليه في قول الله تعالى : « اذا فسي امراً فاعلمنا يقول له كن فيكون » (سورة مريم ، آية ٢٥) . ومعنى ذلك ان الله يمكن بكون هذا الامر فيكونه (ابن حزم ، الفصل ، بهامش المثل والنحل للشهرستاني ، القاهرة ١٣١٧ هـ ج ٢ ، ص ٥٤) .

ويرى المتكلمون أن الكون مرادف للوجود (التهاوي : كشف اصطلاحات الفنون ، مادة : « الكون ») ، وقد يستعمل اصطلاح « العالم » أيضاً ويشار به الى مجموع اجزاء الكون ، أى الى مجموع الظواهر (نفس المرجع مادة : « العالم ») .

يرى أهل التحقيق ، كما يقول الجرجاني - وأصله يقصد بهم الصوفية من اصحاب وحدة الوجود - أن الكون عبارة عن وجود العالم كله من حيث هو مالم لا من حيث اتفه حق . اما أهل النظر من الفلاسفة فيرادف الكون منقسم الوجود المطلق المالم وهو بمعنى الكون عندهم - (الترمذيات ، مادة : « الكون ») فالكون بالمعنى الذي يمكن أن يستخلص من الترمذيات السابقة هو مجموع ما تكون بالارادة الالهية في الزمان والمكان من الوجودات على اختلافها بعد أن لم تكن موجودة ، ولهذا المعنى ما يعمله في التراث الفلسفي الأوربي فلان لفك « كون » « Universum » يشير الى مجموع الاشياء (Summa rerum) ، أو مجموع ما يوجد في الزمان والمكان . وهذه الفلاسفة لينتشر أيضاً هو جملة الاشياء الموجودة ، ولذا كان لمة عوالم يمكن أن توجد في الزمنة مختلفة والمتكئة مختلفة ، فانه يمكن اعتبارها جميعاً عالماً واحداً ، أو أن شئت كوناً (1.8 Theodicée) . وقد يطلق الكون مجازاً على العالم الرئي (Le monde visible) (أو عالم الشهادة كما يطلق عليه الاسلاميون) . وقد يتكرر الكون (Univers) مطلقاً على حين يتكرر الصالح (Monde) نسبياً : Comte (A) : polit. positive, 1,348

اما بالقضية نظرية التسمية عند أينشتين فإن الكون هو مجموع الأحداث المتصلة بارتباطها الزمكاني (نسبة الى زمان - مكان) ، انظر في هذه المعاني وغيرها :

Lalande : Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Art universes.

ولهذا المنهج خطوتان : أحدهما يطرح فيها نـسـان جانباً آراءه السابقة عن الكون ، أو ان شئت قلت : يطرح فيها التقليد ليتحرر فـكـره من قيوده ، ويكون أكثر استمداً للبحث الموضوعي ، والثانية يكون بها صورة عن الكون ، وعن علاقته به ودوره فيه .

فلنشرع في بيان الخطوة الأولى :

يبدو القرآن الكريم الإنسان باديء ذي بدعى طرح التقليد وتحرير الفكر من الآراء والمذاهب السابقة الموروثة ، وفي ذلك يقول تعالى : « وإذا قيل لهم أنبأوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما أفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون » (سورة البقرة آية ١٧٠) .

وينص القرآن على أولئك الذين ألفوا أشخاصهم وعقولهم فعبدوا الأحرار والرهبان بمثل قوله تعالى : « اتخذوا أحرارهم وrehبانهم أرباباً من دون الله » (سورة التوبة - آية ٣١) .

ويميز القرآن أولئك الذين عطلوا حواسهم وعقولهم وركنوا إلى التقليد الأعمى بأنهم كالانعام ، بل هم أضل سبيلاً ، فيقول تعالى : « لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم أذان لا يسمعون بها أولئك كالانعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون » (سورة الأعراف - آية ١٧٩) .

ويقول تعالى : « ان شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون » (سورة الانفال آية ٢٢) .

وجعل القرآن العلم وحده - لا التقليد - السبيل الموصل إلى ما يعتقده الإنسان ويسلك وفقه ، كما يشير إليه قوله تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً » (سورة الاسراء آية ٣٦) .

وكثيراً ما تحدى أولئك المقلدين للمقائد الباطلة الموروثة بمثل قوله تعالى : « قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين » (سورة البقرة آية ١١١) . وقوله تعالى : « قل هل سئدكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان اتمم انتم تخضعون » (سورة الانعام آية ١٤٨) .

وكان من بين التصورات الكونية والمقائد المنحرفة عند العرب في الجاهلية تأليه الكواكب ، وعبادة الأصنام ، وتعدد الآلهة ، والإيمان بالدهر ، وإنكار الروح والبعث ، وما إلى ذلك . فقد كان العرب - خصوصاً في جوف الجزيرة العربية - يعبدون الأصنام ويقدمونها ويقدمون إليها القرابين ، وهذا هو ما يعرف بالوثنية . وكانت في الكعبة أصنام لجميع القبائل ، وكبر الأصنام فيها الصنم المعروف بـ « هبل » . وكان من أصنام العرب أيضاً اللات والعزى ومناة . ومن العرب كذلك من كان يعبد الكواكب ويؤمن بالتنجيم ، فكانت حمير تعبد الشمس ، وكنانة القمر ، وهناك قبائل أخرى كان يتوجه بعضها بالعبادة إلى المشتري أو إلى الشمرى أو إلى عطاردة (١) .

ولعل أولئك العرب لم يكونوا يتصورون الأصنام خالقة لهذا الكون ، وإنما كانوا يؤمنون بأنه خلقه ، وإلى هذا يشير صاعد الأندلسي بقوله : « وجميع عبدة الأوثان من العرب موحدة لله تعالى ، وإنما كانت مبادئهم لها ضربان التدين بدين الصائبة في تعظيم الكواكب والأصنام الممثلة بها في الهياكل لا على ما يعتقده الجهال بديانات الأمم وآراء الفرق من أن عبدة الأوثان

(١) انظر في تفصيل هذا : صاعد الأندلسي : طبقات الأمم ، مكتبة الحيدرية بالتجف ١٢٨٧هـ - ١٩٦٧م ، ص ٥٦ - ٥٧ .

ترى أن الاوثان هي الخافقة للعالم، ولم يعتقد قط هذا الرأي صاحب فكرة ، ولا دان به صاحب عقل، دليل ذلك قول الله تبارك وتعالى : « ما تعبدكم الا ليقرّبونا الى الله زلفى » (سورة الزمر آية ٣ (٥)) .

على أنه يجب التنبيه الى أنه ليس من الصواب أن يصف صاعد أولئك العرب بأنهم موحدة لله ، لأن التوحيد الحقيقي لله ينتفى معه اتخاذ الوسطاء والشركاء . وإذا كان العرب قد عظموا لوثانهم وعبدوها لتقريبهم الى الله زلفى ، فإن هذا من قبيل الوثنية المشركة التي حاربها الاسلام حربا لا هوادة فيها ، فالتوحيد الحقيقي هو الذي اُشار اليه القرآن على لسان انبيائه في مثل قوله تعالى : « اعبدوا الله مالكم من الغيرة » (سورة الاعراف - آية ٥٩) .

ومن هنا كان العرب في جاهليتهم منحرفين في عقيدتهم عن التوحيد ، وكانت نظرهم الى الكون - حتى مع الافرار بوجود خالق له - نظرة تدل على سطحية في التفكير ، ولا تخلو من طابع اسطوري يمثل في الاعتقاد بأن الأصنام والكواكب تضر وتنفع ، ولذا يتوجه اليها بالعبادة .

وكذلك كان كثير من العرب في الجاهلية - خصوصا داخل الجزيرة - تسودهم نزعة مادية شكية، ومن شأن هذه المادية أن تحول بينهم وبين قبول الأفكار الدينية، فكانوا ينكرون مثلا النبوة والبعث لايمانهم بالدهر ، فعرفوا لذلك بالدهرية (١) .

وقد صور القرآن عقيدتهم في قوله تعالى : « وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر » (سورة الجاثية - آية ٢٤) .

ويقول صاعد الاندلسي مبينا موقف القرآن من الدهرية « وجاء نص القرآن بمخالفتهم ٢ اى الدهرية (في البعث والنشور ونبوة محمد (ص) ، فكان جمهورهم ينكر ذلك ، لا يصدق بالمعاد ، ولا يقول بالجزاء ، ويرى أن العالم لا يخرب ولا يبدي ، وأن كان مخلوقا مبتدعا » (٣) .

والواقع أن نظرة الدهرية الى الانسان نظرة مادية خالصة فهي تنظر اليه من خلال واقعه المادي فقط ، وتنظر الى الكون على أنه وإن كان حادثا مخلوقا إلا أنه أزلي لا يفنى ولا يبدي ، فليس لمة الا الدهر أو الزمان وليس هناك من يمشي ولا نشور ، ولا حساب ولا جزاء .

٥ - طبقات الأمم ، ص ٥٧

٦ - يذكر المستشرق دى بود في كتابه « تاريخ الفلسفة في الاسلام » أن مذهب الدهرية (Zuroanism) من دلائل ، لدوان = دهر) من ديانات الفرس القديمة وفيه الغيت النظر الاثنيتية للكون (Dualismos) ، وذلك بأن جعل الزمان الذي له لهية له (دوان = دهر) هو البدي الاسمي ، واعتبر هو عين الفكر والملك الاسم او حرية الإنسان (تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة الاستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٥٤ ، ص ١٢ - ١٣) ، ودعوا عرف العرب شيئا عن هذا المذهب عن طريق اتصافهم في الجاهلية بالفرس . وقد منى متكلمو الاسلام بالرد على هذا المذهب الذي أصبح مع مرور الزمان في نظر المسلمين مسلويا لتأكيد الانوحية والحية الأخرى او القول باللدانية مع التأكيد الخالق والقول بدم العالم (سليل الدكتور أبو ريدة ، نفس المرجع ، ص ١١٩ - ١٢٠) . وقد وجدنا لابن رشد كلاما من الدهرية يصلح فيه بأنهم هم الذين جعلوا الصانع ، ومثاهم كمثل من يرى المصنوعات فلم يعترف بأنها مصنوعات بل ينسب ما فيها من الصنعة الى الاتفاق والامر الذي يصح من ذلك (الكشف عن مناهج الأدلة ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، ص ٢٩) ، وهذا الذي يذكره ابن رشد يذكرنا بأراء بعض الفلاسفة الكلاسيين في العصر العباسي .

٧ - طبقات الأمم ، ص ٥٧ .

ولم تكن هذه النظرة عندهم وليدة فلسفة أو تفكير منظم ، وإنما هي مجرد انطباع عن الكون يدل على سداجة في التفكير .

ومن هنا وجدت الدعوة الإسلامية صعوبة كبيرة في الانتشار أول الأمر لما كان موجودا عند العرب من هذه المعتقدات والآراء المادية ، ولما كان مقتربا بها من عناد شديد وميل إلى الجدل وعدم التصديق بسهولة ، وهذا يفسر لنا لماذا طوّل الرسول (ص) يخوارق العادات ، على نحو ما يشير إليه قوله تعالى : « وقالوا لن يؤمن لك حتى تفجر من الأرض ينبوعا . أو تكون لك جنة من نخيل ومنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيرا . أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا أو تأتي بالله والملائكة قبلا . أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقي في السماء ولن يؤمن لريقك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه ، قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا » (سورة الإسراء - آية ٩٠ - ٩٣) .

ولم يكن طلب خوارق العادات من الرسول (ص) على هذا النحو إلا عنادا أو صدا عن الدعوة ، فالقرآن نفسه قد انطوى على الآيات الناطقة بصدق الرسول (ص) فيما جاء به وصالح دعوته للفرد وللجموع ، ولو أن أولئك المماندين حرروا عقولهم من أوهامها ، ونظروا إلى القرآن نظرة عقلية ، لما طالبوا الرسول (ص) بالآيات أو الخوارق ، وإلى ذلك الإشارة بقوله تعالى : « وقالوا لولا أنزل عليه آيات من ربه قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين . أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم أن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون » (سورة الصنكوت آية ٥٠ - ٥١) .

وقد حارب الرسول (ص) فيما حارب من اعتقادات الجاهليين التنجيم والكهانة والعرافة ، وهي من مظاهر بدائية التفكير التي تتعارض مع العلم الصحيح . فقد نهى الرسول (ص) نهيا صريحا من إتيان الكهان والعرافين (أ) الذين يزعمون لأنفسهم قدرة على الأخبار عن الكوائن في مستقبل الزمان ، وعلى معرفة الأسرار ومطالعة عالم الغيب ، كما أبطل (ص) الإيمان بالفيلان (١) .

ومما له دلالة في هذا الصدد أيضا أن الرسول (ص) نهى من الربط بين ظواهر الطبيعة وبين أي أسباب وهمية لا تمت إليها بصلة (١٠) ، فيوم توفى ابنه إبراهيم حدث كسوف للشمس ظنه الناس معجزة تحدث لهذه المناسبة ، فقال (ص) : « أن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته » .

هذا ، وقد ذكر القرآن الكريم طائفة من الذنابات السماوية وغير السماوية التي عرفها العرب في جاهليتهم ، والتي انحرف بها أصحابها عن التوحيد الصحيح إلى ألوان من الشرك

(أ) انظر : الحافظ المنذرى : مختصر صحيح مسلم بتحقيق محمد ناصر الدين الألباني ، سلسلة إحياء التراث الإسلامي التي تصدرها وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بوزارة الكويت ، الحديث رقم ٣٣٣ في النهي عن إتيان الكهان ، ورواه ١٤٩٦ في النهي عن إتيان العراف .

(٩) مختصر صحيح مسلم ، الحديث رقم ١٤٨٩ ، يقول المنطق : « قال جمهور العلماء : كانت العرب تزعم أن الفيلان في اللوات ، وهي جنس من الشياطين تتردى الناس وتقول قولاً ، أي تكون قولاً ، فتضلهم عن الطريق فتضلهم ، فإبطل النبي (ص) ذلك » .

(١٠) قرآن هنا ردود ابن حزم الأندلسي على أصحاب التنجيم والسحر ، وعلى أولئك الذين يصورون الكون تصويراً ميتولوجياً وذلك في الفصل ج ٥ ، ص ٢ وما بعدها ، ج ٢ ، ص ٩٢ وما بعدها ، وهي تمل على عملية التكملة التي يمكن أن تستند من أصول الإسلام .

والوثنية ، يدلنا على ذلك قوله تعالى : « ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين اشرکوا ان الله يفصل بينهم يوم القيامة ان الله على كل شيء شهيد » [سورة الحج آية ١٧] . وقوله تعالى : « ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم » (سورة البقرة - آية ٦٢) .

وتعرض القرآن للذكر مثل هذه الديانات والمذاهب لا بد وان يثير عند المسلم تساؤلات كثيرة حولها ، وحول الفرق بين كل منها وبين العقيدة الاسلامية .

ولما كانت تلك الديانات والمذاهب لها تصوراتها للكون وعلاقة الانسان به ، فانه يمكننا القول بان القرآن قد فتح امام العقل بابا واسعا للنظر في الكون نظرة اساسها المقارنة بين ما جاء به وما جاءت به تلك الديانات والمذاهب القديمة .

والقرآن يلجأ دائما الى الحجة العقلية في الرد على المخالفين لمعتقداته وتفنيد دعاوهم . وحسبنا ان تشير في هذا الصدد - على سبيل المثال لا الحصر - الى بعض ردود القرآن على مخالفيه :

فمن ذلك رده على مؤلفي الكواكب من الصابئة بمثل هذه الآيات التي تصور حال ابراهيم عليه السلام حين نظر الى الكون واهتدى الى وجود خالق له بمقله ، وهي :

« وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السماوات والارض وليكون من الموقنين . فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما افل قال لا احب الافلين . فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما افل قال لئن لم يهتدى ربي لاكون من القوم الضالين . فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا اكبر فلما افلت قال يا قوم اني برىء مما تشركون . اني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والارض حنيفا وما انا من المشركين » (سورة الانعام آية ٧٥ - ٧٩) .

وهذه الآيات الكريمة لا تصلح فقط للرد على مؤلفي الكواكب، وانما هي - في رأي الفيلسوف ابن رشد - تشير الى علم خاص لله به ابراهيم عليه السلام ، وهو علم النظر في الكون ، واعتبار الموجودات فيه بالعقل (١١) .

ويرد القرآن كذلك على من يعددون الآلهة (١٢) بمثل قوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا » (سورة الانبياء آية ٢٢) .

ويرى بعض المتكلمين ان هذه الآية إنما تشير الى الدليل العقلي المعروف عندهم بدليل التماثل، ومؤاده : لو كان للمالم صانعان ، فمتد اختلاف هذين الصانعين ، كان يريد احدهما تحريك جسم

(١١) فصل الفيلسوف بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، القاهرة ، ١٩١٠ هـ ، ص ٢ - ٣ .

(١٢) كانت هناك قديما مذاهب تعدد الآلهة ، أبرزها ملهيب المجوس في فارس على اختلاف صورها ، وكانت هذه المذاهب تنطوي على القول باصلين اثنين مبدعين للعالم : التسود والظلمة ، أو النقي والشر ، أو يزدان واهرمز . وقد مر في كتاب الفرق من المسلمين لهذه المذاهب القديمة بالرد والتفنيد . انظر عنها : الشهريستاني ، الملل والنحل ، القاهرة ١٣١٧ هـ ، ببعض الفصل لاين حزم ، ج ٢ ، ص ٧٧ وما بعدها . وانظر ايضا ردود ابن حزم على هذه المذاهب في الفصل ٤ ج ١ ، ص ٢٤ وما بعدها .

والآخر تسكينه ، أو يريد أحدهما أحيائه والآخر أماته ، فاما ان يحصل مرادهما أو مراد أحدهما أو لا يحصل مراد واحد منهما .

والأول ممتنع ، لانه يستلزم الجمع بين الضدين ، والثالث ممتنع ، لانه يلزم خلو الجسم من الحركة والسكون ، ويستلزم أيضا عجز كل منهما ، والعاجز لا يكون الها .

وإذا حصل مراد أحدهما دون الآخر كان هذا هو الاله القادر ، والآخر عاجزا لا يصلح للالهية (١٢) .

يريد القرآن اذن لعقل الانسان أن يفكر وأن يستنبط من انتظام أمر العالم كله وحدة صائغة، فتدبر هذا الكون لا يكون لاهين أو أكثر لما يترتب على ذلك من الاختلال فيه . وإلى هذا المعنى الإشارة أيضا في قوله تعالى : « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله إذا للهب كل اله بما خلق ولعل بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون » (سورة المؤمنون آية ٩١) .

ويرد القرآن كذلك على من ينكرون البعث ، أو بعبارة أخرى ينكرون أن يكون لوجود الانسان في هذا الكون غايه أبعد لا تتحقق الا في حياة أخرى بعد هذه الحياة ، ويخطبهم بنوع من الاستدلال المباشر ، وهو أنه ما دمتم قد سلمتم بأن الله خلق الانسان أول مرة، فمن التناقض أن لا تسلموا بأنه قادر على خلقه مرة أخرى ، فאלله لا يكون خالقا وغير خالق في آن واحد ، ثم أى الخلقين أصعب، خلق السماوات والأرض أم خلق الانسان ؟ كل هذا خطاب صريح للعقل يتبين من قوله تعالى :

« أو لم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين . وشرب لنا ميثا ونسي خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم . قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم . الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون . أو ليس الذى خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ، بلى وهو الخلاق العليم . إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون . فسبحان الذى بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون » (سورة يس آية ٧٧ - ٨٤) .

نخلص مما سبق الى القول بأن القرآن الكريم أراد ان يطهر العقول من المعتقدات الباطلة الموروثة التى سبقت نزوله كالتصورات الميثولوجية التى تفسر الكون تفسيراً أسطورياً، و كالتوثنية والشرك وعبادة الأفراد وتعبد الآلهة ، وتأليه الدهر أو الطبيعة ، واثكار الغائية فى الكون وفى حياة الانسان ، واثكار البعث وما الى ذلك .

فإذا تخلص العقل الانسانى من مثل هذه العقائد والتصورات الباطلة التى لا يقوم عليها دليل أو برهان ، استطاع أن يقبل متحررا من كل قيد على النظر فى الكون نظراً موضوعية فاحصة يتوصل منها الى الايمان بوجود خالق له ، وإلى فهم صلته بهذا الكون وبخالقه ، ورسالته فى هذه الحياة الدنيا .

وهذا يقودنا الى الكلام عن الخطوة الثانية فى المنهج الذى يهديننا القرآن اليه ، وسنباحول ان نلقى فيما يلى مريداً من الضوء عليها :



الخطوة الثانية فى منهج البحث الكونى تتمثل فى اصطلاح الاستدلاليين القياسى والاستقرائى .

على أنه يجب أن نفيه بادية ذى يلم الي أن القرآن ليس كتابا في المنطق ، ولكنه يحتوى على الأصول العامة للدلائل العقلية ، أما تفصيلاتها فليس من وظيفة القرآن أن يتعرض لها ، ويكفى القرآن أنه ينبه الى مثل تلك الدلائل الاجمالية ليحضي العقل البشرى بعد ذلك الى وضع تفاصيلها وكشف قوانينها وطرق استخدامها .

ومما يلاحظه القارئ للقرآن أن الخطاب فيه موجه أساسا الى العقول السليمة بأوضح استدلال وإسره ، وإلى القلوب الصافية بالبيان وأجزه . ولا يلو عليه في هذا شيء مما كتب الفلاسفة والمفكرون على اختلاف بيناتهم وأزمانهم ، بدليل ما أحدثه من الأثر الفكري الهائل في حياة البشرية منذ نزول الوحي به الى اليوم .

وقد فطن الى ذلك كبار المشتغلين بالفلسفة والعقولات من المسلمين ، فذكروا انه قد انطوى على مختلف أنواع الحجج والبراهين بحيث لا يمكن أن يزداد عليه في هذا شيء ، ومن هؤلاء الامام الغزالي اذ يقول : « أول ما يستضاء به من الأبواب ، ويسلك من طريق النظر والاعتبار ، ما أرشد اليه القرآن ، فليس بعد بيان الله بيان (١٤) »

ويقول الامام فخر الدين الرازي ، أحد أئمة الأشعرية من المتكلمين ، في كتابه « الأربعين » في الكلام : « بل أقر الكل بأنه لا يمكن أن يراد في تقرير الدلائل «العقلية» على ما ورد في القرآن» (١٥)

والحقيقة أننا لو نظرنا الى القرآن نظرة متأنية لوجدنا أنه ينبه العقول الى استخدام أنواع الاستدلال العقلي المختلفة ، مباشرة كان أو غير مباشر . فهو كما يدعو الى استنباط نتيجة من مقدمة او مقدمات ثبتت صحتها في معرض الاستدلال على العقائد النظرية ، (انظر الآيات من آخر سورة يس آية ٧٧ - ٨٢) نراه يدعو أيضا الى استخدام المشاهدة الحسية واستقراء الجزئيات من عالم الطبيعة ليصل بنا الى معرفة القوانين العامة التي تسر هذه الطبيعة بمقتضاها.

فمن الآيات التي تدل على استخدام القياس العقلي قوله تعالى : « فاعتبروا يا أولي الأبصار » (سورة العنكبوت - آية ٢) .

ويرى الفيلسوف ابن رشد أن الاعتبار المشار اليه في هذه الآية هو القياس بنوعيه ، العقلي والفقهي (١٦) . فكان الآية إذن تأمرنا على سبيل الوجوب باستخدام القياس بنوعيه المشار اليهما . وفي الحقيقة أن فهم ابن رشد لمعنى الاعتبار في هذه الآية ليس غريبا ، لأن الاعتبار هو « النظر في الحكم الثابت لأي معنى ثبت ، والحاق نظيره به » وهذا عين القياس (١٧) ، على حد تعبير الجرجاني في « الترميزات » .

(١٤) أحياء علوم الدين ، القاهرة ١٣٣٤ هـ ، ج ١ ، ص ٩٢ .

(١٥) بدد الدين الصنعاني : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ، ص ١٧ .

(١٦) القياس لغة : التقدير ، يقال قست التل بالتمل اذا عدته وسوته ، وهو عبارة عن رد الشيء الى نظيره (صيرلات الجرجاني ، مادة : « القياس ») والقياس عند المتأخرين اصطلاحا هو قول مؤلف من لغايا اذا سلمت أزم منها لذلك قول آخر . ومن أمثلة القياس العقلي قولنا : كل جسم مؤلف ، وكل مؤلف حادث ، فلم أن كل جسم حادث ، ومن أمثلة القياس الفقهي قولنا : كل ثيب مسكر ، وكل مسكر حرام ، فلم أن كل ثيب حرام (المستصفى للغزالي ، ج ١ ، ص ٢٨ - ٤٢) .

(١٧) صيرلات الجرجاني ، مادة : « الاعتبار » .

ومن الآيات التي تدل على استخدام الاستقراء ، والنظرة العلمية القاحصة عن الأشياء وكيف تتركب ، قوله تعالى : « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت » (سورة الفاشية ، آية ١٧ - ٢٠) .

وتأمل كلمة « كيف » في هذه الآيات لتري أنها تعبر عن روح العلم الحديث كله ومنهجه . ذلك أن العلم - في مفهوم علماء مناهج البحث المحدثين - هو إجابة عن السؤال « كيف » ، وليس إجابة عن السؤال « لماذا » . بعبارة أخرى العلم يعنى ببيان كيف تتركب الظاهرة ، ولا يعنى بالبحث عن الغاية منها .

فالقرآن حين يدعونا إلى البحث في كيفية خلق الحيوان والكواكب والأرض إنما يعدنا بالمنهج الصحيح للبحث الاستقرائي في علوم شتى كعلوم الحياة والفلك والجيولوجيا والجغرافيا وغيرها ، دون أن يكون القرآن نفسه كتابا يتناول موضوعات هذه العلوم الجزئية .

ومما له دلالة في الصدد أيضا قول الله تعالى : « إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل من السماء من ماء فأجيا به الأرض يعد موتها وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض آيات لقوم يعقلون » (سورة البقرة ، آية ١٦٤) . فهذه الآية الكريمة تدلنا على أن أفراد البشر الذين يعقلون - أي يستخدمون عقولهم مستخدما سليما - هم الذين ينظرون في خلق السماوات والأرض ، وفي الظواهر الكونية على اختلافها وهمم الذين يربطون في نظرهم تلك بين الأسباب والمسببات فيعرفون كيف خلقت السماوات والأرض ، وكيف يتعاقب الليل والنهار ، وكيف تسير السفن في البحار ، وكيف ينزل المطر ، وما هي عوامل نزوله ، وكيف يربط بعضها ببعض البعض الآخر ، ويعرفون كيف تحيا الدواب على هذه الأرض وهل حياتها ، وما إلى ذلك .

وبينه القرآن إلى أن النظام الكوني مطرد السنن لا تتبدل وهي ما نصل إليه بالاستقراء العلمي القائم على المشاهدة الحسية ، وإلى ذلك الإشارة بمثل قوله تعالى : « لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون » (سورة يس ، آية ٤٠) .

وكذلك الاجتماع البشري له قوانين لها نفس الأطراد والثبات ، ويمكن معرفة ذلك بالاستقراء التاريخي ، وإلى ذلك الإشارة بمثل قوله تعالى : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (سورة الرعد ، آية ١١) سنة الله التي قد خلقت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا » (سورة الفتح ، آية ٢٢) ، « فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله » (سورة الروم ، آية ٣٠) .

على أن الإنسان لا يستطيع أن يصل من التأمل في الكون إلى معرفة نظامه وقوانينه إلا إذا وثق بنفسه أولا ، وآمن بأن الكون المشاهد خاضع لدراكه وبحثه ، وبأن ظواهره ليست بالشيء المبهم الغامض الذي لا يفسر ، وبأن في مقدوره الاستفادة من الكون واستغلال خيراته على أوسع نطاق لتأمين حياته ورفاهيتها .

من أجل هذا ذكر القرآن للإنسان أن الكون كله مسخر له ، وتأمل في قوله تعالى : « وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه » (سورة الجاثية ، آية ١٣) ، وقوله تعالى « وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إن في ذلك آيات لقوم يعقلون وما أنذرا لكم في الأرض مختلفا ألوانه إن في ذلك لآية قوم يذكرون . وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا

وتستخرجوا منه حلية تلبسونها ويرى الفلكس ماخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون والقي في الأرض دواسي أن تميد بكم وإنهارا وسبلا لعلكم تهتدون . وعلامات وبالنجم هم يهتدون أفمن يخلق أفلا تذكرون . وأن تعدوا نعمة الله لا تحصوها أن الله لغفور رحيم (سورة النحل ، آية ١٢ - ١٨) ، لترى أن توجيه القرآن في هذا الصدد مضاد تماما للتصورات الكونية الميتولوجية القديمة التي جعلت الإنسان البدائي يستشعر الخوف من الكون ، ويعتبر خارجا تماما من نطاق عمله وقدرته ، ويفسر ظواهره المختلفة بعالم وهمية خيرة أو شريرة أو آلهة يسترضيها بألوان من الطقوس البدائية .

أن تأكيد القرآن على أن الكون كله مسخر للإنسان هو في نفس الوقت تأكيد على روح المنهج العلمي الصحيح الذي يحاول دائما استكشاف ماهو مجهول من هذا الكون وظواهره على أسماء من الثقة بقدرة الإنسان وبالعلم في مواجهة الطبيعة .

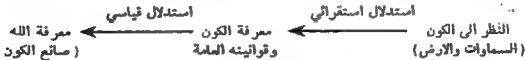
ولمة ملاحظة هنا على جانب كبير من الأهمية وهي أنه حينما يكون الحافز إلى الاستفاد من الكون بمنهج العلم هو مقيدة الإنسان الدينية ، ورغبته في التقرب إلى الله ، والظفر بنوابه في حين أخرى ، فإنه يكون حافزا قويا للغاية . ومن الآيات القرآنية ذات الدلالة العميقة في هذا الصدد قوله تعالى : « أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء وأن عسى أ يكون قد أقرب إليهم فباي حديث بعده يؤمنون » (سورة الأعراف ، آية ١٨٥) .

لقد اعتبر الله تعالى العلم بالمخالفات على اختلافها من أهم الأعمال الصالحة التي يجب على المسلم أن يحسب لها حسابا في ميزان أعماله في الحياة الأخرى ، فعليه إذن أن يبذل قصارى جهده من أجل استكناه الكون وما فيمن موجودات ، وذلك قبل أن يفلجته أجله وه أغفل ما يكون .

ولهذا ذهب بعض علماء العقائد في الإسلام إلى حد القول بأن الاستدلال العقلي من الأصو المقررة في الإسلام ، فإلى جانب المعتزلة الذين أوجبوا معرفة الله بالعقل ، نجد الأشعرية أبة يوجبون على كل مكلف الاستدلال على وجود الله بعقله ، ويقولون : لا يكون مسلما إلا م استدلل (١٨) .

ويمكننا القول مما سبق كله بأن القرآن الكريم قد حث الإنسان على اصطناع منهج العلم الذي يخلص في النظر إلى الكون بالقياس والاستقراء ، أو بهما معا (١٩) من أجل الوصول إلى معرفة قوانينه العامة ، ثم مواصلة السريعة ذلك إلى معرفة الله .

ويمكننا أن نوضح ذلك بالرسم البياني التالي :



(١٨) ابن حزم : الفصل في المل والأهواء والنحل ، ج ٤ ، ص ٢٥ .

(١٩) فنتج العلمي لا يكمل إلا باستخدام الاستقراء والقياس معا ، إذ أنه بعد أن يتوصل العالم من استقراء التجارب عالم الطبيعة إلى القانون العام أو القانون الطبيعي ، يصدق تطبيق هذا القانون على جزئيات جديدة مستخدما القياس للمبالغة حتى له عن استخدام الاستدلال الاستقرائي والقياسي معا .

هناك إذن مرحلتان يسير فيهما الناظر الى الكون :

المرحلة الاولى يستخدم فيها الناظر استدلالات استقرائية يكشف به عن الاسباب والمسببات ، ويتوصل منه الى صياغة القوانين العامة التي تخضع لها الموجودات .

والمرحلة الثانية يستخدم فيها تفكراً عقلياً أساسه الاستدلال القياسي ، وينتهي منه الى اثبات وجود صانع مدبر للكون عن طريق ما يشاهده فيه من غائية الظواهر التي لا تفسرها له المصادفة .

وبهذا ينطلق الناظر من معرفة المصنوعات الى معرفة الصانع ، و « كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم » (٢٠) على حد تعبير ابن رشد .

والى هذا المعنى نفسه يشير أحد العلماء المعاصرين وهو البرت ماكومب ونشتر بقوله : « ان الإنسان لا يستطيع ان يدرس أعمال أى صانع من الصانع دون ان يحيط بقدر من المعلومات عن الصانع الذى أبدع تلك الأعمال » وكذلك نجد اننا كلما تعمقنا فى دراسة أسرار هذا الكون ازدادنا معرفة بطبيعة الخالق الأعلى الذى أبدعه (٢١) .

ولقد اشار القرآن الى المرحلتين اللتين ذكرنا فى قوله تعالى : -

« ان فى خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لاولى الأبصار . الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه لفقنا عذاب النار » (سورة آل عمران آية ١٩٠ - ١٩١) .

وقد يقف بعض الناظرين عند المرحلة الاولى ، ولا يتجاوزونها الى الثانية ، وهؤلاء « يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم من الآخرة غافلون » (سورة الروم آية ٧) ، انهم قد وصلوا الى منتصف الطريق ، وفاتهم الغرض البعيد من البحث فى آيات الله التكوينية فكانوا بذلك محجوبين عن الحقيقة ، محصورين فى دائرة المادة لا يستطيعون الخروج منها الى ما وراءها اكروا النفع الماجل على النفع الاجل ، وشغلوا بالوسائل عن الغايات « ذلك مبلغهم من العلم » (سورة النجم ، آية ٣٠) .

وما أجمل هذا المعنى حين يعبر عنه ابن عطاء الله السكندرى فى « الحكم » بقوله : « الكائن فى الكون ولم تفتح له ميادين الفيوب مسجون بمحيطاته ، ومحصور فى هيكل ذاته » (٢٢) .

(٢٠) فصل المقال ، ص ٢ .

(٢١) انظر مجموعتنا لاتىفى العلماء المعاصرين نشرها جون كوفى مونسما فى كتاب بعنوان : « الله يتجلى فى عصر العلم » الترجمة العربية دار احياء الكتب العربية بالقاهرة ص ١٠٧ .

(٢٢) شرح الرندى على النظم ، القاهرة ١٢٨٧ هـ - ج ٢ ، ص ٨٧ .

أما ما يراه البعض من ضرورة الموضوعية والاعتماد على التجربة الحسية واخضاع الظواهر للقياس الكمي في البحث العلمي ، فهذا ولا شك بعد ذلك أن يسير العالم من المرحلة الأولى ، وهي العلم ، الى المرحلة الثانية ، وهي الإيمان ، وذلك إذا أراد أن يحقق إنسانيته ، وأن يجعل لحياته معنى . ان نهاية العلم في الحقيقة هي بداية الإيمان الصحيح لا الإيمان التقليدي ، وتامل عمق المعنى في قوله تعالى : « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » سورة الزمر ، آية ٩ ، وقوله تعالى : « انما يخشى الله من عباده العلماء » (سورة فاطر ، آية ٢٨) .

(٢)

والآن بعد أن تبين لنا اتفاق الاسلام مع العلم وحا ومنهجا ، وانه يوجه العقل البشري الى خطوات منهج متكامل للكشف عن اسرار الكون وما فيه من كائنات وقيل ان نمضي في الحديث عن صورة الكون ومكان الانسان فيها في القرآن الكريم ، لنرى الى أي حد تتفق مع تلك التي يمدنا العلم الحديث بها ، نحب ان ننبه القارئ الى حقيقة هامة ، وهي ان القرآن الكريم ليس كتاب علم يشتمل على نظريات في علوم الكون .. ان كل ما يشتمل عليه القرآن متعلقا بالكون ونشأته وتطوره لا يمدو العطايا العامة المجردة التي يأتي العلم بعد ذلك ليكشف عن تفصيلاتها . ومن هنا لا نرى ان يلحق الدين بمناسبة وغير مناسبة في تفسير الظواهر الكونية ، اذ ليس هذا من شأن الدين .

ونذكر هنا قول الرسول (ص) : « أتمم علم بشئون دنياكم » .

والحقيقة هي ان القرآن حينما يشير الى الظواهر الكونية إنما يشير إليها على سبيل إيضاح العقل من سبائه ليفهم هذه الظواهر ويفسرهما التفسير العلمي الصحيح فمباراته أشبه شيء بالموضات القوية التي تنير أمام هذا العقل السبيل الى التوصل الى علم صحيح بالكون وقوانينه .

ومن المعروف أن العقل البشري يشير بطبيعته تساؤلات عدة حول الكون :

هل الكون حادث أو قديم ؟ ، وإذا كان حادثا فكيف حدث ؟ وهل ينتهي أو لا ينتهي ؟ وهل توجد أكوان أخرى أو لا توجد ؟ وما هي علة ما في هذا الكون من النظام والاحكام ؟ وهل له غاية ؟

كان لا بد للقرآن الكريم من أن يلبي احتياجات البشر العقلية في الإجابة على مثل تلك التساؤلات .

لقد قرر القرآن الكريم حقائق كثيرة تتعلق بالكون أهمها أنه حادث مطلق ، وكل ما فيه من الكائنات له بداية ونهاية ، وليس ثمة موجود أزلي أبدي إلا الله « الخالق البريء المصور » (سورة الحشر آية ٢٤) ، « بديع السماوات والأرض » (سورة البقرة آية ١١٧) و « هو الأول والآخر » (سورة الحديد آية ٣) ، وإليه ترجع الموجودات كلها من حيث هو علتها الأولى ، لقوله تعالى : « وان الى ربك المنتهى » (سورة النجم آية ٤٢) ، والمتصفح للقرآن يرى أنه يقرر في وضوح لا لبس

فيه الثنائية بين الله والعالم (٢٣) . ومن الحقائق عن الكون أنه غير محصور في مداركنا ، كما يشير القرآن الى أن هناك عوالم ومخلوقات أخرى لا نعلم نحن عنها شيئا ، فيقول تعالى : « ويخلق ما لا تعلمون » (سورة النحل آية ٨) .

وكيف يمكن أن نحيط بالفضاء الخارجي والعوالم التي من فوقنا لا حصر لها والمسافات التي بينها لا يتصورها عقل انسان ؟ اننا ننتمي الى كرة الأرض ، وهي تنتمي الى مجموعتنا الشمسية ، ومجموعتنا الشمسية تقع في مجرة تحتوي على ملايين المجموعات النجمية بها ، وفي الكون ملايين المجرات ! والمسافات بينا وبين النجوم تقاس أحيانا بالآلاف السنين الضوئية ، وسرعة الضوء ٣٠٠.٠٠٠ كيلو متر في الثانية الواحدة !

ان الانسان اذا تأمل هذا الكون لا يمكن له الا أن يسلم بأن نسبته ، بكونه الأرضية كلها ، الى العوالم الأخرى التي خلقها الله نسبة توجب تلاشيها !

هذا اذا نظرنا الى العالم الأكبر (Macrocosme) ، أما اذا نظرنا الى الانسان نفسه فسنجده عالما قائما بذاته ، وهو لا يزال مجهولا من نفسه الى الآن ، ولم يدرك بعد أسرار كثير من وظائف جسمه وعقله ، ولا يعرف ما هو مصيره بعد الموت بامكانياته المادية التي يفتخر بها .

أما اذا نظرنا الى عالم الأشياء المتناهية في الصغر (Microcosme) فسندرك اللذة من حيث تكوينها شبيهة بالمجموعة الشمسية ، وسندرك كائنات ذات خلية واحدة لها جميع وظائف الحياة ، يقول سيسيل هامان : « عندماتذهب الى العمل ونفحص قطره من ماء مستنقع تحت المجهز لكي نشاهد سكانها ، فأتنا نرى أحدى عجائب هذا الكون : فتلذذ الأبياء تتحرك في بطء ، وتتجه نحو كائن صغير فتحوطه بجسمها فلذا به في داخلها ، وإذا به يتم هضمه ويميله داخل جسمها الرقيق ، بل أتنا نستطيع أن نرى فضلاته تخرج من جسم الأبياء قبل أن نرفع أمهتنا من المجهز . فلذا لحظنا هذا الحيوان فترة أطول ، فأتنا نشاهد كيف ينشطر جسمه شطرين ،

(٢٣) على الرغم من وضوح هذه الثنائية بين الله والعالم في نصوص القرآن ، ذهب بعض مفكرى الإسلام الى القول بليس العالم أو صوره من الله ، وهذا هو من ملهبط الملوطين السكندري في الفيلسوف أو المصور (Emanation) ومن هؤلاء بعض فلاسفة الإسلام وعلى الأخص الفارابي في نظريته في فيلسوف القول ، وكتب الموجودات من الأول . ومع القول بالفيلسوف أو المصور لتتغير فكرة الخلق من الصمد (Création ex nihilo) وكذلك تصور بعض فلاسفة الفلسفة الإسلامية العالم على أنه سلسلة من الفيضات من المبدأ الأول على نحو خاص يتفق مع نظريتهم في الإمامة ، وكذلك ذهب متفلسفة الصوفية من أصحاب وحدة الوجود (Pantheism) كآبن عربي الى القول بأن العالم موجود بواسطة الطيفية الصمدية التي هي أول عين فاضت منه سالى التينينات الأخرى مادية كانت او روحية (انظر كتابنا : علم الكلام وبعض مشكلاته ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٩٣) .

وجميع الكتابين بالمصدر من مفكرى الإسلام يسمعون الى تأويل نصوص القرآن وتأويلات فلسفية خاصة تتيمم متفقة مع ما يذهبون اليه من مذاهب ، والصبحت من هذه التأويلات يفرجنا من موضوع هذا البحث .

أما المتكلمون من المسلمين فقد عبروا عن الثنائية بين الله والعالم قائلين : « ليس في الوجود الا الطائفي وخلق الله » (الفصل لابن حزم ، ج ٥ ، ص ٩٩) ، وكل ما في الكون دون الله جواهر وأرواح (نفس الرجع ، ج ٢ ، ص ٩٠ - ٩١) ، ج ٥ ، ص ٩٤) وقد أوجده الله على سبيل الاختراع والإبداع وأحداث الأشياء من لا شبه بمعنى إخراجها من الصمد الى الوجود (نفس الرجع ، ج ٢ ، ص ٩٤) .

وأما المتكلمون من صوفية الإسلام من أهل السنة ، فيقولون أن الثنائية بين الله والعالم كلية ، ولكن الصوفي في حال الغفار من ذاته يشهد الوحدة في الوجود كله شهودا ذوقيا بمعنى خلاص الموجودات بالقياس الى الله كما يتلشى عبود الشئمة في عبود الشمس . وهذه الوحدة الشهودية قائمة على أساس اللزوم والعيان لا الاستدلال والبرهان . قلن كتابنا : ابن طاهر الله السكندري وتوصله ، الطبعة الثانية القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٢٠٤ وما بعدها .

ثم ينمو كل من هذين الشطرين ليكون حيواناً جديداً كاملاً ، تلك خلية واحدة تقوم بجميع وظائف الحياة التي تحتاج الكائنات الكبيرة الأخرى في أدائها إلى آلاف الخلايا أو ملايينها . لا شك في أن صناعته هذا الحيوان المعجيب الذي بلغ من الصغر حد النهاية تحتاج إلى أكثر من مصادفة » (٢٤) .

الحقيقة أن النظر في الكون أو الآفاق البعيدة بعداً شاسعاً ، والنظر في الإنسان والكائنات الدقيقة جداً ، يدلنا على آيات الخالق التي لا حصر لها ، والتي ستتجلى للإنسان دائماً وأبداً ، وصدق الله تعالى إذ يقول : « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد » (سورة فصلت ، آية ٥٣) .

وإذا كنا لم نخط بعد علماً بالكون المحسوس ولا بانفسنا ، فكيف نزم ادراك كنه الخالق وما أعمق المعنى في قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » (سورة الانعام ، آية ١٠٣) .

وإذا تبين هذا كله نقول : أننا لا نستطيع بحسب القرآن ولا بحسب ما توصل إليه العلم الحديث أن نجزم بأن الكون يتناهى أو لا يتناهى ، وكل ما نعلم عنه هو أنه غير محصور في مداركنا .

وإذا كان الكون بحسب ما ورد في القرآن حادثاً ، وله محلث هو الله ، فمن الطبيعي أن القول بأن الكون قد نشأ اتفاقاً أو عن طريق المصادفة يكون متعارضاً مع القرآن ، ومع ما جاء به من مقائل . بل أنه يتعارض مع العلم ذاته ، يقول جون أدولف بوهر : « عندما يطبق الإنسان قوانين المصادفة لمعرفة مدى احتمال حدوث ظاهرة من الظواهر في الطبيعة ، مثل تكون جزيء واحد من جزيئات البروتين من العناصر التي تدخل في تركيبه ، فإننا نجد عمر الأرض ، الذي يقدر بما يقرب من ثلاثة بلايين من السنين أو أكثر لا يعتبر زمناً كافياً لحدوث هذه الظاهرة وتكوين هذا الجزيء عن طريق المصادفة . أن ذلك لا يمكن أن يحدث إلا إذا كانت هنالك قوة موجهة تهدف إلى غاية محدودة ، ونعنيها على ادراك كيف يخرج النظام من الفوضى » (٢٥) .

ومما يظهرنا القرآن الكريم بعد هذا عليه أن العوالم المتعددة التي يشتمل عليها الكون لم تخلق في وقت واحد ، فمعنا ما هو سابق ومنها ما هو لاحق .

يقول تعالى : « وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام (٢٦) وكان مرشده على الماء » (سورة هود ، آية ٧)

وقد تساءل بعض المسلمين في عصر النبي (ص) عن بداية العالم ، فذكر البخاري وغيره قال : أهل اليمن لرسول الله (ص) جئنساك لتفتقه في الدين ، ونسألك من أول هذا الأمر ، فقال : « كان الله ولم يكن شيء قبله أو معه أو غيره وكان مرشده على الماء » .

ويقول شارح العقيدة الطحاوية موضحاً المقصود من هذا الحديث : « أن قول أهل اليمن : جئنا نسألك من أول هذا الأمر ، وهو إشارة إلى حاضره موجود مشهور (أي الكون المرئي) . والأمر هنا بمعنى المأمور ، أي الذي كونه الله بأمره » .

(٢٤) الله يتجلى في عصر العلم ، ص ١٤٢ .

(٢٥) الله يتجلى في عصر العلم ، ص ١٠٢ - ١٠٣ .

(٢٦) ليس المقصود هنا باليوم المعروف لنا ، فهناك تسمية في حساب أيام الله أشار إليها القرآن نفسه ، فهرة يذكر على أنه ألف سنة (سورة الحج ، آية ٤٧) ، ومرة أخرى يذكر على أنه خمسون ألف سنة مما نعرف (سورة الصافات ، آية ٤) ، وقد يكون أكثر من ذلك حسب ما يقتضيه الله له .

« وقد أجابهم النبي (ص) عن بدء هذا العالم الموجود لا عن جنس المخلوقات (التي منها ما يتعلق بعالمنا ومنها ما لا يتعلق به) لأنهم لم يسألوه عن ذلك .

« وقد أخبرهم عن خلق السماوات والأرض . . . فظهر أن مقصوده إخباره إياهم بببدء السماوات والأرض وما بينهما ، وهى المخلوقات التي خلقت في ستة أيام ، لا ابتداء خلق ما خلقه الله قبل ذلك .

« ولا يظن أن معناه (أى معنى الحديث) الإخبار بتعطيل الرب تعالى دائماً عن الفعل حتى خلق السماوات والأرض » .

« وأيضاً فقلوه : « كان الله ولم يكن شيء قبله أو معه أو غيره وكان عرشه على الماء » لا يصح أن يكون المعنى أنه تعالى موجود وحده لمخلوق معه أصلاً ، لأن قوله : « وكان عرشه على الماء » يرد ذلك ، فإن هذه الجملة ، وهى « كان عرشه على الماء » ، أما حالية أو معطوفة ، وعلى كلا التقديرين فهو ، « أى العرش » ، مخلوق موجود في ذلك الوقت . فلم أن المراد من قول الرسول (ص) : ولم يكن شيء من العالم المشهود » (٢٧) .

لقد أبتنا هذا الكلام لشراح العقيدة الطحاوية بنصه لأنه على جانب كبير من الأهمية ، فهو يوضح لنا أن في القرآن والسنة ما يفيد أن لمة خلقاً آخر كان موجوداً قبل خلق هذا الكون الذى نراه ، ومنه تشكل هذا الأخير بما فيه . وهذا يعنى بميلارات أخرى أن هذا الكون لم يكن على ما هو عليه ، ولم يتم خلقه بصورة مكتملة دفعة واحدة ، بل كان هناك تربع زمني في خلق الكائنات ، بل وتطور في عملية الخلق ذاتها . وهذا متفق تماماً مع ما يذهب إليه العلم الحديث الذى يحدد لأجرام المجموعة الشمسية وللأرض أعماراً بواسطة حساب الإشعاع ، ويعين أزمانها التي نشأت فيها على سبيل التدرج (٢٨) .

(٢٧) شرح العقيدة الطحاوية ، ص ٦٦ - ٦٧ .

(٢٨) في بحث طريف لزميلنا الدكتور لؤلؤ التيجار الأستاذ المساعد بقسم الجيولوجيا بكلية العلوم بجامعة الكويت ، متوانه « محاولات الإنسان لتغيير عمر الأرض » معلومات وإفاد من طريقة الإشعاع في حساب عمر الأرض وأجرام المجموعة الشمسية تختلف منه هذه النتائج التي توصل إليها العلماء في هذا الصدد . يقول سيدياته : أن أقصى حد لتكوين العناصر في مجرتنا هو ٧.٠٠٠ مليون سنة ، ومن ذلك استنتج العلماء ما يلي :

أولاً : أن العناصر في مجرتنا قد تكونت في الفترة من ٧.٠٠٠ إلى ٦.٥٠٠ مليون سنة .

ثانياً : أن الشمس قد تشكلت على هيئةها الحالية منذ ٦.٠٠٠ مليون سنة .

ثالثاً : أن الكواكب الابتدائية قد تحولت إلى كواكب عادية منذ حوالي ٥.٠٠٠ مليون سنة .

رابعاً : أن الفصل الكيميائي في أجسام الكواكب قديم منذ ٥٠٠ مليون سنة .

خامساً : أن القشرة الخارجية للأرض قد تكونت بصورة كاملة منذ ٤.٠٠٠ مليون سنة .

سادساً : أن أقدم أثر للحياة ظهر على الأرض منذ ٢.٠٠٠ مليون سنة .

سابعاً : أن الحياة ظهرت بصورة مزدهرة منذ ٦٠٠ مليون سنة ، بينما ظهر الإنسان على سطح الأرض منذ مليون سنة ، ويقول الدكتور زغلول : « وبذلك استطاع الإنسان الإجابة على ذلك السؤال الحير : منذ متى كانت الأرض ، إجابة مدعومة بالاستنتاجات التالية المجردة عن الخرافات والعصم والتخمين ، فكانت الأرقام السابقة . والعلم لا يعنى أن هذه الأرقام لا تقبل التنقيح ، فقد تؤكدتها المراسمات المستقلة أو تنحصرها ولكن الطريقة الثانية هي أن الأرض ليست أزلية بل مستعداة » مطهرات الأوسم الثاني لجامعة الكويت ، ١٩٦٨ - ١٩٦٩ ، الطبعة المصرية بالقويت ، ص ٥٠٤ .

ومما يدلنا أيضا على أن الكون قد خلق بمافيّه من عوالم متعددة بالتدرج وليس دفعة واحدة قوله تعالى : « الحمد لله رب العالمين » (سورة الفاتحة ، آية ٢) .

وبين لنا شارح العقيدة الطحاوية أن من بين المعاني التي تتضمنها كلمة « رب » « التربية » وهي تبليغ الشيء كماله بالتدرج » (٢٩) .

وهذا هو مبنى ما يفهم من التطور (Evolution) في الخلق ، أي أن الخلق لا يتم دفعة واحدة ، وإنما على مراحل ، من الأدنى إلى الأعلى ، أو من الأقل كمالا إلى الأكثر كمالا . ولعل هذا المعنى يفهم أيضا من قوله تعالى : « يزيد في الخلق ما يشاء أن أعمل كل شيء قدیر » (سورة فاطر ، آية ١) .

ففكرة التطور ذاتها ليست مخالفة للقرآن وإنما الذى يخالفه هو القول بأن هذا التطور المشاهد في الكائنات ملوיה وسفليها يتم عن طريق المصادفة وليس عن صانع مدبر حكيم .

والظاهر من القرآن الكريم بعد ذلك أن الكون كان وحدة متصلة تكثر بعد ذلك الموجودات منها . ولعل هذا المعنى يستفاد من قوله تعالى : « أو لم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما » (سورة الأنبياء ، آية ٢٠) .

أما المادة التي تشكلت منها الأجرام السماوية فتوصف في القرآن بأنها « دخان » . يقول تعالى : « لم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين » (٣٠) .

وأما مادة الكائنات الحية التي منها نشأت وتطورت فهي « الماء » لقوله تعالى « وجعلنا من الماء كل شيء حي » (سورة الأنبياء ، آية ٣٠) .

ومما يستوقف الذهن البشرى حقيقة إشارة القرآن إلى أن أصل الكائنات جميعا واحد ، وهي تكون من زوجين اثنين ، يقول تعالى : « ومن كل شيء خلقنا زوجين » (سورة الداريات آية ٤٩) ، ويقول تعالى : « سبحانه الذى خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون » (سورة يس ، آية ٢٦) .

وقد يطعن عقل الإنسان إلى معاني مثل هذه الآيات بعد أن اكتشف العلم الحديث وحدة التركيب اللرى للكائنات على اختلافها ، وأن اللرة الواحدة تتكون من الكثرين وبروتون .

وقد صور لنا الفيلسوف المعاصر برتراند رسل العالم الطبيعي بعد اكتشاف أينشتاين

(٢٩) شرح العقيدة الطحاوية ، ص ٦٨ .

(٣٠) سورة فصلت ، آية ١١ ، ومن الإثرايات العلمية الآن أنه في أول التفرع مجرتنا كانت هناك سحابة من غاز ذى تركيب كوتى يشبه السديم ، وانفصلت واحدة من سحابت عديدة تشكل على هيئة نجوم تشبه الشمس بينما دار حولها قرص من غاز وغاز سريان ما تكسر إلى دوامات دوامات جيوم وترتيب مختلف في داخل أى منطقة نصف قطرية يزداد حجمها كلما بعدت عن الشمس وابتسام هذه الدوامات عند انقائها أصبحت كتلا منفصلة من الغاز على أبعاد نصف قطرية من الشمس . وقد أطلق العلماء على هذه الكتل المنفصلة اسم الكواكب الابتدائية .

(انظر الدكتور زلفون التجار : محاولات الإنسان لتقدير عمر الأرض ، مساهمات الموسم الثقالى ١٩٦٨ - ١٩٦٩ ، لجامعة الكويت ، ص ٥٢) .

لنظريته في النسبية « ٣١ » قائلا : « دوسنا العالم الطبيعي فوجدنا ان المادة عند العلم الحديث قد فقدت صلابتها ومنصهرتها اذ حلها العلماء الى مجموعات ذرية ، كل مجموعة منها تنحل الى ذرات ، وكل ذرة تعود بدورها فتتصل الى كهارب موجبة وكهارب سالبة » (٣١) .

ولعل من الآيات القرآنية التي اتضح معناها على ضوء ما وصلت اليه الفيزياء المعاصرة من هذه النتائج ، قول الله تعالى : « وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الذي اتقن كل شيء » (سورة النمل ، آية ٨٨) .

فالجبال وما اليها من الأجسام المادية مدركة لنا على انها ثابتة صلبة ، وليس الامر كذلك ، فهي عبارة عن عدد هائل من الذرات المتطوية على كهارب موجبة وأخرى سالبة ، مردها الى اشعاعات فهي لذلك اشبه شيء بالسحاب من حيث انه عارض ومتخلخل . يقول برتراند رسل « ثم مضى العلماء في التحليل فحللوا هذه الكهارب نفسها (التي تتكون منها اللرة) الى اشعاعات .. » وللفيزياء النظرية جانب آخر هو نظرية النسبية ، وهي نظرية ذات نتائج فلسفية هامة ، منها تحويل العالم الطبيعي الى متصل من الحوادث ذي اربعة ابعاد بعد ان كان سلسلة من حالات ذوات ثلاثة ابعاد لعالم مؤلف من قطع من المادة لها صلابة ولبنة ، ثم هو يقول بعد ذلك : « وليس في علم الفيزياء ما يبرهن على ان الخصائص الدائمية للعالم الطبيعي تختلف عن خصائص العالم العقلي ! » (٣٢) .

وبين عالم الطبيعة اودوين فاست كيف ان النظر في المادة التي منها نشأ الكون نظرة علمية تحليلية يؤدي بنا في النهاية الى الايمان بوجود الله قائلا :

« وعندما تحاول العلوم ان تفسر لنا منشأ الكون نجدها تبين لنا في ضوء ما لدينا من المعلومات من الطبيعة النووية كيف تتفاعل الجزيئات الأساسية لكي تكون لنا جميع العناصر المعروفة فجميع العناصر التي يتألف منها هذا الكون تبدأ ببروتونات لها خواص معينة وقوة جاذبة تجعلها تنضم بعضها الى بعض .

« اما كيف نشأت هذه البروتونات ذاتها ، ولماذا كان لها هذه الصفات بالذات ، فان ذلك ما لم نستطع ان تقدم له العلوم شرحاً او بياناً .

« ومهما بالنسبة في تحليل الاشياء وردها الى اصولها الاولى فلا بد ان نصل في نهاية المطاف الى ضرورة وجود قوانين طبيعية تخضع لها ذرات هذا الكون ، وبعد ذلك في ذاته دليلاً على وجود اله قادر مدبر هو الذي قدر لكل ظاهرة من ظواهر هذا الكون ان تسير في طريقها المرسوم (٣٣) . وقد خلق الله الالكترونات والنيوترونات وجعل لها خواصها المعينة ، فرسم لها بذلك سلوكها واقدارها » (٣٤) .

الكون اذن لا حقيقة له الا من حيث ما البت الله له من الوجود بتجميع عناصره على النحو

(٢١) موجز الفلسفة ، ترجمة الاستاذ الدكتور ذكي نجيب محمود ، بعنوان « الفلسفة بنظرة علمية » مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٠ ، ص ٢٥٨ .

(٢٢) القدر موجز الفلسفة ص ٢٥٨ ، ٢٦١ - ٢٦٢ .

(٢٣) هذا هو ما تنسب اليه الآية الكريمة : « وخلق كل شيء فقدره تقديراً » (سورة الفرقان آية ٢) .

(٢٤) الله يتجلى في عصر العلم ، ص ٩٦ .

الذى وضحه لنا العالم الحديث ، وهي عناصر تبلى ببيروتنات لها خواص معينة وقوة جاذبيه تجعلها ينضم بعضها الى البعض الاخر . ومهما بدت موجودات هذا الكون ثابتة صلبية اذراكنا نحن ، فانها في حقيقتها ليست سوى ذرات تعود بدورها فتتحل الى اشعاعات . فليس لمة حقيقة الا موجد الكون وما عدها من الكائنات هو اشبه شيء بوجه عارض كما يقول بعض صوفية الاسلام .

والله اذن هو الة المسكة بالمالم ، والحافطة عليه وجوده ولو لم يكن ذلك لتلاشى ، وهذا هو معنى قوله تعالى : « ان الله يمسك السماوات والارض ان تزولا » (سورة فاطر ، آية ٥) .

وقد اشار بعض مفكرى الاسلام الى معنى كون الله حافظا للمالم ، او خالقاً له باستمرار ، في شيء من التفصيل :

يقول ابن حزم الاندلسي ما نصه : « والله تعالى خالق لكل مخلوق في كل وقت .. قال مز وجل : « لم انشأناه خلقاً آخر » سورة المؤمنون ، آية ١٤) ، وقال تعالى « خلقنا من بعد خلق » (سورة الزمر ، آية ٦) ، فصيح ان في كل حين يحيل الله تعالى احوال مخلوقاته ، فهو خلق جديد ، والله تعالى يخلق في كل حين جميع العالم خلقاً مستانفا دون ان يفنيه » (٣٥) .

ويقول الكندي ان « الله هو المبدع للمسك كل ما ابداع ، فلا يخلو شيء من أمساكه وقوته الإبداع واندر » (٣٦) .

وكذلك يذهب ابن عطاء الله السكندري الى القول بأن الله هو الة التي تمد الموجودات بعد وجودها بالوجود ، وهذا هو ما يسميه بالامداد على نحو ما يتبين من قوله في « الحكم » : « نعمتان ما خرج موجود منهما ، ولا بد لكل مكون منهما : نعمة الإيجاد ونعمة الامداد » (٣٧) .

وهو يقول ايضا : « امد (الله) كل موجود بوجود عطائه ، وحفظ وجوده (أى وجود الله) وجود العالم بامداد بقائه » (٣٨) .

وجدير بالذكر ان ما يذهب اليه مفكر الاسلام الذين ذكرنا في هذا الصدد متفق مع ما يذهب اليه بعض الفلاسفة المحدثين في أوروبا ، من القول بالخلق المستمر (Création Continue) مثل ديكارت (٣٩) ومالبرانش (٤٠) .

ونعود مرة أخرى الى خلق الله للأشياء فنقول :

ان الله خلق كل شيء في هذا الكون بقدر أى بتقدير كمي وزماني وفق ماهية سابقة . وان شئت قلت : حدده واعطاه أوصافه وجعل له رتبة وجودية معينة ، يقول ابن حزم : « ومعنى

(٣٥) الفصل ، ج ٥ ، ص ٥٥ .

(٣٦) رسائل الكندي ، تحقيق الأستاذ الدكتور محمد الهادي ابو ريكة الجزء الاول ، القاهرة ، ١٩٥٠ ، ص ١٦٢ .

(٣٧) شرح الرندي على الحكم ، ج ١ ، ص ٩١ .

(٣٨) التنوير في اسقاط التدبير ، القاهرة ١٣٤٥ هـ ، ص ٢٠٤ .

39. Descartes : Discours de la methode, œuvres de Descartes, ed. Libraire Joseph Gibert P. 47 ; Les principes de la philosophie PP. 192-193.

40. Malbranche : Entretiens métaphysiques, VII, 7 ed. Fontana 1,150.

التقدير في اللغة العربية الترتيب والحد الذي ينتهي إليه الشيء . تقول : قدّرت البناء تقديرًا إذا رتبته وحددته » .

« قال تعالى : « وقدّر فيها أقواتها (سورة فصلت ، آية ١٠) ، بمعنى رتب أقواتها وحددها . وقال تعالى : « أنا كل شيء خلقناه بقدر » (سورة القمر ، آية ٩) يرد تعالى : برتبة وحد . فمعنى قضي وقدر : حكم ورب ، ومعنى القضاء والقدر : حكم الله تعالى في شيء بحمده وذمه ، ويكونه وترتيبه على صفة كذا ، وإلى وقت كذا » (٤١)

والآيات التي تشير إلى تقدير المخلوقات تقديرًا كمياً خاضعاً للقياس أو الحساب كثيرة في القرآن ، وحسبنا أن نشير هنا إلى بعضها : « وخلق كل شيء فقدره تقديراً » ، (سورة الفرقان آية ٢) « والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم . والقمر قمرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم » (٤٢) .

« فالق الاصباح وجعل الليل سكناً والشمس والقمر حسبنا ذلك تقدير العزيز العليم » (سورة الأنعام ، آية ٩٦) .

« ألم نخلقكم من ماء مهين . فجعلناه في قرار مكين . إلى قدر معلوم . فقدرناه فنعم القادرون » (سورة المرسلات ، آية ٢٠ - ٢٣) .

« سبح اسم ربك الأعلى . الذي خلق فسوى . والذي قدر فهدى » (سورة الأعلى ، آية ١ - ٣) .

« والسماء وضعها ورفع الميزان » (سورة الرحمن ، آية ٧) .

« والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها كل شيء موزون » (سورة الحجر ، آية ١٩) .

ومن الآيات التي تشير أيضاً إلى تقدير المخلوقات تقديرًا زمنيًا قوله تعالى :

« أن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يدبر الأمر » (سورة يونس ، آية ٣) .

« هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ، ما خلق الله ذلك إلا بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون » (سورة يونس ، آية ٥) .

« وإن يوما عند ربك كالف سنة مما تعدون » (سورة الحج ، آية ٥) .

« يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون » (سورة السجدة آية ٥) .

« تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة » (سورة المارج ، آية ٤) .

(٤١) الفصل ، ج ٢ ، ص ٥٤ .

(٤٢) سورة يس ، آية ٣٨ - ٣٩ . وللتوضيح بالعرجون القديم فرع النخل اليابس ، أي أن القمر لا يحلأ فيه ، وهذا هو ما لاك بعد الهبوط عليه .

وثمة ملاحظة هامة هنا ، وهي أن اختلاف التقدير في الأيام على النحو الذي تفسر إليه بعض آيات القرآن ، يفهم إذا علمنا أن الزمان هو أمر نسبي ، وهو كما نعلم يقدر بحركة الأفلاك في مجموعتنا الشمسية ، أما خارج نطاق هذه المجموعة فليس ثمة زمان بالمعنى الذي نفهمه نحن على هذه الأرض .

هذا من خلق الله للموجودات بمقدار ، أي تحديدها من ناحية الكم وفي الزمان .

أما من ماهية كل موجود أو طبيعته الخاصة به ، فقد أشار القرآن إليها في قوله تعالى :

« قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى » (سورة طه آية ٥) . وفي قوله تعالى « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم » (سورة التين ، آية ٤) .

ويتحدث ابن حزم عن أن الله قد جعل لكل موجود طبيعة معينة قائلا : « وكل هذه الطبايع (التي للموجودات) والماديات مخلوقة ، خلقها الله عز وجل . فرب الطبيعة على أنها لا تستحيل أبداً ولا يمكن تبديلها عند كل ذي عقل . كطبيعة الإنسان بأن يكون ممكناً له التصرف في العلوم والصناعات أن لم تعترضه آفة ، وطبيعة الحمر والبقال بأنه غير ممكن منها ذلك ، وكطبيعة البر « أي القمح » أن لا ينبت شجراً ولا جوزاً ، وهكذا كل ما في العالم » (٤٦)

وهكذا يمكن القول بحسب الإسلام أن الله قد خلق كل مخلوق وفق ماهية سابقة له . وهذا مخالف لما يذهب إليه أصحاب الفلسفة الوجودية في العصر الحاضر من القول بأن الوجود سابق على الماهية .

وبنبر القرآن الكريم بعد هذا كله إلى أن الكون كله يسوده نظام محكم لا تفاوت فيه ولا نقص . يقول تعالى : « الذي خلق سبع سموات طباقاً ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور . ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حير » (٤٤) . ويقول تعالى : « أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج » (٤٥) .

وليس أدل على انتظام أمر الكون من أنه خاضع لقوانين ثابتة ، أو — على حد تعبير القرآن — لسنن لا تتبدل .

ولا بد لنا من الوقوف عند هذه النقطة لفصل الكلام فيها ، ليتبين للقارئ أن القرآن حين يوجه العقول إلى اكتشاف سنن الكائنات إنما يدعو دعوة صريحة إلى العلم بالمعنى الذي يفهم منه في عصرنا .

فالقرآن يذكر في آيات كثيرة أن الله قد خلق المخلوقات على اختلافها بالحق ، وهذا يعني أنها لم تخلق باطلاً أو عبثاً أو على أي نحو اتفق . يقول تعالى :

« أولم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السماوات والأرض إلا بالحق وأجل مسمى » (سورة الروم ، آية ٨) .

(٤٢) الفصل ، ج ٥ ، ص ١٦ .

(٤٤) سورة الملك ، آية ٢ - ٤ . والفطور هي الشقوق ، والقصد أنك لا ترى اختلافاً .

(٥٥) سورة ق ، آية ٦ . والقصد بقوله تعالى : « ما لها من فروج » ليس فيها أيوب أو تقاض .

« وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما الا بمئة الف سنة ، وما خلقناهما الا بالحق ولكن اكثرهم لا يعلمون » (سورة الدخان ، آية ٣٨ - ٣٩)

« خلق السماوات والارض بالحق وصوركم فأحسن صوركم واليه المصير » (سورة التغابن ، آية ٣) .

ومعنى كلمة « الحق » الواردة في مثل هذه الآيات ، ما يوجد بمقتضى الحكمة ، كما يذكر الرافض الاصفهاني في « مفردات غريب القرآن » (٤٦) ولذلك توصف أفعال الله كلها بأنها حق ، اى انها تصدر من الله بمقتضى علمه وحكمته .

والحكمة تقتضى ان الموجودات في الكون انما توجد وفق قوانين معينة (٤٧) ، والا لم تكن حكمة ، وهذه القوانين ليست شيئا اكثر من ربط الاسباب بمسبباتها ، والى هذا يشير ابن رشد ، في عبارات تدل على علمية تفكيره ، قائلا : « الحكمة ليست شيئا اكثر من معرفة اسباب الشيء . وإذا لم تكن للشيء اسباب ضرورية تقتضى وجوده على الصفة التي هو بها ذلك النوع موجود ، فليس ههنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره . كما انه لو لم تكن هنا اسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة لم تكن هنالك صناعة اصلا ولا حكمة تنسب الى الصانع دون من ليس بصانع .

« وای حكمة كانت تكون في الانسان لو كانت جميع افعاله واصماله يمكن أن تأتي بأى عضو افق ، أو بغير عضو ، حتى يكون الابصار مثلا يتأى بالأذن كما يتأى بالعين ، والشم بالعين كما يتأى بالأنف ؟

« وهذا كله ابطال للحكمة ، وابطال للمعنى الذى سمي به (الله) نفسه حكيما . تعالى وتقدس اسماءهم من ذلك » (٤٨)

وعلى ذلك فان « بناء المسببات على الاسباب هو الذى يدل على انها (اى الموجودات) صدرت من علم وحكمة » (٤٩) .

وبشيء يسير من التأمل يدرك الانسان انه لا بد أن تكون هناك قوانين معينة للظواهر الكونية ، هي مظهر حكمة الخالق تعالى .

فالذى ينظر الى السماء يرى النجوم والكواكب معلقة في الفضاء دون أن تستند الى شيء ، يقول تعالى : « الله الذى رفع السماوات بغير عمد ترونها » (سورة الرعد ، آية ٢) ، ومثل هذا التنبيه القرآني من شأنه أن يدفع الانسان الى التساؤل عن علة وجود الأجرام في السماء على هذا النحو ،

(٤٦) مفردات غريب القرآن ، مادة : « حق » .

(٤٧) يطلق على الموجودات في القرآن احيانا وصف الكلمات ، وهي لا تتبدل من حيث قوانينها ، يقول ابن حزم : « لا تبدل كلمات » ، فصح انه لا تبدل ما رتيه الله مما أجرى عليه خلقه » ، الفصل ، ج ١ ، ص ٨٥ . وانظر سورة الانعام ، آية ١١٥ وسورة النحل ، آية ٢٧ .

(٤٨) الكشف عن مناهج الأدلة ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، ص ٤١ .

(٤٩) نفس المرجع ، ص ٨٨ .

ثم اذا بالانسان يهتدى الى قوانين الجاذبية والحركة والنسبية وما الى ذلك ، فيصرف
الاسباب الحقيقة لتلك الظاهرة .

وكذلك التامل في ظاهرة تعاقب الليل والنهار يتساءل عن السر في تعاقبهما ، فيجيبه القرآن
بما يفيد كروية الأرض ودورانها المستمر ، فيقول تعالى : « يَكُورُ اللَّيْلُ عَلَى النَّهَارِ وَيَكُورُ النَّهَارُ عَلَى
الَّيْلِ » (سورة الزمر ، آية ٥) .

وليس هذا فهما معاصراً لهذه الآية ، وإنما هو فهم قديم توصل اليه علماء المسلمين قديماً
بفضل القرآن ، وفي ذلك يقول ابن حزم : « ان أحداً من أئمة المسلمين المستحقين لاسم الإمامة
بالعالم رضي الله عنهم لم ينكروا تكوير الأرض ، ولا يحفظ لأحد منهم في دفعه كلمة ، بل الجاهل
من القرآن والسنة قد جاء تكويرها . قال الله عز وجل : « يَكُورُ اللَّيْلُ عَلَى النَّهَارِ وَيَكُورُ
النَّهَارُ عَلَى اللَّيْلِ » . وهذا أوضح بيان في تكوير بعضها على بعض ، مأخوذ من كور الصاعقة وهو
ادارتها » (٥٠) .

ومن الظواهر الطبيعية التي يجعل القرآن الكريم الإشارة الى أسبابها بما لا يختلف عما هو
معروف من العلم الحديث ، السحاب والمطر والبرق يقول تعالى :

« الله الذي يرسل الرياح فتثير سحاباً فيبسطه في السماء كيف يشاء ويجعله كسفاً
فترى الودق يخرج من خلاله فإذا أصاب به من يشاء من عباده إذا هم يستبشرون » (٥١) .

« ألم تر أن الله يرحم سحاباً ثم يؤلف بينه ثم يجعله ركاماً فترى الودق يخرج من خلاله
ويتزلزل من السماء من جبال فيها من برد فيصيب به من يشاء ويصرفه ممن يشاء يكاد سنا برقه
يلهب بالأبصار » (سورة النور ، آية ٤٣) .

إن القرآن ببطل هاتين الآيتين يدفعنا الى عملية التفكير المتمثلة في ربط الظواهر الطبيعية
بعللها الحقيقية لا الوهمية ، فالسحاب والمطر والبرق ترتبط في حدوثها بعوامل معينة كحرارة
الشمس ومياه البحر وبخار الماء المتصاعد بفعل الحرارة والرياح واحتكاك السحب حين تتجمع .

هذه أمثلة قليلة مما يزخر به القرآن من آيات تحث عقل المفكر على اكتشاف قوانين الطبيعة
التي هي مظهر نظام الكون ، كما أنها في نفس الوقت دلالات على أن هذا الكون لم يخلق باطلاً
أو عبثاً ، وأن له غاية .

وصدق الله تعالى إذ يقول : « وما خلقنا السماوات والأرض باطلاً ذلك ظن الذين كفروا
فويل للذين كفروا من النار » (سورة ص ، آية ٢٧) .

وانظر الى العلم بالكون وقوانينه حينما ينتهى الى الإيمان بالله في صورة رائعة يقدمها لنا
سيسيل هامان إذ يقول .

« فإذا رفعنا أعيننا نحو السماء فلا بد أن يستولي علينا العجب أكثر ، من كثرة ما نشاهده
فيها من النجوم والكواكب السابحة فيها ، والتي تتبع نظاماً دقيقاً لا تحيد منه قيد أنملة ، مهما

مرت بها الليالي، وتعاقت عليها الفصول والأعوام والقرون . أنها تدور في أفلاكها بنظام يمكننا من التنبؤ بما يحدث من الكسوف والخسوف قبل وقوعه بقرون عديدة .

« فهلا يظن أحد بعد ذلك أن هذه الكواكب والنجوم قد لا تكون أكثر من تجمعات عشوائية من المادة تتخبط على غير هدى في الفضاء ؟ وإذا لم يكن لها نظام ثابت ، ولم تكن تتبع قوانين معينة، فهل كان من الممكن أن يثق الإنسان بها ، ويهتدى بهديها في خضم البحار السبعة ، وفي الطرق الجوية التي تتبعها الطائرات (٥٢) .

« الحق أنه من قطة الماء التي رايناها تحت المجهر إلى تلك النجوم التي شاهناها خلال المنظار المكبر ، لا يسع الإنسان إلا أن يمجّد ذلك النظام الرائع وتلك الدقة البالغة والقوانين التي تعبر عن تماثل السلوك وتجانسه .

« ولولا ثقة الإنسان في أن هناك قوانين يمكن كشفها وتحديدّها لما أضع الناس أعمارهم بحثاً عنها فبدون هذا الاعتقاد وتلك الثقة في نظام الكون يصير البحث ميثاً ليس وراءه طائل .

« ولو أنه كلما أجريت تجربة أعطت نتيجة مخالفة لما سبقتها بسبب توقعها على المصادفة أو عدم وجود قوانين مسيطرة فأى تقدم كان من الممكن أن يحققه الإنسان ؟ .

« لا بد أن يكون وراء كل ذلك النظام خالق أعلى . فليس مما يقبله العقل أن يكون هناك نظام أو قوانين دون أن يكون وراءها عقل أعلى ومنظم مبدع .

« وكلما وصل الإنسان إلى قانون جديد فإن هذا القانون ينادي قائلاً : أن الله هو خالقي وليس الإنسان إلا مكتشفاً ! » (٥٣) .

خلاصة القول فيما سبق أن معالم صورة الكون في الإسلام تتحدد على النحو التالي : -

الكون كله حادث مخلوق ، وكل ما فيه من الكائنات له بداية ونهاية ، والله تعالى هو الذي خلقه بما فيه من عوالم ممتدة ومخلوقات نعلم بعضها ولا نعلم عن البعض الآخر شيئاً ، وأن الكون لعظم اتساعه غير محصور في مداركنا ، ولذلك لا يمكن القطع بأنه يتناهى أو لا يتناهى . وكذلك فإن الله لم يخلق عوالم الكون دفعة واحدة وإنما خلقها على سبيل التدرج أو التطور ، وأن الموجودات جميعاً في الكون من أصل واحد . والله هو المسك للكون أو الحافظ عليه وجوده ، ولولا ذلك لتلاشى، وأن خلقه للموجودات مستمر . ونحن خلق الله مخلوقاته فانه خلقها بقدر ، أى بتقدير كمي وزماني وفق ماهيات سابقة . والكون كله يسوده نظام دقيق محكم إذ أن جميع الموجودات فيه خاضعة لقوانين مطردة ثابتة لا تتبدل ، وهذا هو معنى إيجادهما بالحق ، أى بمقتضى حكمه معينة .

وإذا قد بينت صورة الكون على هذا النحو تنتقل إلى البحث عن الإنسان من حيث علاقته بالكون : كيف وجد فيه ، وما هي طبيعته المميزة له ، وما هي رسالته في هذه الحياة التي يحيها

(٥٢) هذا هو معنى قوله تعالى : « ولله عظمة العظمى » سورة النحل ، آية ١٦ .

(٥٣) الله يتجلى في مصر العالم ، ص ١٤٤ .

على الأرض ، وما معنى تسخير الكون له ، أو ملامسته لوجوده ، وهل لحيااته غاية أبعد من تلك التي تحقق على الأرض ؟ كل أولئك تساؤلات نحاول أن نجيب عليها فيما يلي :

الإنسان بحسب ما ورد في القرآن الكريم هو محور هذا الكون ، وعلى قمة مخلوقاته وموضع التكريم والمنابة الإلهية فيه ، خلقه الله في أحسن تقويم وجعله في أكمل صورة . يقول تعالى : « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم » سورة التين ، آية ٤ ، ويقول تعالى : « وصوركم فاجسمن صوركم » (سورة غافر ، آية ٦٤) .

أما كيف تم خلق الإنسان ، فهنا مما لا نستطيع الوقوف على حقيقته ، صحيح أن في القرآن الكريم ما يشير إلى قصة خلق آدم ، وكيف علمه الله الأسماء كلها ، وأمر الملائكة بالسجود له فسجدوا إلا إبليس ، وكيف أخطأ هو وزوجه فأمروهما الله بالهبوط إلى الأرض ، (سورة البقرة آية ٣٠ وما بعدها ، ولكن هذه كلها إشارات إلى أمور قبيحة لا نعرف كنهها ، وهي أيضا مما يستعمل تأويلات شتى .

وقد أصاب ابن حزم حيث يقول : « فلست أعلم ولا أحد من الناس كيفية ذلك (أي بدء الخلق) ، وهذا نص قوله تعالى : « ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق الأنسهم » (سورة الكهف آية ٥١) . أما ما كان بعد ابتداء الخلق فمعروف الكيفيات ، قال تعالى : « وسمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته » (سورة الأنعام آية ١١٥) ، فصح أنه لا تبديل لما رتبته الله مما أجرى عليه خلائقه » (٥٤) .

ولا يعيب الإنسان المفكر أبداً أن يقر بعجز عقله الآن عن إدراك حقيقة ما ، فما أكثر ما لا نعرفه بيقين ، وإنما الذي يعيبه حقاً هو أن يسارع فينكرها مجرد الإنكار ، أو يخوض في الكلام منها متولوا بما لا يعرف .

وأذا كان العلماء يحددون الآن بدء ظهور الإنسان على هذه الأرض بما يقرب من مليون سنة ، استناداً إلى أقدم الحفريات ، فهذا يدل على أن الإنسان قد جاء خاتمة لسلسلة مسن المخلوقات أدنى منه سبقته على هذه الأرض ، بل إن الإنسان نفسه تطور على هذه الأرض ماراً بمراحل متتالية حتى بلغ إلى ما بلغ إليه من كمال ، يقول تعالى :

« هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا » (سورة الإنسان ، آية ١) .

« ما لكم لا ترجون لله وقارا . وقد خلقكم أطوارا . ألم تروا كيف خلق الله سبع طيوراً وما يشعرون بها طاقا . وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا . والله أتبكم من الأرض نباتا . ثم يميدكم فيها ويخضعكم أخرجا » (سورة نوح آية ١٢-١٨) .

ولكن التطور الذي تشير إليه مثل هذه الآيات في القرآن إشارات مجملة إنما يتعلق بالإنسان من حيث هو كائن مادي ، لا من حيث هو كائن روحي ، فالإنسان بالاعتبار الأول نشأ على هذه الأرض وتطور ، أما بالاعتبار الثاني فقد كان له وجود روحي سابق في عالم آخر - وهو ما تشير إليه قصة خلق آدم في القرآن - وإن كنا لا ندرى كيفيات هذا الوجود .

يقول تعالى : « ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا »
(سورة الاسراء ، آية 85) .

اما القول بان الانسان مادة فقط ، فهو قول ينقضه ما يعرفه الانسان بفطرته فهو كائن
بمي ذاته ، والمادة لا تمي ذاتها .

واكثر من ذلك هو الكائن الوحيد من بين سائر الكائنات الاخرى الحية القادر على استخلاص
اشد انواع المعرفة تجريدا بعمليات ذهنية في غاية من التقيد ، ولا حدود لانطلاقاته في هذا
السبيل .

والانسان حين يبعد الى تأمل ذاته ، أو مايسميه علماء النفس بالاستبطان (Introspection)
لا يدرك مادة ، وإنما يدرك فكرا .

وبتعبير أكثر دقة يدرك حالات متتابعة من التفكير ، هي ما يطلق على مجموعه الذات المفكرة ،
أو بتعبير علماء النفس الآن (Ego) ، على اعتبار ان وحدة الظواهر النفسية تستلزم أصلا ان تصدر
منه .

ان استمرار حياة الانسان الوجدانية في تيار واحد لا انقسام فيه ولا انقسام ، او بعبارة
اخرى شعوره من اول عمره الى آخره بحركة فكره المتصلة في الزمان ، يثبت له ان ذاته المفكرة
متميزة عن البدن تماما ، وان كانت هي حلة تجديده وحركته .

ولما كان الانسان يدرك هذا كله من نفسه مباشرة ، فانه غير محتاج في اثبات صدقه الى
دليل من خارج ، فالحدس دائما أقوى من البرهان .

والانسان يدرك من نفسه ايضا بطريق مباشر انه حين يسلك فاتما يسلك بمقتضى حوافر
معينة وليس عشوائيا . ولا نستطيع ان نصف كل هذه الدوافع بانها مادية . ولهذا فان مظاهر
سلوك الانسان من اشد الامور تعقيدا اذ لا يمكن تفسيرها آليا . ولم ينجح علماء النفس بعد في
اخضاع جميع الظواهر النفسية في الانسان الى القياس الكمي . وعلى سبيل المثال فان مجال
المواطف الانسانية لا يزال الى الآن من اغمض المجالات في علم النفس .

كل هذا يدلنا على الفارق بين الانسان وبين غيره من الكائنات الحية وغير الحية . وهو الفارق
الذي يكمن في أن الانسان حين يصدر في سلوكه فانما يصدر عن ارادة واعية وفكر استدلالي ،
والفكر غير خاضع لقوانين المادة ، وهي لا تفسرنا شيئا من تصوراته المجردة وعملياته المعقدة .

ونحن اذا قلنا ان الانسان كائن ذو طبيعتين ، احدهما تتعلق بعالم المكان والزمان ، والاخرى
تتعلق بعالم آخر غير مادي ، فان قولنا هذا ليس يعبر عن فكرة ميتافيزيقية بعيدة عن واقع الانسان
كما يحسه هو نفسه مباشرة . فالانسان هو الكائن الوحيد الذي ينزع بشعوره وبعقله نزعاً
غريباً الى ما وراء الحسوس ، وهو نزوع يكاد ان يكون فطرياً فيه وملازماً لطبيعته ، فكيف يمكن
اغفال دلالات ذلك ؟

ونعود الان الى ما كنا بصددده ، فنقول : ان الانسان نشأ وتطور على هذه الارض ، ولكن بعد
وجود سابق لا ندرى كنهه في عالم آخر غير هذا العالم الحسوس .

ومن الآيات القرآنية التي لها دلالة على ما ذكرنا قول الله تعالى :

« واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيامة انا كنا من هذا غافلين » (سورة الاعراف ، آية ١٧٢) .

وبذكر فخر الدين الرازي عند تفسيره لهذه الآية ان صوفية الاسلام يأخذون في تفسيرها برأى مؤداه ان الارواح البشرية موجودة قبيل الابدان ، وان الاقرار بوجود الاله من لوازم ذاتها وحققاتها (٥٥) .

والواقع ان صوفية الاسلام لم يكونوا هم وحدهم الذين فهموا تلك الآية الكريمة على هذا النحو ، ولكن يشاركهم في هذا الفهم آيين حزم على الرغم من انه من آمة الظاهرية ، فهو يقول :

« ان الله تعالى قد نص كما ذكرنا انه اخذ من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم ، وهذا نص جلي على انه عز وجل خلق انفسنا كلها من عهد آدم عليه السلام ، لان الاجساد حينئذ بلا شك كانت ترابا وماء . وايضا فان المكلف المخاطب انما هو النفس لا الجسد . فصح يقينا ان نفوس كل من يكون من بنى آدم الى يوم القيامة كانت موجودة مطبوعة حين خلق آدم بلا شك . ولم يقل الله عز وجل انه افنانا بعد ذلك . ونص تعالى على انه خلق الارض والماء حينئذ بقوله تعالى : « وجعلنا من الماء كل شيء حي » (سورة الانبياء آية ٣٠) ، وقوله تعالى : « خلق السماوات والارض في ستة ايام لم استوى على العرش » (سورة الاعراف ، آية ٥٤) . واخبر عز وجل انه خلقنا من طين ، والطين هو التراب والماء ، واتما خلق تعالى من ذلك اجسامنا ، فصح ان عنصر اجسامنا مخلوق منذ اول خلقه تعالى السماوات ، وان ارواحنا ، وهى انفسنا ، مطبوعة منذ اخذ الله تعالى عليها العهد » (٥٦) .

وفي رايانا انه لا يزال وراء النصوص الدينية المتعلقة بخلق الانسان من الاسرار ما لا نعلم .

كما ان علم الانسان بنفسه وبامكاناته الهائلة لا يزال محدودا الى الآن ، وربما استطاع الانسان ان يعرف من الكون المادى اكثر مما استطاع ان يعرفه عن اسرار نفسه .

مهما يكن من شيء ، فان الله تعالى خلق الانسان ، وشاء ان تكون هذه الارض مستقرا له الى وقت معلوم ، وفي ذلك يقول تعالى : « ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين » (سورة البقرة ، آية ٣٦) .

والانسان في هذه الدنيا صاحب رسالة فقد استخلفه الله على الارض ليعمرها ويستخرج خيراتها لا ليرهد فيها وينصرف منها ، وهذا هو معنى الاستخلاف في قوله تعالى : « انى جاعل فى الارض خليفة » (سورة الانعام ، آية ١٦٥) .

على ان هذا الاستخلاف لا يخلو من الامتحان ، فقد اراد الله لهذا الانسان ان تعانى نفسه من الصراع بين نوائع الخير والشر فيمما هو مستخلف فيه ، وهو صراع تكتمل من خلاله

(٥٥) ملائح الفيلب المشتهر بالتفسير الكبير ، القاهرة ١٩٢٤ هـ ، ج ٥ ، ص ٢١٢ وما بعدها .

(٥٦) الفصل ، ج ٢ ، ص ١٢١ - ١٢٢ .

شخصيته ، وترتقى من الناحيتين الروحية والمادية ، فتهيأ بهذا لحياة أخرى غير هذه الحياة ، والقانون الذي يحكم هذا كله هو : الجزاء على قدر العمل ، يقول تعالى :

« وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم » . (سورة الانعام ، آية ١٦٥) .

« هو الذي جعلكم خلائف في الأرض فمن كفر فعليه كفره ولا يزيد الكافرين كفرهم عند ربهم الا مقنا ولا يزيد الكافرين كفرهم الا خسارا » (سورة فاطر ، آية ٢٩) .

« انا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم ايمهم احسن عملا » (سورة الكهف ، آية ٧) .

« ولا تجزون الا ما كنتم تعملون » (سورة يس ، آية ٥٤) .

« يومئذ يصدر الناس اشتاتا ليروا اعمالهم » . فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره . ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » (سورة الزلزلة ، آية ٦ - ٨) .

وكان من مظاهر رحمة الله ان جعل في الإنسان عقلا ليستطيع به ادراك اسرار الكون ومعرفة خالقه ، وترتيب أمور معاشه في هذه الدنيا على أفضل وجه . وهذا العقل هو الأمانة التي يذكر القرآن ان الإنسان قد حملها (انظر : سورة الاحزاب (آية ٧٢) .) وبواسطة العقل أيضا يستطيع الإنسان أن يميز بين الخير والشر ، والتقوى والفجور ، كما يفهم من قوله تعالى : « ونفس وما سواها . فآلهما فجورها وقيورها » (سورة الشمس آية ٧ - ٨) .

ومن مظاهر رحمة الله بالإنسان أيضا ارسال الرسل بالبينات ، لعلهم تعالى بان شهادات الإنسان وأهواه قد تتعرف بعقله الى مسالك الشر . وكان ان تتابعت الرسائل مسبايرة المجتمعات الإنسانية في تطورها الصاعد أخذة بيد البشرية الى أسباب ارتقاها الروحي والمادى حتى كانت الرسالة المحمدية فختمت بها الرسائل ، وتحققت بها الرحمة كاملة ، يقول تعالى :

« وما ارسلناك الا رحمة للعالمين » (سورة الانبياء ، آية ١٠٧) .

جاء الإسلام لنسوع الإنسان بالتوحيد الفالسي الذي لا تشوبه شائبة ، وتم بلاغ السماء للناس جميعا ، وأكدت أهمية الإنسان على هذه الأرض وكرامته وحرته ، وتحددت مسئلة برهه ، وباشباهه من الناس ، على اسس واضحة ، وتركزت للناس مصالحهم المرسله يعالجونها كلما جدت وقائع جديدة في حياتهم وانتهت مرحلة الاعتماد على الخوارق في اثبات الرسائل بوصول البشرية الى مرحلة الاعتماد على العقل في معرفة الكون وخالقه .

لهذا كان العقل دعامة أساسية من دعائم الإسلام ، واستخدام العلم من أقوى الوسائل الى تحقيق رسالة الإنسان على هذه الأرض ، وهي ان يعمرها ويستغل خيراتها الى ابعد الحدود .

ونظرة الى تاريخ حضارة الإنسان منذ وجد على هذه الأرض الى الآن كقضية ببيان الحكمة الالهية من وجود الإنسان ، فالنظور الهائل في إمكانياته يدلنا على ان الله قد أوجد فيه من الاستعدادات ما لم يوجد في مخلوق آخر ، ولا زال مستقبل الإنسان يحمل من الإمكانيات في تسخير الطبيعة ما لا نعلم وما قد لا نتصور ، ومن ذا الذي كان فيما مضى يتصور وصول الإنسان الى القمر ؟

ان الانسان في الحقيقة هو: قمة الوجودات في هذا العالم ، وهو بمثابة مرآة يتجلى فيها الكون كله ، وهو الكائن الوحيد على هذه الأرض القادر على تفكير ما حوله وإعطائه معنى وهدفاً ، وما أعقب المعنى في قوله تعالى : « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » ، سورة النازيات ، آية ٢١) .

فليس غريباً أن يكرم الله الانسان لما فيه من هذه المعاني كلها ، وصدق الله اذ يقول : « ولقد كرّمنا بني آدم » (سورة الاسراء ، آية ٧) .

وليس غريباً كذلك ان يكون الانسان موضع العناية الالهية ليتمكن من استمرار الوجود على هذه الأرض وليحقق رسالته .

والحقيقة ان من أقوى الدلائل على أن الانسان محور هذا الكون هو تلك الملامحة التي يتركها يسير تأمل بينه وبين العالم الذي يعيش فيه :

فالتلاف الجوى المحيط بالأرض يحميها من الشهب والنيازك ، والهواء المحيط بالانسان ملائم لتنفسه ووظائف حياته ، ولا كذلك الطبقات العليا من الجو (٥٧) . ووجود الجبال يحفظ توازن الأرض ، وصاحب الليل والنهار فيه ملامحة لنوم الانسان ويقظته ، ونزول المطر من السماء هو بمقدار ما ينبت به النبات وينتفع به الانسان والحيوان ، وعدم اختلاط مياه البحار بمياه الانهار العذبة هو من أجل بقاء النبات والحيوان والانسان ، ووجود الأشجار فيه من الفوائد للانسان ملائم ، وكذلك المادن في باطن الأرض . وهكذا فان كل ما نشاهده من هذا العالم المرئي انما يوحي الينا بآفته ملائم لحياة الانسان من كل الوجوه ، يقول تعالى :

« أأنتم أشد خلقاً أم السماء بناها . رفع سمكها لسواها . وأغطش ليلها وأخرج ضحاها . والأرض بعد ذلك دحاها . أخرج منها ماءها ومرعاها ، والجبال أرساها . متاعاً لكم ولانعامكم » (سورة النازيات ، آية ٢٧ - ٣٣) .

« أفلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج . والأرض ممددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بيج . بصرة وذكري لكل عبد منيب . ونزلنا من السماء ماء مباركا فأنبتنا به حنات وحب الحصيد . والنخل باسقات لها طلع نضيد . رزقا للعباد وأحيينا به بلدة ميتا كذلك الخروج » (سورة ق ، آية ٦ - ١١)

« ألم نجعل الأرض مهادا . والجبال أوتادا . وخلقناكم أزواجا . وجعلنا نومكم سباتا . وجعلنا الليل لباسا . وجعلنا النهار ممشى . ونبتنا فوكم سبيبا شدادا . وجعلنا سراجا وهاجا . وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا لنخرج به حياوتنا . وجنات الفالسا » (سورة النبا آية ٧ - ١٦) .

« وهو الذي مد الأرض وجعل فيها رواسي وأنهارا ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين يفتشى الليل النهار ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون . وفي الأرض قطع متجاورات وحنات من أعناب وذرر ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الاكل ان في ذلك لايات لقوم يعقلون » (سورة الرعد آية ٣ - ٤) .

(٥٧) انظر القرآن الى عدم ملامحة الطبقات العليا لتنفس الانسان في قوله تعالى :

« ومن يرد أن يهلك يجعل ضربه قطعاً خراجاً كافياً يصعد في السماء » (سورة الانعام آية ١٢٥) ، وهو امر لم يكتشفه العلم الا حديثا .

« وهو الذي مرج البحرين هذا عذب فرات وهذا ملح أجاج وجعل بينهما برزخا وحجرا محجورا » سورة الفرقان ، آية ٥٣ .

« وأنزلنا من السماء ماء بقدر فأسكنناه في الأرض وأنا على ذهاب به لقادرون فانشأنا لكم به جنات من نخيل وأعناب لكم فيها فواكه كثيرة ومنها تأكلون » (سورة المؤمنون ، آية ١٨ - ١٩)

« أفرايتم الماء الذي تشربون . أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون . لو نشاء جملناه أجابا فلولاً لتشكرون . أفرايتم النار التي نوردون . أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون . نحن جعلناها تذكرة ومتاعا للمقوين . فسميح باسم ربك العظيم » سورة الواقعة ، آية ٦٨ - ٧٤ .

ان هذه الموافقة بين العالم والإنسان ، والتي تشير إليها هذه الآيات القرآنية ، وكثير غيرها في القرآن الكريم ، تظهرنا أيضا على أن العالم لم ينشأ انفصافا كما يقول الماديون . وقد عبر ابن رشد عن هذا المعنى الأخير قائلا :

« كما أن الإنسان إذا نظر إلى شيء محسوس فرآه قد وضع بشكل ما ، وقدر ما ، ووضع ما ، موافق في جميع ذلك للمنفعة الموجودة في ذلك الشيء المحسوس ، والغاية المطلوبة منه ، حتى يعترف أنه لو وجد بغير ذلك الشكل ، أو بغير ذلك الوضع ، أو بغير ذلك القدر ، لم توجد فيه تلك المنفعة ، وأنه ليس يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الأشياء لوجود تلك المنفعة بالاتفاق كذلك الأمر في العالم كله ، فإنه إذا نظر الإنسان إلى ما فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب التي هي سبب الأزمنة الأربعة وسبب الليل والنهار ، وسبب الأمطار والمياه والرياح ، وسبب عمارة أجزاء الأرض ، ووجود الناس وسائر الكائنات من الحيوانات والنبات ، وكون الأرض موافقة لسكنى الناس فيها ، وسائر الحيوانات البرية ، وكذلك الماء موافقا للحيوانات المائية ، والهواء للحيوانات الطائرة ، وأنه لو اختلف شيء من هذه الخلقة والبنية لاختل وجود المخلوقات التي هي هنا ، علم على القطع أنه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة التي في جميع أجزاء العالم للإنسان والحيوان والنبات بالاتفاق ، بل ذلك من قاصد قصده ، ومريد إرادته ، وهو الله عز وجل ، وعلم على القطع أن العالم مصنوع » (٥٨) .

ان نظرة ابن رشد إلى ما في الكون من نظام يدل على الغائية على هذا النحو يدل على علمية تفكيره . ولو عاش ابن رشد في عصرنا لعلم من أسرار الموجودات في الكون ، ومن موافقتها لوجود الإنسان ما لم يكن ليخطر له على بال ، ولتقوى دليله في العناية بأكثر مما هو عليه .

ومن الطريف أن يعبر أحد العلماء المعاصرين ، هو دبل سوارتو ددوير ، عن نفس دليل ابن رشد الذي مر بك ، ولكن بلفظ عصرنا ، فيقول :

« كيف نفسر ذلك النظام والإبداع الذي يسود هذا الكون ؟ هناك حلان : فأما أن يكون هذا النظام قد حدث بمحض المصادفة ، وهو ما لا يتفق مع المنطق أو الخبرة ، وما لا يتفق في نفس الوقت مع قوانين الديناميكا الحرارية التي يأخذ بها الحديثون من رجال العلوم .

« وأما أن يكون هذا النظام قد وضع بعد تفكير وتدبير ، وهو الرأي الذي يقبله العقل والمنطق .

» وهكذا نرى العلاقة بين النبات والتربة تشير الى حكمة الخالق وتدل على بديع تدبيره .

» وأنا واقع ان الأخذ بهذا الرأي سوف يثير انتقاد المعارضين لهذا الاتجاه ممن لا يؤمنون بوجود الحكمة أو الغرض وراء ظواهر الطبيعة وقوانينها، ومعظم هؤلاء ممن يأخذون بالتفسيرات الميكانيكية ، ويظنون ان النظريات التي يصلون اليها في تفسير ظواهر الكون تمثل الحقيقة بعينها .

» ولكن هنالك من المسوغات ما ينعوننا الى الاعتقاد أن ما وصلنا اليه من التفسيرات والنظريات العلمية ليس التفسيرات مؤقتة، وليست لها صفة الإطلاق أو الثبات .

» قلنا سلمنا بهذا الرأي تضاعف خطر المعارض في غرضية الكون أو وجود غاية منه .
نعم لا شك فيه ان هنالك حكمة وتصميما وراء كل شيء ، سواء في السماء التي فوقنا أو الأرض التي من تحتنا .

» ان اتكار وجود المصمم والمبدع الاكظم يشبه في تجافيه مع العقل والمنطق ما يحدث عندما يبصر الانسان حقلا رائعا يروج نباتات القمح الصفراء الجميلة ، ثم ينكر في نفس الوقت وجود الفلاح الذي زرعه والذي يسكن في البيت الذي يقوم بجوار الحقل !! « (٩١)

وهكذا تبدو الغاية في الكون وفي الانسان في اجلى مظاهرها امام العقل العلمي المتصف الذي عرف حدوده وتخلى عن غروره بإمكانياته .

وما اجل عبارة إبنشتين : « ان الشخص الذي يعتبر حياته وحياة غيره من المخلوقات عديمة المعنى ليس تمييزا فحسب ، ولكنه غير مؤهل للحياة » (٩٠) .

وإذا كانت حياة الانسان على الأرض قصيرة للغاية إلا انها عظيمة الانجازات . فهل ينتهي كل هذا فجأة ويضيع كفاح الانسان كله على هذه الأرض ؟ وهل يستوى من بذل جهوده لخدمة الإنسانية وتمعيم الأرض مع من أفسد فيها ؟ وهل يستوى العالم والجاهل والمحسن والمسيء ؟

لو كان الأمر كذلك، اذن تكون حياة الانسان على الأرض عبثا لا معنى له ، وضياعا لا حد له !

لقد علم الله حين خلق الانسان أنه قد يحتاج بشهوته وأهوائه من رؤية الحقيقة فيقع في وهم كوهم الدهرية حين قالوا : « ما هي الاحيائنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر » (سورة الجاثية ، آية ٢٤) .

ومن هنا بين الله تعالى للانسان أن ثمة وراء حياته هذه حياة أخرى سيحاسب فيها على اعماله ، ان خيرا فخير وان شرا فشر ، لا يستوى فيها المالم والجاهل ، ولا المؤمن والفاسق ، ولا الطيب والخبيث .

» قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون « (سورة الزمر ، آية ٩) .

» اقمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستويون « (سورة السجدة ، آية ١٨)

» قل لا يستوى الخبيث والطيب ولو اعجبك كثرة الخبيث « (سورة المائدة، آية ١٠٠) .

وهذا هو العدل الذي يطمئن إليه قلب الإنسان ويجعل لحياته معنى .

إن الإيمان بحياة أخرى يدفع الإنسان أيضاً إلى العمل الصالح النافع لأن هذا هو الطريق المؤكد إلى السعادة .

لقد كتب عالم النفس وليم جيمس مقالاً عنوانه (١١) : « هل للحياة قيمة » قال فيه إن الحياة تستحق أن نحيها إذا اعتقدنا بأن هذا العالم ليس إلا جزءاً من الوجود ، وأنه يوجد إلى جوار عالمنا المحسوس قوى روحية خالدة ، وتوجد هذه القوى في عالم غير مرئي .

إن اعتقادنا في هذا العالم غير المنظور هو مصدر اعتقادنا بأن عالمنا المنظور خير للإنسان . ومعنى الخيرية ملاحة عالمنا لحياة خلقية ودينية ناجحة . إن الاعتقاد في العالم غير المنظور يعطينا مجالاً جديداً وقوى جديدة نستعين بها حين نقدم حركة هذه الحياة ونصاب بالصبر أو اليأس . أننا حينئذ نشعر بالأمل والسعادة حينما نرتقي في أحضان ذلك العالم الفسيح .

لقد عبر وليم جيمس عن واقع الإنسان حين جعل سعادته مرتبطة بإيمانه بوجود عالم فسيح ، وهي سعادة لا يمكن أن يعرفها حق المعرفة إلا من عانى تجربة دينية حقيقية لا شكلية . ولا كذلك الإنسان المالحد فهو لا سبيل له إلى تصور سعادة كهذه ، لأنه إذا تفكر في مصيره يجد نفسه عاجزاً بأزاء الموت الذي يضع نهاية أخيرة لوجوده ، والذي لا مقر له منه في نفس الوقت . وهذا يدفعه إلى أنواع من التحديات العنيفة التي يحاول أن يؤكد بها ذاته . ومن بين صور هذه التحديات السعي إلى هدم ما تعارف عليه المجتمع من قيم إنسانية ، وإقبال لا حد له على ملذات الحياة دون مبالاة بالخير ، وبطرق مشروعة وغير مشروعة . وهذا يفسر لنا لماذا يفتقر الألحاد بالإنانية المفرطة والعقد والصد والفضيلة وما إلى ذلك من شروط أخلاقية . وهذا أمر طبيعي لما الذي يمكن أن يخشاه المالحد إذا كان يعتقد أنه لا قيم تلزمه ، ولا بحث ولا حساب ، ولا ثواب ولا عقاب ؟

ومن أطرف ما نجده في الفكر الإسلامي ودأ على الملاحدين المنكرين للبحث ما يورده الإمام الغزالي (١٢) من محاوراة بين الإمام علي رضي الله عنه وأحد الملاحدين ، قال : «

قال علي كرم الله وجهه لبعض الملاحدين : أن كان ما قلته (من أنه لا بحث ولا حساب) حقاً ، فقد تخلصت وتخلصنا .

« وإن كان ما قلناه (من وجود البحث والحساب) حقاً فقد تخلصنا وهلكنا »

وعقب الإمام الغزالي على هذا قال : وما قال (الإمام علي) هذا عن شك منه في الآخرة ، ولكنه كلم الملاحد على قدر عقله !

ويعبر الإمام الغزالي عن هذه الفكرة ذاتها قائلاً : « ليس في العقلاء إلا من صلب باليوم الآخر وأثبت ثواباً وعقاباً .. فإن صلب أولئك العقلاء في أمر الآخرة ، وكذب هو ، فانه يبقى في صلباب إبليس . وإن كذبوا هم وصلى هو فلن يفوته إلا بعض شهوات الدنيا الفانية » (١٣)

(١١) محمود زيان ، وليم جيمس ، دار المعارف بالقاهرة ، ص ١٥٦ .

(١٢) انظر أحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٢٢٦ وما بعدها .

(١٣) هذه الفكرة هي عين تلك التي عبر عنها بعد الغزالي بقرون الفيلسوف الفرنسي باسكال وعرف عنه بكثرة الرهان ، وذلك في كتابه « الكوطر » .

ومن ثم فإن ما هو أكثر شجاعة بالنسبة للإنسان أن يعتقد بالبعث إذا نظر إلى مصيره نظرة عقلية واعية .

ولذلك يبين القرآن لنا أن حياة الإنسان مع تكرار البعث تكون عبثاً لا معنى له ، ولا بد من وجود حياة أخرى وراء هذه الحياة أكمل وأبقى يلتقي فيها الإنسان الجزاء على ما قدم من أعمال ، فحياتنا هذه الدنيوية ليست غاية في ذاتها ، وإنها هي وسيلة لغاية أبعد . يقول تعالى :

« افحصتم أنا خلقناكم عبثاً واتكم الينا لا ترجعون » (سورة المؤمنون ، آية ١١٥) .

« ايحسب الإنسان أن يترك سدى » (سورة القيامة ، آية ٣٦) .

يا قوم إنما هذه الحياة الدنيا متاع وإن الآخرة هي دار القرار » (سورة فاطر ، آية ٣٩) .

« وما هذه الحياة الدنيا إلا لهو ولعب وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون » (سورة العنكبوت ، آية ٦٤) .

إن الإنسان إذا لم ير لحياه معنى أو غاية وقع حتماً في التشاؤم الشديد ، وتحلل من كل القيم ، وتخلي عن إنسانيته أو المعنى الذي كرمه الله من أجله ، وأصبح لا يعقل شيئاً مما حوله ، ولا يبدو له أي أمر من أمور حياته معقولا . (١٤)

لقد نظرت بعض الفلاسفة المعاصرة كوجودية سارتر إلى الإنسان على أنه كائن حائر ، وأنه وجود يحمل العدم في صميمه . بل أن وجود الإنسان عند سارتر مرادف للقلق إلى الحد الذي يجعله يقول : « نحن قلق » (١٥) (Nous sommes angoissés)

والإنسان كما يقول سارتر محكوم عليه في كل لحظة أن يخترع الإنسان ، فما الإنسان إلا ما يصنع نفسه ، وما يريد لنفسه ، وما يتصور نفسه بهد الوجود . أنه هو وحده خالق قيمه ومعاييره ، يقول سارتر « ويترتب على ذلك أن حريتي هي الأساس الوحيد للقيم ، وليس قيمة شيء مطلقاً يمكنه أن يلزمني باصطناع هذه القيمة أو تلك » (١٦)

أن الحرية عند سارتر ليست سوى إرادتنا وأهوائنا (١٧) ، وحياتنا لا شيء غير العنث والضياح والإنسان عاطفة لا فائدة منها . (١٨)

وعلى هذا النحو تتصور بعض الفلاسفة المعاصرة حقيقة الإنسان فتسلبه كل معنى يمكن أن يكرم من أجله .

(١٤) هذا ما شاع إليه مثلاً مسرحيات الكاتب المسرحي المعاصر الذي حاز شهرة كبيرة في أوروبا سموييل بيكيت (١٩٠٦ -) وهو يركز في مسرحياته على أن حياة الإنسان لا معنى لها ولا تبدو معقولة . ومن هنا عرف مسرحه بالمسرح المتحلول . وهذا النوع من الكتابات يعكس لنا إلى حد ما على الحضارة الأوروبية من أزمة قيم شديدة قد أصاب بها هيئتها .

65 L'Être et le néant, p. 81

66 Ibid, P. 76

67 Ibid P. 520.

68 Ibid, P. 708

وسيطل انسان العصر في هوة الضياع اذا لم يتجاوز القلق الى الايمان ، وستزداد مشكلاته حدة اذا ظل يمارس حرية كتلك التي يدعو اليها سارتر ، وهي حرية من شأنها ان تؤدي به الى التردى في الهوة السحيقة التي يريد سارتر ان يؤول اليها كل وجود انساني ، وهي هوة العدم .

وحين يركز فلاسفة هذا العصر اهتمامهم على ما يسمونه « مأساة الانسان » فهم ينطلقون من الالحاد . والذي ينطلق من الالحاد « كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها » (سورة الانعام ، آية ١٢٠) .

« ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور » سورة النور ، آية ٤٠

ان كثيرا من فلسفات العصر اذ تنتهي الى العلمية (Nihilism) لا تمثل الاخواء فكريا كفيلا بالقضاء على كل ما هو عظيم من انجازات الانسان .

(٣)

واذا كان ثمة في عصرنا هذا فلسفات علمية لا ترى لحياة الانسان معنى ، فانه توجد فيه ايضا فلسفات اخرى تصطبغ في ظاهرها بصيغة العلم ولا ترى في الوجود الا المادة ، وتذهب الى ان العالم المادي الذي ندرسه بحواسنا هو الحقيقة الوحيدة ، وان المادة ليست من نتاج العقل بل ان العقل ما هو الا اسمى نتاج للمادة .

ومثل هذه الفلسفات الاخيرة انما تولد في انسان غرورا لا حد له بنفسه وبالعلم وانجازاته . وما تراه الآن في عالمنا المعاصر من استخدام العلم والتكنولوجيا في اثاره الحروب والتدمير ، انما هو مظهر من مظاهر غرور الانسان المعاصر بالقوة المادية وحدها وابتماده من القيم الانسانية التي يمكن ان تهدم من شروء تلك الحروب وويلاتها .

ولا يمكن للانسان المعاصر ان يستقر نفسيا وبأخذ وجهته الصحيحة نحو انجاز رسالته على الأرض الا اذا عرف حدوده مع خالق هذا الكون ومدبره . ذلك ان الكون كله شأن من شئون الله تعالى ، « والله ما في السموات وما في الأرض والى الله ترجع الامور » (سورة آل عمران ، آية ١٠٩) . فهو تعالى خالق الكون بما فيه الانسان ، وهو الذي ركب العقل في الانسان ليعمر به الأرض لا ليعمرها ، وليعرف به خالقه لا ليلحد . وحاول ان تضع الانسان في اطار الكون كله وقوانينه الحتمية - لا في اطار قدرته الخاصة المحدودة - لترى ان ليس للانسان قدرة على توجيه مجرى الحوادث الكونية وفق مشيئته ، لان هذا من شأن خالق الاشياء جميعا ومدبرها وهو الله . وتأمل بعد ذلك عمق المعنى فيما ورد في القرآن الكريم على لسان ابراهيم ردا على احد المنكرين لوجود الله من طريق تعريفه بمجده في نطاق ذلك الاطار الكوني الذي اشرنا اليه :

« ألم تر الى الذي حاج ابراهيم في ربه ان آتاه الله الملك اذ قال ابراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال انا احيي واميت قال ابراهيم فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين » (سورة البقرة ، آية ٢٥٨) .

ومن الطبيعي اذا كان الانسان عاجزا بالنسبة لما يجري في الكون ان يكون عاجزا بالنسبة لخالق الكون ، يقول تعالى منبها افراد الانسان :

« وما انتم بمعجزين في الأرض ولا في السماء » (سورة العنكبوت ، آية ٢٢) .

ولعل معنى هذه الآية لم يتضح تماما الا بعد نجاح الانسان في الهبوط على سطح القمر ،

وربما تسأل الانسان قبل ذلك عن معنى قوله تعالى : « ولا في السماء » اذ ما شأن الانسان بالسماء ؟ وكيف يكون غير معجز لله فيها ، وهو كائن من شأنه ان يكون دائماً على الأرض ؟

ومن اطرف ما وقفت عليه في تفسير هذه الآية عبارات للامام فخر الدين الرازي يوضح فيها ان الانسان ، لو استطاع ان يصل يوماً ما الى السماء ، وهو جائئ فأنه لن يكون معجزاً لله في هذه الحالة ايضاً ، فلم يطرح من ذهنه امكانية وصول الانسان الى الفضاء الخارجي بما فيه من اجرام ، وقد كان ذلك في عصره ضرباً من ضروب الخيال ، مع انه اصبح في عصرنا حقيقة وأتمه . يقول الرازي ما نصه : « ما أنتم بمعجزين في الأرض ولا في السماء » يعني بالهروب أو الثبات « أي لا تخرجون من قبضة قدرة الله ، فلا امجاداً بالهروب ولا بالثبات » .. وقدم (تعالى) الأرض على السماء لان هربهم الممكن في الأرض ، ثم ان فرضنا لهم قدرة غير ذلك ، فيكون لهم صعود في السماء » (١٦) .

ان تلك الآية ، وكثير غيرها في القرآن اتمنته الانسان الى خلق التواضع ، فمهما تقدم العلم ، ومهما سيطر الانسان على بعض جوانب الطبيعة ، فلا ينبغي ان يقترب بما وصل اليه ، وإنما عليه ان يتذكر دائماً ان قوة أكبر من قوته وهي قوة الخالق . وان الكون اوسع من ان يحيط به عقله المحدود .

لقد سأل صحفي أمريكي يلقي « فيرك » العالم المشهور اينشتين قبيل وفاته (٧٠) عن موضوع الإيمان بالله فرد عليه اينشتين قائلاً :

اما انا فلست ملحدًا ، ولا أدري ما اذا كان يصح في القول بانني من انصار مذهب وحدة الوجود ، فالسؤال اوسع نطاقاً من عقولنا المحدودة (لاحظ دلالة اعتراف اينشتين هنا بان العقل البشري محدود مع ان عقليته تعد أكبر عقلية علمية في القرن العشرين) .

فعاد فيرك ليقول له : ان الرجل الذي يكشف ان الزمان والكان منيعان ، ويحبس الطاقة في معادلة واحدة جدير به الا يهوله الوقوف في وجه غير المحدود .

ويرد عليه اينشتين قائلاً : اسمح لي ان اجيب بان اخرب مثلاً . ان العقل البشري مهما بلغ من عظم التدريب وسمو التفكير عاجز عن الاحاطة بالكون . فنحن اشبه الأشياء بطفل دخل مكتبة كبيرة ارتفعت كتبها حتى السقف فغطت جدرانها ، وهي مكتوبة بلغات كثيرة . فالطفل يعلم انه لا بد ان يكون هناك شخص قد كتب تلك الكتب ، ولكنه لا يعرف من كتبها ، ولا كيف كانت كتابته لها ، وهو لا يفهم اللغات التي قد كتبت بها .

ثم ان الطفل يلاحظ ان هناك طريقة معينة في ترتيب الكتب ونظاماً خفياً لا يدركه هو ، ولكنه يعلم بوجوده علماً مبهماً ، وهذا على ما أرى هو موقف العقل الانساني من الله مهما بلغ ذلك العقل من السمو والنظمية والتثقيف المالي .

(٦٦) النظر التفسيري الكبير ، في تفسيره الآية ٢٢ من سورة التکووت .

(٧٠) اوخذنا نص هذا الحوار وعقلنا طبع في مجموعة بحوثنا نشرتها وزارة الاوقاف بالجمهورية العربية المتحدة بعنوان « محاضرات في علوم القرآن الكريم والطبيعة والأخلاق والتصوف والفلسفة » القاهرة ١٩٦٧ ، ص ٢٢ - ٢٤ . وانظر ايضاً كتاب الدكتور محمد عبد الرحمن مريخيا عن اينشتين ، بيروت ١٩٦٢ ، ص ١٤١ وما بعدها .

وعاد الصحفي الأمريكي ليسأله مرة أخرى:

ليس في وسع أحد ، حتى أصحاب العقول العظيمة ، أن يحل لنا هذا اللغز ؟

فكانت اجابة أينشتين كما يلي :

نرى كونا بديع الترتيب خاضعا لنواميس معينة . ونحن نفهم تلك النواميس فهما يشوبه الإبهام ، وأن عقولنا المحدودة لا تدرك القوة الخفية التي تهيمن على مجاميع النجوم !

من هذا الحوار ذي المغزى العميق يتبين لكأن أينشتين في موقفه من مشكلة الكون وخالفه لم يخرج من الأدب الذي رسمه لنا القرآن الكريم . فالقرآن قد حثنا على النظر في الكون وقوانينه لكي نعرف الله بآثاره وصفاته ولكن مع التواضع التام بأزاء الخالق تعالى ، لأن عقولنا محدودة ، ولن نستطيع أن ندرك كنهه تعالى . قال تعالى : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » (سورة الأنعام : آية ١٠٣) .

ولم لك تدرك ههنا أيضا عمق المعنى فيما حكى من الجنيد أحد كبار أئمة التصوف في الإسلام ، قال : « اشرف كلمة في التوحيد قول أبي بكر (الصديق) : سبحان من لم يجعل للخلق طريقا الى معرفته الا المعجل من معرفته » (٣١) .

ان الإنسان اذا استطاع ان يجمع بين العلم بالكون المادى والتصوف من حيث هو قيم اخلاقية رفيعة ونزعة روحية مثالية تهدف دائما الى النفاذ الى الحقيقة ، فانه يصل الى ذروة الكمال .

والتصوف الحقيقي علاج للفرد وللمجتمع ، فهو يجنب الفرد شروا كثيرة على رأسها الغرور بنفسه ويعلمه بإمكانياته ، وهو في نفس الوقت يحدث في المجتمعات التي تسودها فلسفات مادية نوعا من التوازن بين مطالب المادة ومطالب الروح .

لقد بذلت مجتمعاتنا ، في زحمة الحياة المادية تفقد مقومات وجودها الروحي ، وأصبحت في عصر سيادة القوة المادية وحدها تتشكك في القيم الإنسانية الرفيعة ، هل لها وجود أم انها وهم من الأوهام ! لقد أصبح الناس في عصرنا - اللهم الاقله وأمية - ينظرون الى كل شيء على ضوء المادة ويقيسون كل شيء بمقياس الحس .

ويقيننا أن الناس لو انصرفوا قليلا عما شغلهم به الدنيا الى تدبر ما في الإسلام من المثل الروحية ، ولو آمنوا بأن وراء المادة والحس ما لا آخر له روعته وجلاله ، وله قيمه ومعايره لغيروا من حكمهم على الأشياء ، ولوجدوا الراحة النفسية بعد العناء ، ولأقبلوا على حياتهم في تفاؤل وإبتسام ، ولأندفعوا الى العمل المثمر في همة وثبات .

ان التصوف منهج كامل في الحياة والصوفي المحقق هو الذي لا يرى تعارضا بين حياته التعبدية وحياة المجتمع الذي يعيش فيه ، بل هو الذي يستعين بحياة التعبد على حياة المجتمع وما فيها من مشقة وكفاح ، والتصوف بهذا المعنى ، « فلسفة إيجابية » تضيئ على حياة الإنسان معنى ساميا .

لهذا لا ينبغي ان يظن بان الصوفية قوم سلبيون يصرفون الناس عن الكون المادى وعلموه الى الاغراق فى العباداة والانزالية عن المجتمع ، فهذا تصور غير صحيح بالنسبة لصوفية الاسلام ، فالتصوف الإسلامى يعبر عن قسم الاسلام ، والاسلام دين جامع بين العمل الدنيوى والعمل الاخرى ، ولا يصرف الناس عن الأخذ بأسباب الدنيا ويخبراتها « قل من حرم زينة الله التى اخرج لعباده والطيبات من الرزق » (سورة الاعراف ، آية ٣٢) .

ان نظرة صوفية الاسلام الى الكون والانسان ذات مغزى اخلاقى بعيد ، فهم يريدون ان يبينوا للناس ان الكون مجرد شأن من شئون الله، ومصره حتما الى الغناء ، فلا ينبغي على الانسان الماقل ان يتعلق نفسيا بالكون الى حد عباده ، يقول تعالى :

« كل من عليها فان . ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » (سورة الرحمن، آية ٢٦-٢٧) .

وكذلك لا ينبغي على الانسان ان يفتر بنفسه ويعلمه ، يقول تعالى :

« ولا تمش في الأرض مرحا انك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا » ٢ سورة الاسراء ، آية ٣٧) .

« وما أوتيتم من العلم الا قليلا » (سورة الاسراء ، آية ٨٥) .

ولا بد من تطهير القلب عن اخلاقياته السلبية، وعن التعلق بكل الاغيار الملمية (جمع غير) ويشير بها الصوفية الى كل ما سوى الله (او الاكوان ، لتشرق في هذا القلب المعرفة الحقيقية بالله ، والى ذلك المعنى يشير ابن عطاء الله السكندري بقوله : « كيف يشرق قلب صور الاكوان منطبعة في مرآته ١٤ »

ام كيف يرحل الى الله وهو مكبل بشهواته ١٥ » كيف يطعم ان يدخل حفرة الله وهو لم يتطهر من جنابة غفلاته ١٦ » ام كيف يرجو ان يفهم دقائق الاسرار وهو لم يتب من هفواته ١٧ » (١٧) .

لا بد اذن من ان يتفكر الانسان فيما يشاهده في الاكوان من دلالة على وجود الله ، يقول ابن عطاء الله : « الفكرة مسير القلب في ميادين الاغيار » (١٧) .

ويوضح لنا ابن عباد الرندى معنى هذه الحكمة قائلا :

« الفكرة التى ألزمتها العبد وحض عليها هى مسير القلب في ميادين الاغيار فقط، وهى مخلوقات الله ومصنوعاته .

« واما الفكرة فى ذات الله فلا سبيل اليها ، يعتبر المتفكرون فى آياته ولا يتفكرون فى ماهية ذاته »

(٧٢) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ٢٠ .

(٧٣) شرح الرندى على الحكم ، ج ٢ ، ص ٩٥ .

« روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أن رسول الله (ص) أبصر قيوماً ، فقال : ما لكم ؟ فقالوا : نتفكر في الخالق ، قال : تفكروا في خلقه ، ولا تفكروا في الخالق فانكم لا تقبلون قدرة » (٢٤)

وإذا كان الماديون في عصرنا هذا وفي كل عصر لا يعتقدون إلا بالحس ، ولا يؤمنون إلا بالعالم المادى ، فإن الصوفية على العكس من ذلك يرون أن العالم المادى ليس غاية في ذاته وإنما وراءه علة صانعة حكيمة مدبرة . صحيح أن الله تعالى قد أباح للإنسان أن يشتغل بالبحث في الكونيات ، أو بالعالم المادى ، ولكنه أمره في نفس الوقت بعدم الوقوف عند حد الكونيات ، وإنما عليه أن يتجاوزها إلى ما وراءها من الأسرار ، وقد ضمن ابن مطهر الله هذا المعنى في قوله « أباح لك أن تنظر ما في الكونيات ، وما أذن لك أن تقف معذوات الكونيات » « قل انظروا ماذا في السماوات » (سورة يونس: آية ١٠١) . فتح باب الأفهام ، ولم يقل انظروا السماوات لتلا بذلك على وجود الاجرام » (٧٥) .

ان أشبه شيء بوجود الكائنات إذا نظرت إليها بعين البصرة وجود الظلال ، والظل لا موجود باعتبار جميع مراتب الوجود ، ولا معدوم باعتبار جميع مراتب العدم . وإذا ثبتت ظلية الآثار « أى الكائنات » لم تنتسخ أحدية الموتر (الله) ، إذ الشيء إنما يشفع بمثله ، ويضم إلى شكله » (٧٦)

كل ما في الكون اذن ناطق بوحداية الله ، يقول ابن الفارض في « اثنتائية الكبرى » .

والسنة الاكوان ان كنت واهيا شهود بتوحيدي بحبال فصيحة

وكيف يكون للكائنات وجود حقيقى مع الله « الكائنات لا يثبت لها رتبة الوجود المطلق ، لأن الوجود الحق هو لله وله الاحدية فيه . وإنما للعوالم الوجود من حيث ما ألبت لها ، فاعلم ان من الوجود له من غيره فالعدم وصفه في نفسه » (٧٧) .

ويمضى بعض الصوفية من اصحاب وحدة الوجود (Pantheism) كابن عربي إلى حد وصف الكون بأنه محض خيال إذا نظرنا إليه في ذاته ، أما إذا نظرنا إليه من حيث هو مظهر لتجلي الحق باسماله الالهية ، فإنه يصبح حقيقة ، وإلى هذا يشير بقوله :

انما الكون خيال وهو حق في الحقيقة

والمدى يفهم هذا حجاز اسرار الطريقة (٧٨)

ان هذه الآراء ليست بعيدة عن روح العلم الحديث كما قد يظن لأول وهلة ، فإن صورة

(٧٤) شرح الرندى على الحكم ، ج ٢ ، ص ٩٥ .

(٧٥) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ١٢٨ .

(٧٦) لطائف اللئى ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ، ص ١١٤ - ١١٥ .

(٧٧) لطائف اللئى ، ص ١١٤ .

(٧٨) ابن عربي : نصوص الحكم ، نشر وطبق وصليق الدكتور ابو الملا طيفى ، القاهرة ١٩٤٦ ، ص ١٥٩ .

الكون بعد نظرية إينشتاين لم تعد تختلف كثيرا عن صورته لدى الصوفية ، ما دامت الموجودات فيه درات ، والذرات تحطل الى اشعاعات، وما نصحه من ثبات الموجودات وصلاتها إنما هو أمر راجع الى ادراكنا فقط وليس الى حقائقها .

ولولا العلة التي شابت ان تألف خيوط أحداث هذه الموجودات لتبرز الى العالم في صورتها المدركة لنا ، لا كان لهذه الموجودات وجود ، ولذلك يقول ابن عطاء الله : « لولا ظهوره (أى الله) في المكونات ما وقع عليها وجود ابصار ، لو ظهرت صفاته اضمحلت مكوناته » (٧٩) .

وما اعنى المعنى ايضا في قوله :

« الكون كله ظلمة ، وانما اناره ظهور الحق فيه ، فمن ، رأى الكون ولم يشهده فيه أو منده أو قبله أو بعده ، فقد أعوزه وجود الأتوار ، وحجبت عنه شمس المعارف بسحب الآثار » (٨٠) .

وقد كشف ابن عباد الرندي عن الأغوار البعيدة لمآلي هذه الحكمة ، وما تتضمنه من الاشارات الى اختلاف مناهج العارفين في نظرهم الى الكون ومعرفة بخلقه ، اذ يقول :

« ثم اختلفت احوال الناس ههنا :

« فمنهم من لم يشاهد الا الاكوان ، وحجب بذلك عن رؤية الكون ، فهذا تائه في الظلمات محجوب بسحب الآثار الكثائيات (كاني به يشير الى الحسين من علماء عصرنا وفلاسفته) .

ومنهم من لم يجب بالاكوان عن الكون ، لم هم في مشاهدتهم اياه فرق :

« فمنهم من شاهد الكون قبل الاكوان ، وهؤلاء هم الذين يستدلون بالآثار على الآثار (يشير هنا الى بعض الصوفية الذين يستدلون بالله على الكائنات ، ومن غريب الاتفاق ان يكون هذا هو نفس اتجاه الفيلسوف القرطبي ديكرات في سيره من اثبات وجود الله الى اثبات حقيقة العالم الخارجي) .

« ومنهم من شاهده (أى الكون) بعد الاكوان ، وهؤلاء هم الذين يستدلون بالآثار على الآثار (يشير هنا الى المتكلمين والفلاسفة ومن نصائحهم في اثبات وجود الله بواسطة الاستدلال العقلي اذ يصعدون من الكائنات الى مكوناتها) .

« ومنهم من شاهده مع الاكوان . والمعية ههنا اما معية اتصال ، وهي شهوده في الاكوان ، واما معية انفصال وهي شهوده عند الاكوان .

« وهذه الظروف (المذكورة في حكمة ابن عطاء الله) ليست بزمانية ولا مكانية ، لان الزمان والمكان من جملة الاكوان » (٨١) .

(٧٩) شرح الرندي على الحكم ، ج ١ ، ص ١٢٧ .

(٨٠) شرح الرندي على الحكم ، ج ١ ، ص ٢١ .

(٨١) شرح الرندي على الحكم ، ج ١ ، ص ٢١ .

ان نظرة بعض الصوفية الى الكون على هذا النحو تلتقي مع العلم . فهم يريدون القول بأن الكون ، في ابعاده الشاسعة التي لا يحيط بها عقل الانسان ، لا ينبغي ان يكون خاضعا لتصوراتنا نحن من الزمان والمكان ، لانهما — على حد تعبير الرندي — من جملة الاكوان ، والاكوان لا توصف بالوجود الحقيقي . فالزمان والمكان اذن امران نسبيان لا وجود لهما في الحقيقة الا من حيث ما يدركه الانسان بهما ما حوله من العالم المحسوس وموجوداته .

خلاصة القول ان الصوفية يعتبرون الوقوف مع موجودات هذا الكون مع الغيبة عن ادراكه المكون ممالا يليق بالانسان ، لان كل ما في هذا الكون ناطق بوجوده تعالى ، وليس له حجاب بين الانسان والله ، لان الله متجل في الموجودات على اختلافها و « كيف يحتجب الحق بشيء ، والذي يحتجب به هو فيه ظاهر وموجود حاضر » (٨٦)

الحجاب اذن فينا نحن ، في شهورنا واهوائنا ، ولو تخلصنا منها لبدت الحقيقة واضحة كشمس النهار . وبهذا ايضا نتحقق حريتنا الجديرة بنا . وما اعمق المعنى فيما يقوله ابن عطاء الله :

« انت مع الاكوان ما لم تشهد المكون ، فاذا شهدته كانت الاكوان معك » (٨٧)

هناك اذن « فرق ما بين كونك مع الاكوان ، وكون الاكوان معك .

« فان كونك مع الاكوان يقتضى قبيلتك بها ، وحاجتك اليها ، فانت بذلك عبد لها ، ثم هي خاضلك ومسلمتك اخرج ما تكون اليها ، وهذه حالة خسيصة يقتضيها عدم شهودك المكون .

« وكون الاكوان معك يقتضى ملكك لها ، واستغنائك عنها (هذا هو المعنى الحقيقي للزهد في الاسلام ، وهو ان تملك الشيء ولا تكون له عبدا في نفس الوقت) ، فانت حينئذ حر منها ، وهي محتاجة اليك وخادمة لك » (٨٨)

وقد يتبادر الى الذهن ان الصوفية يهونون من شأن الانسان ومكانته في الكون ، كما يزهون به في الكون نفسه . وليس ثمة شيء ابعد عن الحقيقة من هذا .

وكيف يزهو الصوفية الانسان في الكون ، والكون مظهر تجليات الله بصفاته المختلفة كالعلم والحكمة والقدرة والخلق والتدبير وما اليها ؟

وكيف يهون الصوفية من شأن الانسان وهم يعلمون انه خليفة الله على هذه الارض ؟

لا بد ان يكون وراء كلامهم عن الكون والانسان غايات بعيدة ، فهم يريدون للانسان في علاقته

(٨٦) شرح الرندي على الحكم ، ج ١ ، ص ٥٠ .

(٨٧) شرح الرندي على الحكم ، ج ٢ ، ص ٨٧ .

(٨٨) شرح الرندي على الحكم ، ج ٢ ، ص ٨٨ .

بالكون أن يكون خاضعاً لقيم أخلاقية معينة ، فلا يتعالى ولا يطفى ، ولا يفتر بعلمه ولا يمجى بمكانياته ، أنهم كذلك يريدون له أن يتحرر من عبودية الزكون الى العالم المحسوس وملذاته لينطلق الى فضاء المعرفة بخالفه .

أنهم كأطباء النفوس ، يعلون الكثير عن نواحي الضعف الخفى في الإنسان ، فيريدون علاجها وتلافي أسبابها ، لما يترتب عليها من شرور ملمرة تلحق بالإنسان ذاته وبمجتمعه ، ألم يقل الله تعالى :

« وخلق الإنسان ضعيفاً » (سورة النساء ، آية ٢٨) .

« وكان الإنسان عجولاً » (سورة الإسراء : آية ١١) .

« وكان الإنسان أكثر شهية جدلاً » (سورة الكهف ، آية ٥٤) .

« كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى » (سورة الملق ، آية ٦ - ٧) .

وهذه الآيات إنما تصور الإنسان حين ينحرف في سيره عن الوجهة التي يريد بها الله له .

أما الإنسان من حيث ما يحقق إنسانيته بالعلم وقيم الأخلاق فلا حدود لارتقائه وتقدمه .

أنه صورة مصفرة للكون كله جامعة لآسراره (٨٥) ، ليس هو الكائن الوحيد القادر على تصفح موجودات هذا العالم ومعرفة أسرارها بما أودعه الله فيه من الاستعداد لذلك ؟

إن الكون المادى وإن وسع الإنسان من حيث جسمه المادى إلا أنه لا يسمعه من حيث حقيقته الروحية ، يقول ابن عطاء الله :

« أما وسع الكون من حيث جشمتك ، ولم يسمعك من حيث ثبوت روحانيتك » (٨٦) .

« جعلك في العالم المتوسط بين ملكه وملكوته ليعلمك جلالة قدرك بين مخلوقاته ، وأنتك جوهره تنطوى عليك أصداق مكوناته » (٨٧) .

وليعلمونا القارىء إذا كنا قد أطلنا الحديث بعض الشيء عن نظرة صوفية الإسلام الى الكون والإنسان ، فلقد كان هدفنا أن نظهره على ما في الفكر الإسلامى من نظرة عميقة وأمية الى الكون والإنسان تستند الى قيم خلقية رفيعة ، وتنطوى على نزعة مثالية تهدف الى النفاذ الى الحقيقة

(٨٥) لذلك يسمى بعض القدماء الإنسان بالعالم الأصغر . يقول الهاتوى : « وفي أسرار الملائكة قد يتسم العالم الى الكبير والصغير ، واختلف في تفسيرهما ، فقال بعضهم : العالم الكبير هو ما فوق السموات ، والصغير هو ما تحتهما ، وقيل : الكبير ملكوت السموات والأرض وما بينهما ، والعالم الصغير هو الإنسان » ، كشف اصطلاحات الفنون ، مادة : « العالم » .

(٨٦) شرح الرافى على الحكم ، ج ٢ ، ص ٨٧ .

(٨٧) شرح الرافى على الحكم ، ج ٢ ، ص ٨٦ .

العليا ، وهى في نفس الوقت من الزم ما يكون لاجتماعنا في هذه المرحلة من تطورها لتحد من غلواء المذاهب المادية ، وشطط المذاهب العيشية ، التي افتتن بها البعض في عصرنا .

ومن الخطأ في رأينا أن نمزل العلم من التصوف أو القيم الأخلاقية بدعوى الموضوعية ، فما الذى يمنع من أن يكون العالم بالكون وموجوداته مؤمنا بالله ، ومتخلقا بكل خلق رفيع ؟ إلا يكون هذا ضمنا لعدم انحراف العلم في عصرنا عن مساره الطبيعي ، وهو نفع الإنسان ، الى استخدامه في شروء لا يعلم إلا الله وحده ماذا سيكون مداها في المستقبل ؟

إن الامتزاج الحقيقى بين الصوفى ورجل العلم هو - فى رأى الفيلسوف المعاصر برتراند رسل(١) وليس فى رأينا وحلنا - قمة السمو ، وهو شيء يمكن تحقيقه فى عالم الفكر .

وأتأمل فيما يقوله رسل أيضا : « إذا كانت لدينا الرؤية الصوفية للعالم ، وما يتجلى فيه من المراتى ، على أنه يكتسى بنور سماوى ، فإنه يمكن القول بوجود خير أسمى أعلى من ذلك الذى يتطلبه الفعل ، وأن ذلك الخير يفمر العالم كله . وهذا الحب الكلى لكل ما يوجد ، ذو أهمية قصوى من حيث السلوك والسعادة فى الحياة ، ويعطى للعاطفة الصوفية قيمة لا يمكن تقديرها » (٨٩) .



« ٨٨ » انظر بحث برتراند رسل Mysticism and logic

ولقد نشرنا ملخصه مع دراسة تطيلية له فى بحث قنا نشر بمجلة « الفكر المعاصر » المجلد ٣٤ ، العدد ٣٤ ، ديسمبر ١٩٦٧ ، وندبر بالذات أن العدد كله من رسل وللسكته .

(89) Myoticism and logic, p. 49.

ثبت بهم المراجع

- ١ - القرآن الكريم .
- ٢ - ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، القاهرة ١٣١٧ هـ .
- ٣ - ابن رشد : فصل الملل فيما بين الحكمة والكثيرة من الاتصال ، القاهرة ١٣٢٨ هـ .
- ٤ - ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في بيان عقائد الملل ، القاهرة ١٣٢٨ هـ .
- ٥ - ابن عباد الرندى : شرح الحكم السطائية المروفا بنيت الكواهب العلية ، القاهرة ١٢٨٧ هـ .
- ٦ - ابن عربي : فصوص الحكم ، نشر وتحقيق وتعليق الأستاذ الدكتور أبو العلا علي ، القاهرة ١٩٢٦ م .
- ٧ - ابن عطاء الله السكندري : التنوير في أسرار التبيين ، القاهرة ١٣٤٥ هـ .
- ٨ - ابن عطاء الله السكندري : الحكم ، مع شرح الرندى ، القاهرة ١٢٨٧ هـ .
- ٩ - ابن عطاء الله السكندري : لطائف اللئى ، القاهرة ١٣٢٢ هـ .
- ١٠ - أبو الوفا التتازلى : ابن عطاء الله السكندري ونصوفه ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٩ .
- ١١ - أبو الوفا التتازلى : علم الكلام وبعض مشكلاته ، القاهرة ١٩٦٦ .
- ١٢ - التتازلى : كشف اصطلاحات الفنون ، مكتبة ١٨٦٢ هـ .
- ١٣ - الجرجاني : التتريمات ، القاهرة ١٢٨٣ هـ .
- ١٤ - الحافظ المنذرى : مختصر صحيح مسلم ، بتحقيق محمد ناصر الدين الألبانى ، سلسلة أحياء التراث الإسلامى التى تصدرها وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بوزارة الكويت ، الكويت ١٢٨٨ هـ = ١٩٦٩ م .
- ١٥ - دى بود : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادى أبو دينة الطبعة الثالثة القاهرة ١٩٥٤ م .
- ١٦ - الشهرستاني : الملل والنحل ، بهامش الفصل لابن حزم ، القاهرة ١٣١٧ هـ .
- ١٧ - الشيبانى : تيسير الوصول الى علم الأصول ، القاهرة ١٢٢٦ هـ .
- ١٨ - صاعد الأنطس : طبقات الأئمة ، نشر المكتبة الحيدرية بالتبج الأرف ، ١٢٨٧ هـ = ١٩٦٧ م .
- ١٩ - الصنعاني (بدر الدين) : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان القاهرة ١٩٢١ م .
- ٢٠ - الطوسي : الملح ، القاهرة ١٩٦٠ م .
- ٢١ - الفزائى : أحياء علوم الدين ، القاهرة ١٣٣٤ هـ .
- ٢٢ - الفزائى : المستصفى ، القاهرة ١٣٢٢ هـ .
- ٢٣ - فخر الدين الرازى : مفتاح القليب المشتهر بالتفسير الكبير ، القاهرة ١٣٢٢ هـ .
- ٢٤ - الكندى : الرسائل ، نشر وتحقيق وتعليق الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادى أبو دينة ، القاهرة ١٩٥٠ م .
- ٢٥ - الله تعالى فى عصر العلم ، مجموعة مقالات لبعض العلماء المعاصرين ، نشرها جون كولفر مؤنسما ، نشر دار أحياء الكتب العربية بالقاهرة .
- ٢٦ - شرح الفتية السلطانية فى العمادة السلطانية لشارح مجهول (يرجع انه الإدارى العمشلى التولى سسنة ٧٢٦ هـ) الطبعة السلفية بمكة المكرمة ، ١٣٢٩ هـ .
- بعض المراجع الأجنبية الواردة ذكرها فى البحث :

- (1) Descartes (R) : Discours de la méthode, ed. Joseph Gilbert.
- (2) Descartes (R) : Les Principes de la Philosophie ed. Joseph Gilbert.
- (3) Lalande (A) : Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris 1956.
- (4) Malbranche : Entretiens métaphysiques, ed. Fontana.
- (5) Russell (B) : Mysticism and Logic, London 1914. in Selected Papers, The Modern Library, 137. New York, 1927.
- (6) Sartre (J. - P.) : L'être et le néant, 1966 Editions Gallimard, 1943, Offset-Aubin à Poitiers (Vienne), 1966.

من يملك الفضاء؟

مقدمة

١ - أسطورة أوترياد الفضاء تصبح حقيقة :

كان موضوع أوترياد الفضاء والسفر الى الكواكب يشغل الكتاب والمفكرين في مختلف المصور ، وقد جعل منه البعض - أمثال « سيرانودي برجراند » و « جول فيرن » - مادة لما كتبوا من قصص وروايات لاقت وواجاً كبيراً لدى القراء (١) . لكن عدم وجود الحقائق العلمية التي يمكن أن تساند وتثبت فكرة إمكان اختراق الفضاء والوصول الى الكواكب جعل هذه الفكرة تبدو ضرباً من الخرافة ، نسجها خيال هؤلاء الكتاب ولا مكان لها في غير القصص والأساطير .

على أن هذا الخيال بدأ يتحول من واقع الخرافة الى حقيقة في النصف الثاني من القرن الحالي بفضل الثورة العلمية المعاصرة التي حققت في هذا المجال انتصارات مذهلة لم يشهد العالم مثيلاً لها من قبل في محيط الكشف العلمي . وكانت الحرب العالمية الثانية مرحلة البداية في هذا السبيل ، حين تمكن الألمان من صناعة سلاح جديد هو القذائف الموجهة المعروفة باسم V^١ و V^٢ التي أطلقوها على أنجوترا في أواخر تلك الحرب لحملها على التسليم .

* الدكتور علي صادق أبو هيف استاذ ورئيس قسم القانون الدولي بجامعة الكويت . كان مهتماً بكلية الحقوق بجامعة الاستشرية . عضو في عدة جمعيات دولية وله كتب من المؤلفات في القانون الجنائي والقانون الدولي العام والقانون البلوميسي والاتصالي .

(١) كتب « سيرانودي برجراند » في القرن السابع عشر قصتين ، احدهما بعنوان « العالم الآخر » والثانية بعنوان « رحلة بين الكواكب » . وكتب جول فيرن في أوائل القرن الحالي قصتين كذلك هما « من الأرض الى القمر » و « حول القمر » .

وقد استخدمت فكرة هذا السلاح الجديد كنواة للبحوث التي أجريت فيما بعد الحرب للوصول إلى عمل قذائف أبعد مدى يمكن بواسطتها الوصول إلى طبقات الجو العليا ، ومستقبلا إلى ما وراء هذه الطبقات ، أي إلى الفضاء الكوني . وتصدر هذه البحوث كل من جانبيه الاتحاد السوفيتي ، والولايات المتحدة الأمريكية ، وتمكنت هاتان الدولتان من إنتاج القذائف المذكورة تباعا ، محرزين في كل مرحلة تقدما عن المرحلة السابقة . وخرجت إلى حيز الوجود الصواريخ متوسطة المدى ثم الصواريخ عابرة القارات التي يمكن أن تطلق وتوجه آليا إلى أهداف تبعد عن مركز انطلاقها ما يزيد على ثمانية آلاف كيلو متر ، كما يمكن أن تصل إلى ارتفاع ألف كيلو متر أو أكثر . ولذا بات ارتداد الفضاء الكوني بواسطة قذائف أكثر سرعة ومدى أمرا مرقبا ، واختلت كل من الدولتين بعد المدة له وتجري تجاربها في شأنه وتحاول أن تحرز قصب السبق في هذا المجال .

وبالفعل ، في ٤ أكتوبر سنة ١٩٥٧ ، أطلق الاتحاد السوفيتي إلى الفضاء أول قمر صناعي Spoutnik I ، ودار هذا القمر حول الأرض على ارتفاع ٩٠٠ كيلو متر . وبعد شهر أطلق قمرا ثانياً دار على ارتفاع ١٥٠٠ كيلومتر . وأطلقت الولايات المتحدة الأمريكية أول أقمارها الصناعية Explorer I في ٣١ يناير سنة ١٩٥٨ . وتلاحق إطلاق الأقمار الصناعية إلى الفضاء بعد ذلك من جانب كل من الدولتين في سرعة وتقدم مطردين ، وتمكن الاتحاد السوفيتي في شهر سبتمبر سنة ١٩٥٩ من إطلاق قمرين صناعيين نحو القمر ، اصطدم أحدهما بسطحه تباركا عليه شارة الاتحاد السوفيتي ، وأخذ الآخر يدور في فلكه (٢) .

وكانت بعض هذه الأقمار تحمل داخلها كائنات حية كالكلاب والقردة لاختبار مدى تأثير الحياة في الفضاء من جراء انعدام الهواء وانعدام الجاذبية والإشعاعات الكونية ، وقد عادت هذه الكائنات إلى الأرض بعد رحلاتها الفضائية في حالة صحية مرضية شجعت على بدء التجارب على الإنسان ذاته . وكان الاتحاد السوفيتي هو السباق أيضا إلى إرسال أول إنسان إلى الفضاء ، فاطلق في شهر أبريل سنة ١٩٦١ سفينة الفضاء « فوستوك » تحمل الميجر « يوري جاجارين » أول رائد للفضاء ، ودارت هذه السفينة في الفضاء حول الأرض وهيبت مسألة بعد ذلك في المكان المحدد لها . وفي شهر مايو في نفس السنة أطلقت الولايات المتحدة بدورها السفينة « ميركوري » تحمل الكومندور « آلان شبرد » . ثم توالى إطلاق السفن الفضائية التي تحمل آدميين بعد ذلك من جانب كل من الدولتين في تقدم مطرد من حيث الارتفاع ومن حيث فترة البقاء في الفضاء (٣) .

وبدأت بعد ذلك محاولات الوصول إلى الأجرام السماوية الأكثر قربا من الأرض ، فاطلقت الولايات المتحدة قمرا صناعيا نحو كوكب الزهرة قام بدورة حوله ثم إنجه في مدار حول الشمس ،

(٢) وقد بلغ عدد الأقمار الصناعية التي أطلقت إلى الفضاء الخارجي حتى نهاية عام ٥٩ وفقا للبيانات الرسمية التي أيدت ١٥ قمرا أمريكيا و ١٦ قمرا روسيا . انظر بيانات مفصلا من هذه الأقمار في النشرة الرسمية للإدارة الأمريكية للملاحة الفضائية وشؤون الفضاء National Aeronautics and Space Administration الصادرة بتاريخ أول سبتمبر سنة ١٩٦١ ، وكما النشرة الصادرة من مصلحة الاستطلاعات الأمريكية في آخر أغسطس سنة ١٩٦١ بعنوان : U.S. Satellites, The first fifty

(٣) انظر تفاصيل التجارب الفضائية التي تضمنت إرسال أشخاص غير الفضاء في تقرير الإدارة الأمريكية لشؤون الملاحة الفضائية والفضاء الصادر بتاريخ ٢٤ مايو سنة ١٩٦٢ تحت رقم N.A.S.A. sp. - 6

وأطلق الاتحاد السوفيتي قمرًا آخر نحو المريخ لم توافنا الأنباء بمصيره . وتركزت بعد ذلك التجارب للوصول إلى القمر ، وأعدت كل من الدولتين برنامجًا خاصًا لمحاولة إرسال إنسان إلى القمر قبل عام ١٩٧٠ .

وفي أول فبراير سنة ١٩٦٦ تمكن الاتحاد السوفيتي من إنزال محطة الفضاء « لونا ٩ » على سطح القمر ، ثم حقق نصرًا آخر جديدًا في ميدان إرثياد الفضاء في نهاية ذلك الشهر بهبوط سفينة الفضاء « الزهرة ٣ » فوق كوكب الزهرة حيث وضعت العلم السوفيتي بعد رحلة استغرقت حوالي ثلاثة أشهر ونصف شهر (٤) .

وأخيرًا حققت الولايات المتحدة أهم انتصار في مجال إرثياد الفضاء بانزال اشخاص على سطح القمر فبدات كخطوة أولى في شهر ديسمبر سنة ١٩٦٨ بإطلاق مركبة الفضاء « أبولو ١٠ » وعليها ثلاثة من رواد الفضاء في رحلة مدار استكشافية حول القمر (٥) ، عادوا بمدتها بالمعلومات اللازمة للاندفاع على الخطوة التالية وهي النزول على القمر فعلا . وفي شهر يوليو سنة ١٩٦٩ تم الحدث المذهل الذي تايهه العالم أجمع في لهفة وإعجاب ، فاطلقت من القاعدة الأمريكية « كاب كنيدى » مركبة الفضاء « أبولو ١١ » وعليها رواد الفضاء الثلاثة « ميكيل كولنيز » و « أدوين المارين » و « نيل أرمسترونج » ، ووصلت المركبة بعد ٢.٥ ساعة و ٧ دقيقة من انطلاقها إلى القمر ، وأمكن لروادها أن يحطوا على سطحه وأن يبقوا هناك ساعة تسع ساعات لجروا خلالها في منطقة نزولهم وجعلوا ما هو مطلوب منهم جمعه من عينات من تربته للفحص والدراسة ، وابتعوا بعض الأجهزة العلمية التي رؤي وضعها على القمر للحصول على مزيد من المعلومات ، كما ابتعوا العلم الأمريكي دلالة على وصولهم إلى هناك ، وعادوا بعد ذلك إلى مركبتهم التي أمدتهم سائلك إلى الأرض في الموعد والمكان السابق تحديدهما لذلك (٦) .

وهكذا أصبحت خزانة الماضي حقيقة الحاضر وفاتحة لآفاق جديدة في المستقبل .

٢ - المسائل القانونية التي يثيرها إرثياد الفضاء :

لا شك في أن طبيعة العمليات الخاصة بإرثياد الفضاء وملابساتها والنتائج التي يمكن أن ترتب عليها تجعل لاستخدام هذا الفضاء أهمية حتمية ، لا بالنسبة للدول التي لم تكن أو سوف تتمكن من الوصول إليه فحسب ، وإنما أيضا بالنسبة للدول الأخرى كافة . ذلك لأن جهاز الفضاء إذا ما أطلق فانه يصل فور انطلاقه فوق إقليم دولة أخرى غير تلك التي أطلقته ، ثم لا يلبث أن يتخذ بعد ذلك خط سيره فوق أقاليم مجموعة من الدول تبعا ، أو هي تتواجد تحته بحكم حركة دوران الأرض في فلكها . وبذا تترابط حقوق الدول التي تطلق الأجسرة الفضائية

(٤) راجع تفضيلات ذلك في صحيفة الأهرام المصرية أعداد : ٥ و ١١ فبراير و ٢ مارس سنة ١٩٦٦ ، وكانت سفينة الفضاء « الزهرة ٣ » قد أطلقت نحو هذا الكوكب في ١٦ نوفمبر سنة ١٩٦٥ ، ووصلت إليه في أول مارس سنة ١٩٦٦ . ويعد هذا الكوكب من الأرض بسواحي ١٢٥ مليون ميل .

(٥) وهؤلاء الرواد هم وليام أندروز ، جيمس لوفيل ، فرانك بورمان . راجع تفضيلات هذه الرحلة في مجلة Paris - Match الفرنسية العدد رقم ١٠٢٤ الصادر في ١٤ ديسمبر سنة ١٩٦٨

(٦) انظر تفضيلا مصورا لهذه الرحلة في مجلة الفرنسية Jours de France العدد رقم ٧١٢ الصادر في ١٦ يوليو سنة ١٩٦٩ .

وتتشابه مصالحها مع حقوق ومصالح غيرها من الدول التي تمر هذه الأجهزة فوقها ، بل تترايط وتشترك حقوق ومصالح الدول الأولى ذاتها فيما بينها في استخدامهما للفضاء . ويشير هذا الترابط والتشابك مجموعة من المشكلات القانونية بتعين إيجاد حلول لها . من ذلك مثلا تحديد الوضع القانوني للفضاء وهل يمكن أن تمتد إليه السيادة الإقليمية التي لكل من الدول على طبقات الجو التي تملؤها ، ومدى حقوق الدول التي تعلق أجهزة الفضاء في استخدام هذا الفضاء ، ومدى حقوق الدول الأخرى التي تمر هذه الأجهزة فوق أقاليمها ، ومدى مسئولية الدول صاحبة أجهزة الفضاء عما قد يحدث منها من أضرار للغير ، وما إلى ذلك . يضاف إلى هذا أن وصول الدول الفضائية إلى بعض الكواكب ووضع أجهزة وأعلامها عليها ، ونزول رواد الفضاء الأمريكيين على سطح القمر ، كل هذا يدعو إلى التساؤل عن الأثر الذي يمكن أن يترتب على هذه العمليات ، وهل تثبت بها حقوق خاصة للدولة التي تسبق غيرها في هذا الوصول أو النزول ؟

بطبيعة الحال لا يتسع نطاق هذا البحث للإجابة على كل التساؤلات المتقدمة ، فمحل ذلك دراسة قانونية مستفيضة لمختلف نواحي النشاط الدولي التكني . والذي يبيننا هنا في المرتبة الأولى ، هو موضوع ملكية الفضاء . ولهذا الموضوع ، كما قد يبين من العرض السابق ، شقان : شق خاص بالفضاء ذاته أي بذلك الفراغ اللانهائي الذي تسيح فيه أرضنا وغيرها من الكواكب والأجرام السماوية والذي تنطلق إليه أجهزة الفضاء في اتجاهاتها المختلفة التي تحدد لها ، وشق خاص بالكواكب والأجرام السماوية التي يمكن أو يمكن مستقبل الوصول إليها . ولكل من هذين الشقين من الناحية القانونية وضع خاص ، مما يقتضي أن نتناول دراسة كل منهما على حدة بحدسها ، لم نبين بعد ذلك ما انتهى إليه رأي جماعة الدول في شأنهما .

المبحث الأول - الفضاء الكوني

٢ - هل يسمح القانون الدولي بممارسة السيادة على الفضاء ؟

لعل أولى المسائل التي يتعين مواجهتها عند وضع تنظيم عام لاستخدام الفضاء هي تحديد الوضع القانوني لهذا الفضاء : هل هو حر لا يخضع لسيادة ما ، وبالتالي مفتوح للانتفاع العام لكافة الدول ، أم أن حكمه حكم طبقات الجو التي يملؤها فتمتد إليه السيادة الإقليمية التي تمارسها كل دولة على أقاليمها الجوية ؟

تقتضي الإجابة على ذلك أن نستعرض أولا القواعد القانونية الدولية القائمة وقت أن امتد النشاط الدولي إلى الفضاء . فهذه القواعد ، التي احتوتها كل من اتفاقية باريس سنة ١٩١٩ للملاحة الجوية واتفاقية شيكاغو سنة ١٩٤٤ الطيران المدني ، تقر لكل دولة بالسيادة التامة على النطاق الجوي الذي يملؤها ، على أن تسمح كل منها لزميلاتها الأطراف معها في هاتين الاتفاقيتين بالمرور البريء فوق أقاليمها وفقا للقواعد التي تضمنها في هذا الشأن (٧) ولم يثر تفسير عبارة «النطاق الجوي» "espace atmosferique" الواردة في كل من الاتفاقيتين المذكورتين أي صعوبات خاصة حينئذ ، إذ أن طبقات الجو التي تستخدمها الطائرات تسهم بالبلغ ارتفاعها تدخل ولا شك ضمن هذا النطاق .

(٧) ردت هذه الأحكام في ثلاثين الأولى والثانية في كل من الاتفاقيتين المذكورتين .

لكن الأمر يختلف عند ما تصل الأجهزة الملتصقة الفضاء الى الحدود العليا لطبقات الجو أو تتعداها ، كما هو الحال بالنسبة للصواريخ والأقمار الصناعية ومركبات الفضاء . فعندئذ نجد أنفسنا أمام وضع جديد لم تواجهه أى من الاتفاقيتين السابقتين ، وبالتالي لا تنطبق أحكامهما عليه ، لأن ما تقرر فيهما من سيادة اقليمية للدولة على ما يعلوها مقصور على « النطاق الجوى » أى طبقات الهواء التى تحيط باقليمهما ، ولأن قواعدهما المنظمة لاستخدام هذه الطبقات لم تتناول غير الطائرات . وهذا ولا شك أمر طبيعى ، بما أن هاتين الاتفاقيتين قد أبرمتا فى وقت كان يبدو فيه امكان استخدام ما فوق طبقات الجو خياليا أو على الأقل بعيدا ، فواضعوهما عند أقرارهم قاعدة السيادة الوطنية لم يفكروا الذن فى أجهزة الفضاء ، بل لم يفكروا فى غير الطائرات ، وبدا يكون من الخطأ القول بأن أحكامهما تسمح بفرض السيادة الوطنية على النشاطات الكونية ، لأنها لم توضع لهذه النشاطات ولم تتوقعا . ويؤيد ذلك التعريف الذى وضعته اتفاقية باريس للطائرة *aeronaut - aircraft* من أنها « كل جهاز يمكن ان يبقى فى الجو بغضل رد فعل الهواء » ، وهو ذات التعريف الذى اخذت به بعد ذلك اتفاقية شكاجو (٨) . وهذا التعريف لا يصدق بحال على أجهزة الفضاء التى تعتمد فى انطلاقها على الدفع الذئى لا على الهواء ، أى على عكس ما تعتمد عليه الطائرات تماما .

وعلى هذا فلا يمكن الاستناد الى نصوص الاتفاقية الخاصة بطبقات الجو للقول بإمكان امتداد سيادة الدولة على الفضاء الذى يلى نطاقها الجوى ، لا مباشرة لأن أحكامها مقصورة على هذا النطاق ، ولا على سبيل القياس لأن قياس النطاق الجوى المحدود بالفضاء الكونى الانتهائى أمر غير مستساغ لا يقبله العقل كما سترى فيما يلى . ثم ان الاستماعة بالقياس لقرض قيود على مجال هو حر أصلا ولم يكن يعد فى متناول الإنسان أمر غير مقبول قانونا ، ولا بد لتقييد هذه الحرية ان أمكن ذلك من اتفاق صريح بين جماعة الدول (٩) .

يضاف الى ما تقدم ان موقف مختلف الدول والرأى العام العالمى من التجارب الفضائية التى تمت خلال السنوات الأخيرة يؤيد فكرة حرية الفضاء . فهذه التجارب قد لقيت قبولا عاما من جانب جميع الدول دون ان تحتج أى منها عليها بدعوى مساسها بسيادتها ، كما ان الدولتين اللتين قامتا بهذه التجارب - الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى - لم تطلبا التصريح لهما من أحد بإطلاق أجهزةهما الفضائية أو بالسماح لهما بالمرور فوق أقاليم غيرهما . وهذه المواقف يمكن ان تفسر على أنها قبول ضمنى من جملة الدول لحرية الفضاء الكونى وحرية استخدامه . وقد اخذ هذا المبدأ بالفعل طريقه الى الاستقرار كقاعدة قانونية عامة على ما سنبينه فى البحث الثالث من هذه الدراسة .

هذا هو الوضع من وجهة النظر القانونية ، وهى تتفق تماما مع الواقع وطبيعة الامور على ما سنراه فيما يلى .

(٨) وقد نص عليه فى الملحق ١٧ للاتفاقية .

(٩) انظر من هذا الرأى الأستاذ الايطالى ولادوى كوادرى Quadri فى مجموعة محاضرات أكاديمية القانون الدولى بلغاي لسنة ١٩٥٩ تحت عنوان : *القانون الدولى الكونى Le Droit International cosmique* ص ٥٤ وما بعدها ، وكذا الأستاذ الفرنسى شارل شومون Charles Chaumont فى مؤلفه بعنوان « قانون الفضاء » *Le Droit de l'Espace* ص ٣٨ - ٣٩

٤ - طبيعة الامور تنفى اخضاع الفضاء للسيادات الارضية :

ليس اقرار مبدأ حرية الفضاء واستبعاد فكرة امتداد السيادة الاقليمية للدول اليه مرجعه لارادة الجماعة الدولية وتوافقها على ذلك فحسب، وانما هو امر حتمى كذلك تفرضه طبيعة الامور ، وتفصيل ذلك :

اولا - ان وضع عالمنا الارضى بالنسبة الى الفضاء الكونى ينفى اطلاقا فكرة امكان فرض السيادة الاقليمية للدول الارض على هذا الفضاء. وعلى حد تعبير « جينكس » M. Jenks نائب رئيس مكتب العمل الدولى فى بحث له فى الموضوع ان « فرض السيادة الاقليمية لدولة ما فيما وراء طبقات الجو التى تملأ اقليمها امر مضحك بالقياس مع ابعاد الكون ، وقد يشبه ذلك حالة ما لو ان جزيرة سانت هيلانة اعلنت فرض سيادتها على كل المحيط الاطلسى » (١٠) وهذا القول صحيح ، وان كان المثل الذى اوردته « جينكس » دون ما يمثل الواقع بكثير ، اى حجم الارض بالنسبة لبقيّة الكون .

فالارض ليست الا واحدا من الكواكب السيارة لمجموعة الشمسية التى تضم تسعة كواكب كلها تدور حول الشمس هي : عطارد، الزهرة، الارض، المريخ ، المشتري ، زحل ، اورانوس ، نبتون ، بلوتو ، وتوجد فى الفضاء ملايين الملايين من النجوم والكواكب . وهذه النجوم والكواكب منظمة فى مجموعات هى التى نسميها بالمجرات galaxies والمجموعة الشمسية ليست الا جزءا من احد هذه المجرات ، وتسمى مجرتنا سكة التبانة او السكة اللبّنية Voie Lactée او Milky Way

وتفصل النجوم بعضها عن بعض مسافات لا يمكن تصورها ولا يمكن تقديرها بوحدة القياس المادية، ولهذا اتفق العلماء على استخدام وحدة خاصة لقياس هذه المسافات هى السنة الضوئية ، ويقصد بها المسافة التى يستطيع الضوء ان يقطعها فى سنة كاملة ، علما بان سرعة الضوء هى ثلاثمائة الف كيلو متر فى الثانية .

وليست شمسنا بكواكبها الا جزءا من المجرة المعروفة كما ذكرنا بالسكة اللبّنية ، انما هى جزء ضئيل جدا لا يشغل منها الا مساحة اشبه بالمساحة التى تشغلها حصة او حبة رمل فى صحراء كبرى .

وبالإضافة الى هذه المجرة التى نحن جزء منها بهذا القدر الضئيل ، هناك مجرات اخرى كثيرة بعضها اكبر من مجرتنا حجما ، ويبلغ عدد المجرات المعروفة الآن مائة مليون مجرة تقريبا ، ومن اقربها الى مجرتنا مجرة الاندروميد او المرأة المتسللة ، وهى تبعد عنها بنحو مئعمائة وخمسين الف سنة ضوئية .

وبفصل المجرات بعضها عن بعض مسافات شاسعة جدا فى الفضاء يبلغ طولها فى المتوسط حوالى مليونين من السنين الضوئية .

(١٠) « Jenks : International Law and activities in Space »
بحث منشور فى مجلة International and Comparative Law Quarterly يناير سنة ١٩٥٦ ، مجلد ٤ ، ص ٩٩ .

وحتى في المجرة الواحدة نجد الابعاد التي تفصل النجوم عن بعضها شاسعة جدا . فالبعد بين شمسنا واقرب النجوم الاخرى الينا يزيد على ٤١ مليون المليون من الكيلومترات ، اي حوالي ٤٢ سنة ضوئية .

هذا وفي مجرتنا وحدها يوجد اكثر من مائة مليار من النجوم ، لو وزعت على سكان الارض وعددهم ثلاثة مليار نسمة ، لأصاب كل فرد منهم عدد طيب منها (١١) .

وإذا كان هذا وضع ما وصل الى علمنا من امر الفضاء ، فهل من المعقول قبول فكرة امتداد السيادة الإقليمية لكل دولة الى ما يطوها من هذا الفضاء ؟

لم أنه اذا كان معلوما لنا أن العنصر الاساسي في السيادة هو القابلية ، أي القدرة على السيطرة على ما يخضع لها والقدرة على ممارسة كافة الاختصاصات التي تهدف الى المحافظة على حقوق الدولة صاحبة السيادة ومنع الغير من التعرض لها أو المساس بها ، تبين لنا مدى الاستحالة القانونية التي تواجهها فكرة امتداد السيادات الوطنية الى الفضاء .

ثانيا - أنه اذا قلنا جدلا اطلاق السيادة الوطنية لكل دولة على الفضاء الذي يلي اقليمها الجوي ولو الى ارتفاع ومدى محدودين ، لما أمكن تحديد النطاق من الفضاء الذي يخضع لسيادة كل دولة بسبب الظواهر الفلكية ذاتها . فحركة الأرض حول محورها ودورانها حول الشمس ، وحركة الكواكب المختلفة عبر المجرة ، من شأنها أن تجعل علاقة السيادات الخاصة من على سطح الأرض الى الفضاء غير مستقرة اطلاقا خلال اقصر فترة زمنية يمكن تصورها . فمثل هذه السيادات لو اطلقت على الفضاء على اساس الحدود الإقليمية الأرضية لكل دولة لادت الى ايجاد مجموعة من القطاعات العمودية على شكل مخروطات متجاورة ذات اشكال مختلفة تتغير محتوياتها دوما بتغير اتجاه الأرض في حركتها ودورانها في فلكها ، وكذا بحركات بقية الاجرام السماوية . بل إن أجهزة الفضاء ذاتها سوف تغير بلا انقطاع مواقعها في سرعة خاطفة تجعل صلتها بالدول التي تمر فوقها مجردة من الصفة الإقليمية . أو بعبارة أخرى يكون مستحيلا في هذا الوضع أن نحدد بشكل مؤكد ما اذا كان حدث فضائي معين قد وقع فوق اقليم هذه الدولة أو تلك .

وإذا كانت القواعد الدولية الخاصة بطبقات الجو (احكام اتفاقيتي باريس و شيكاغو) تقرر اعتبار هذه الطبقات خاضعة لسيادة الدولة التي تملؤها ، فلذلك لأن طبقات الهواء عنصر من عناصر الحياة الرئيسية اللازمة للأرض ، وأنها تتبعها دائما في حركتها ودورانها مع احتفاظها ببنائها المكونة لها ، وأن وضعها بحكم الجاذبية الأرضية يكاد يكون غير متغير بالنسبة للأقاليم التي تتبعها ، فهي إذن تكون مع الأرض كالأرض لا يتجزأ ويتجزأ ويشتقا وحدها الحركة تسمح بالاحتفاظ بها (١٢) .

(١١) راجع في تفصيلات اسرار الفضاء : غزو الفضاء للكتور هيد الفيل شرف ص ١٢ - ١٤ وكلا : Albert Dueroque : John C Hogan : « Legal Terminology for the Upper Regions of the Atmosphere and for the Space beyond the Atmosphere » .

بحث منشور في المجلة الأمريكية للقانون الدولي ، أبريل سنة ١٩٥٧ ، عدد ٢ ، مجلد ٥١ ص ٣٦٢ - ٣٧٥ .

(١٢) انظر Jenkis المرجع السابق الإشارة اليه ص ١٠٢ وكلا : ماك دوجال « Mac Dougal Artificial Satellites » في المجلة الأمريكية للقانون الدولي عدد يناير ١٩٥٧ رقم ١ ص ١٧٦ ص ٧٦ .

ثالثاً - أن امتداد سيادة الدولة الى نطاق ما ، يترب عليه ان تكون مسئولة عما يحدث في هذا النطاق من افعال تضر بحقوق الغير أو بمصالح الدول الأجنبية . فإذا قلنا فكرة اطلاق سيادة الدولة على جزء من الفضاء تبع هذا التزامها بحماية جميع المصالح الأجنبية التي يمكن أن تضار من استخدام هذا الفضاء استخداماً غير مشروع أو يتناقى مع القواعد الدولية . ولناخذ مثلاً لذلك موقف الدول المحايدة في حالة الحرب ، فالالتزامات الحياد تفرض عليها ألا تسمح باستعمال النطاق الذي يخضع لسيادتها في الأعمال الحربية من جانب أحد الفريقين المتحاربين ليلحق اضراراً بالآخر ، والا اعتبرت مخلة بأصول الحياد . فهل تستطيع الدول المحايدة أن تقوم بهذا الالتزام في الفضاء الذي يملؤها اذا أطلقت إحدى الدول المحاربة تجاه عدوها صواريخ أو قذائف فضائية عبر هذا الفضاء ؟ وهل يعتبر هجرها عن ذلك اخلاً بالتزاماتها ومبرراً لكي تتخذ الدولة المحاربة التي تشكو من هذا الإخلال اجراء قبلها ؟ يقال في هذا الصدد انه قد تردد أن السفير السوفيتي في لندن كان قد صرح بأن الاتحاد السوفيتي سوف يتوقف عن الاستمرار في الاعتراف بحياد السويد لو ان أجهزة من هذا القبيل أطلقتها الدول الغربية عبر الفضاء الذي يملأ الاقليم السويدي ، ولو كان ذلك على ارتفاع كبير وإيا كانت امكانيات السويد من حيث القدرة على منع أو عدم منع مرورها فوق اقليمها (١٢) . وهذا التصريح ان صح صدوره فعلاً من السفير الروسي يبين قدر المشاكل التي قد تعرض لها الدول المحايدة لو أننا قلنا فكرة امتداد السيادة الوطنية للدولة الى الفضاء الذي يملؤها .

من كل هذا يتبين لنا أن التحدث عن فرضية سيادة وطنية اقليمية على الفضاء الكوني هراء لا سند له ، سواء من القانون أو من الواقع وطبيعة أوضاع الكون ذاته ، وأنه لا مقر مسن الاعتراف بأن الفضاء الكوني يخرج عن نطاق السيادة الأرضية تماماً وأن حرية يجب ألا تكون محل مناقشة .

المبحث الثاني - الكواكب والأجرام السماوية

٥ - القواعد الدولية التقليدية في اكتساب الملكية :

كان الوضع فيما مضى في عالمنا الأرضي ، قبل أن يتم اكتشاف كل اطرافه وكانت لا تزال هناك مناطق كثيرة مجهولة أو نائية ، كان الوضع أن المبادرة باكتشاف أي من هذه المناطق مسن جانب دولة ما يعطيها الحق في ادعاء ملكية ما اكتشفته ونشر سيادتها عليه . ويطلق على هذه الطريقة لاكتساب الملكية في لغة القانون الدولي لفظ « الاستيلاء » .

وقد ظل الاستيلاء خلال فترة طويلة من الطرق الشائعة لاكتساب ملكية الاقاليم حتى تم اكتشاف سطح الأرض قاطبة ولم يعد هناك من الاقاليم ما لا يخضع لولاية دولة ما ، فيما عدا المناطق القطبية الجنوبية النائية التي لا تصلح بطبيعتها للحياة البشرية المألوفة ، والتي تقوم بعض الدول فيها بجراء تجارب ودراسات علمية في اوقات غير متصلة من السنة .

(١٢) انظر في ذلك « كواندي » مساهم الذكر في « جيوغرافيا لاهاي حاشي ص ٥١

وفي بادئ الامر كان مجرد اكتشاف اقليم مجهول كافيا لاكتساب الدولة المكتشفة حق الملكية بالنسبة له ، ولو لم يقترن الاكتشاف بأى عمل آخر من أعمال وضع اليد الظاهرة . وهذا ما حدث بالفعل وقت اكتشاف القارة الأمريكية ، فقد ادعت كل من إسبانيا والبرتغال ملكية لاقليم المكتشفة بمعرفتهما وإبدعها في ذلك البابا دون أن تكونا قد وضعتا يدها عليها جميعها . لكن الدول الأخرى لم تقر هذا الوضع وقامت كل من إنجلترا وفرنسا وهولندا بعمل اكتشافات جديدة في القارة الأمريكية ووضعت يدها فعلا على ما اكتشفته ، بل وعلى بعض ما اكتشفه غيرها دون أن يضع يده بالفعل عليه ، وأخلت وقتئذ تظهر فكرة ضرورة اقتران الاكتشاف بعمل من أعمال الحياة المادية حتى تكتسب الدولة المكتشفة حق الملكية على الاقليم المكتشف . وقد استقرت هذه النكبة في القرن التاسع عشر ، وأصبح للاستيلاء قواعد ثابتة وشروط بدونها لا تثبت الملكية للدولة التي تدعيها . وهذه الشروط هي :

اولا : أن يكون الاقليم محل الاستيلاء غير مملوك في الأصل لدولة ما او خاضعا لسيادتها .

ثانيا : أن تضع الدولة المسؤولة يدها فعلا على الاقليم . ويكون ذلك بممارستها لأعمال السيادة فيه وللأختصاصات التي تنفرع عنها كإيجاد سلطة منظمة تتولى ادارته بصفة دائمة وكإقامة منشآت عليه لمتنقى ذلك والمرافق العامة ، الى غير ذلك من الأعمال التي تباشرها الدولة عادة على اقليمها في حدود متطلبات الاقليم المستولى عليه .

ثالثا : أن تقوم الدولة المسؤولة بإبلاغ الدول الأخرى رسميا بالاستيلاء ، وأن تبين في هذا الإبلاغ حدود الاقليم الذى وضعت يدها عليه أو اخضعته لسيادتها ، وذلك لتجنب أى منازعات بشأنه مستقبلا بينها وبين الدول الأخرى (١٤) .

٦ - مدى صلاحية القواعد السابقة لتطبيق بالنسبة للكواكب :

قد يتبادر الى الذهن لأول وهلة أنه يمكن اكتساب ملكية الكواكب بطريق الاستيلاء قياسا على ما كان يحدث بالنسبة للمناطق الأرضية المجهولة عند اكتشافها ، وأن الدولة التي تسبق غيرها في الوصول الى كوكب ما يحق لها أن تفرض سيطرتها عليه وأن تنفرد بملكته أو بملكية جزء منه حسب الأحوال . وقد تردد التساؤل فعلا في مختلف الأوساط أثناء التسابق بين الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة للوصول الى القمر من منهما سيكون له السبق في نشر سيادته على هذا الكوكب ، وهل سيصبح القمر روسيا أم أمريكا ، وإلى أى مدى سيصل النزاع بين الدولتين على ملكيته إذا تمكنت كل منهما من الوصول اليه والزلزل عليه ، بل ذهب البعض الى تصور احتمال تقسيمه الى مناطق نفوذ بين الدولتين على نسق ما حدث في الماضي بالنسبة لمجال القارة الأفريقية عند تسابق بعض الدول الأوروبية لاكتشافها والسيطرة عليها .

وربما كان لهذه التساؤلات والتكهنات ما يبررها وقتئذ لدى أصحابها ، فخيّل لهم أن تثبيت علم الاتحاد السوفيتي على سطح القمر عند أنزال محطة الفضاء الروسية « لونا ٩ » قد يكون

(١٤) داجع في تفصيل موضوع « الاستيلاء على حق اكتساب الملكية الإقليمية » مؤلفا في القانون الدولي العام ، الطبعة الثامنة ، ص ٣١٩ وما بعدها ، وكلا مؤلف الدكتور جاسم سلطان في القانون الدولي العام وقت السلم ص ٤٥ وما بعدها وص ٧٠ وما بعدها .

مقدمة لادعاءات من جانب تلك الدولة على هذا الكوكب ، ادعاءات سوف تجد ما يقابلها من جانب الولايات المتحدة عند وصولها بدورها اليه . ثم ان التنافس بين الدولتين حينئذ على الحصول على مواقع استراتيجية جديدة تسمح لكل منهما بالتفوق العسكري وتدمر مركزها السياسي خلال فترة الحرب الباردة التي عاصرت نشاطهما الفضائي ، هذا التنافس كان أيضاً من الاسباب التي اثارت الاعتقاد عند البعض بان كلا منهما تسعى لغرض سيطرتها على القمر كواقع استراتيجي منقطع النظير .

على انه بتدقيق النظر في الامور يتبين لنا ما يأتي :

اولاً : انه لا محل لقياس الاجرام السماوية بالمناطق الارضية ، فسهولة الوصول الى هذه المناطق وامكان وضع اليد عليها وممارسة اعمال السيادة فيها ، وسهولة استغلال ماتحتويه من ثروات طبيعية ، وامكان الحياة فيها حياة طبيعية دون جهد او عناء ، كل هذا هو الذي كان يدفع الدول الى التسابق للاستيلاء عليها وادخالها في ملكيتها ، لان ما سوف تدره عليها من خير دونه بكثير ما تتحملة من مال وجهد في سبيل السيطرة عليها . وذلك على خلاف الكواكب والاجرام السماوية ، فالحياة فيها منعدمة وغير ممكنة في اجوائها ، وما قد يكون فيها من ثروات طبيعية مشكوك في اهميتها وفي امكان استغلالها والافادة منها ، فضلاً عن ان الوصول اليها يكبد الدولة التي تتمكن من ذلك جهوداً مضنية ونفقات خيالية لا تتناسب إطلاقاً مع اي كسب مادي يمكن ان تحصل عليه منها . اما القول بانها قد تصلح لان تكون مواقع استراتيجية هامة للدول الرافضة في الحصول على مثل هذه المواقع فامر لا قيمة له عملاً بعد ان ثبت امكان اقامة محطات فضائية اقرب منها الى الارض واقل كلفة ويمكن ان تفي بدات الغرض .

ثانياً : ان التجارب الفضائية التي قامت بها كل من الدولتين الكبيرتين بدأت في اطار خطة علمية دولية ساهمت في اعدادها هيئات دولية معنية بالنشاطات الجوية وبشؤون الفضاء ، كالالاتحاد الدولي للملاحة الفلكية ومنظمة الارصاد الجوية العالمية والاتحاد الدولي للاذاعات اللاسلكية ومنظمة الطيران المدني الدولي وغيرها . وهذه الخطة اقراها المجلس الدولي للاتحادات العلمية في سنة ١٩٥١ ووضع لبيده في تنفيذها برنامج زمني أطلق عليه اسم « السنة الدولية لدراسة طبيعة الكون » (١٥) وقرر ان يتم تنفيذ هذا البرنامج على مدى ثمانية عشر شهراً تبدأ من اول يوليو سنة ١٩٥٧ حتى آخر ديسمبر سنة ١٩٥٨ . ويتضمن هذا البرنامج اجراء بحوث وتجارب في نواح مختلفة كالمناطق القطبية وطبقات الجو العليا والاشعاعات الشمسية والصواريخ والاقمار الصناعية ، وكان مفهوماً ان اطلاق الصواريخ والاقمار الصناعية الى الفضاء هو بغرض الدراسة والبحث العلمي . وقد اعلنت فعلاً منذئذ كل من الولايات المتحدة في شهر يوليو سنة ١٩٥٥ والاتحاد السوفيتي في شهر سبتمبر سنة ١٩٥٦ عن عزمهما على اطلاق اقمار صناعية الى الفضاء تحقيقاً للغرض المذكور (١٦) . وهذا يعيد ان هدف كل من الدولتين عند قيامهما بنشاطاتهما الفضائية

كان علمياً قبل كل شيء، وأن قصدهما لم يتجه إلى السيطرة على الفضاء أو نشر سيادتهما على ما فيه من كواكب . وبهذا تكون فكرة إخضاع الكواكب إلى السيادة الأرضية منتفية ابتداءً ولا مكان لها في واقع الأمور .

ثالثاً : أنه عندما طرح موضوع تنظيم استخدام الفضاء على بساط البحث الدولي بعد نجاح التجارب الفضائية الأولى ، كان الرأي متفقاً عليه بين جميع الأطراف المعنية على أن يكون حجر الزاوية في هذا التنظيم مبدأ حرية الفضاء وحرية الكواكب ، واستبعدت فكرة إمكان تملكها على أي وجه استبعاداً تاماً . وقد سجل هذا المبدأ في أولى التوصيات التي أصدرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة في ٢٠ ديسمبر سنة ١٩٦١ لتحديد القواعد الأساسية التي يتعين الالتزام بها عند وضع نظام قانوني للفضاء، وهو ما سوف نتناوله بشيء من التفصيل في المبحث التالي .

المبحث الثالث - أحرار حرية الفضاء والكواكب كقاعدة قانونية

٧ - قرارات الأمم المتحدة بشأن الفضاء :

بدأ اهتمام الأمم المتحدة بشؤون الفضاء واستخدامه غداة إطلاق القمر الروسي الأول « سبوتنيك ١ » ، وكان ههما الأول حينئذ درء الخطر الذي يمكن أن يستهدف له العالم لو استعمل الفضاء الخارجي في أغراض عسكرية . لذا بادرت جميعتها العامة خلال دورتها الثانية عشرة عند نظرها موضوع نزع السلاح بإصدار قرار بتاريخ ١٤ نوفمبر سنة ١٩٥٧ يقضي بدراسة وسائل الإشراف الثقيلة بضمناً إلا يكون إطلاق الأجهزة الفضائية لغرض الأغراض السلمية والعلمية.

وفي دورتها التالية ، اتخذت الجمعية العامة بتاريخ ١٣ ديسمبر سنة ١٩٥٨ قراراً بتكوين لجنة خاصة لشؤون الفضاء تكون مهمتها دراسة موضوع استخدامه ووضع تقرير بمقترحاتها في هذا الشأن . وقد قامت هذه اللجنة بمهمتها ووضعت تقريراً أبرزت فيه المشاكل القانونية التي يمكن أن يثيرها استخدام الفضاء ، وأنوع التنظيمات الممكنة في نطاق الأمم المتحدة ، مقررّة بعد ذلك ضرورة مواصلة دراسة الموضوع وبحثه بمزيد من التعمق . وقد اعتمدت الجمعية العامة هذا التقرير بتاريخ ١٣ ديسمبر سنة ١٩٥٩ ، غير أنه لما كان لم يتيسر للجنة أن تجتمع خلال السنتين التاليتين لاعتمادات تنظيمية ، طرّح الموضوع من جديد أمام الجمعية العامة في دورتها السادسة عشرة ، واتخذت في شأنه بتاريخ ٢٠ ديسمبر سنة ١٩٦١ القرار الآتي :

« الجمعية العامة »

أذ تترك المصلحة المشتركة للجنس البشري في مساندة الاستخدام السلمي للفضاء الخارجي والحاجة الملحة لتوطيد التعاون الدولي في هذا الميدان .

وإذ تؤمن بأن ارتياد الفضاء الخارجي واستعماله يجب أن يكون فقط لمصلحة الجنس البشري ولصالح السبل كافة بصرف النظر عن مستوى تقدمها الاقتصادي أو العلمي :

١ - توصي الدول بأن يكون ارتياد الفضاء الخارجي واستخدامه في نطاق المبادئ الآتية :

أ - مراعاة القانون الدولي وميثاق الأمم المتحدة في نشاطها الخاص بالفضاء الخارجي

والاجرام السماوية - ب - الفضاء الخارجى والاجرام السماوية تحرة لارتياح واستعمال كافة الدول طبقا للقانون الدولى وليست مطلا للتملك من جانب اى منها .

٢ - تدعو لجنة الاستخدام السلمى للفضاء الخارجى الى مواصلة دراسة المشكلات القانونية التى يمكن ان يثيرها ارتياح واستخدام الفضاء الخارجى .

وقد تلى القرار المتقدم قرار آخر أصدرته الجمعية العامة فى ١٣ ديسمبر سنة ١٩٦٣ ، ويتميز هذا القرار الاخير بانه يتضمن فى مزيل من التفصيل والشمول المبادئ التى يجب ان تحكم نشاط الدول فى اكتشاف الفضاء واستخدامه . وهذه المبادئ هى :

١ - ان يكون اكتشاف الفضاء واستخدامه لصلحة ولفائدة الانسانية .

٢ - يكون اكتشاف الفضاء الخارجى والاجرام السماوية حرا لكافة الدول على اساس المساواة واحترام القانون الدولى .

٣ - لا يكون الفضاء الخارجى ولا الاجرام السماوية مطلا للتملك الوطنى على اساس السيادة المبينة على الاستعمال او وضع اليد او اى سبب آخر .

٤ - تقوم الدول بنشاطها فى الفضاء مع احترام قواعد القانون الدولى بما فيها ميثاق الأمم المتحدة ، ومع المحافظة على السلم والامن الدوليين وتيسير التعاون بين الدول .

٥ - تتحمل الدولة المسؤولية من نشاطها فى ميدان الفضاء الخارجى سواء كان القائم بالنشاط جهة حكومية او جهة غير حكومية . وتكون مسئولة تبعا لذلك عن الاضرار التى تحدثها الاجزاء التى تطلقها فى الفضاء او تسمح باطلاقها او يتم اطلاقها من اقليمها .

٦ - على الدول ان تنظر الى رواد الفضاء باعتبارهم مبعوثين للانسانية ، وعليها ان تقدم لهم كل مساعدة ممكنة فى حالة الحوادث او المخاطر او الهبوط الاضطرابى فوق اقليم دولة اجنبية او فى امالى البحار ، كما عليها اعدادهم سائلين ويسرعة الى الدولة التى اطلقت مركبتهم الفضائية .

ولا شك فى ان المبادئ المتقدمة ، بحكم انها تعبر عن رغبة جماعية للدول ، لها من الوزن ما يكفل احترامها والسير على مقتضاها من جانب كل منها ، وبالاخص بصد ان اعلنت كل من الولايات المتحدة الامريكية والاتحاد السوفيتى التزامهما واحترامهما اياها .

على انه لا كانت قرارات الجمعية العامة للامم المتحدة ليست لها صفة امرة ، وانما هى اساما توصيات للدول ، قد تأخذ بها وقد تنصرف عنها ، لما كان الامر كذلك ، كان من الصعب القول بان المبادئ التى احتوتها هذه القرارات بخصوص الفضاء الخارجى قد اصبحت بذلك فى حكم القواعد القانونية الملزمة . اذ يلزم حتى تصبح كذلك ان تستقر اولا على النحو المألوف فى المجتمع الدولى لوجود القاعدة القانونية الدولية ، لما بتواتر الدول على اتباعها فعلا فترة من الزمان مع قيام الشعور لديها بالتزامها بها ، اى عن طريق العرف ، ولما بتدوينها فى اتفاقية عامة تلزم بها التزاما صريحا ، حالا ومباشرا .

ولما كانت السرفة التى تجرى بها الامور فى مجال النشاطات الفضائية لا تحتل انتظام استقرار القواعد المنظمة لهذه النشاطات عمن طريق العرف ، فقد رأت الدول المعنية بشؤون الفضاء أن تعمد الى الطريق الآخر بإبرام اتفاقية عامة يتحدد فيها كل ما امكن الاتفاق عليه من قواعد بشأن استخدام الفضاء والكواكب .

٨ - اتفاقية ٢٧ يناير سنة ١٩٦٧ :

تم إبرام هذه الاتفاقية تحت عنوان « اتفاقية بشأن نشاط الدول فى ارتياد واستخدام الفضاء الخارجى بما فى ذلك القمر والأجرام السماوية الأخرى » بين الاتحاد السوفيتى والولايات المتحدة الأمريكية والمملكة المتحدة وعدد من الدول الأخرى ، وتم التوقيع عليها فى كل من موسكو وواشنطن ولندن فى ٢٧ يناير سنة ١٩٦٧ ، وأصبحت نافذة ابتداء من ١٠ أكتوبر سنة ١٩٦٧ بإيداع تصديقات خمس دول عليها ، من بينها الدول الثلاث الكبرى المذكورة وذلك وفقا لنص المادة ١٤ منها . وقد حررت هذه الاتفاقية بكل من اللغات الخمس للأمم المتحدة ، أى الإنجليزية والفرنسية والروسية والصينية والأسبانية .

وقد تضمنت الاتفاقية ذات المبادئ التى سبق وأقرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة ، وصيغت فى نصوص محددة كالتبع فى صيغة القواعد القانونية .

فنص فى المادة الأولى منها على أن الفضاء الخارجى بما فى ذلك القمر والأجرام السماوية الأخرى مفتوح للاستفادة منه لكل البلاد بصرف النظر عن مستواها الاقتصادى أو العلمى . وأنه كذلك حر للاستكشاف والانتفاع به لكل بنى الإنسان دون تمييز لى اعتبار ، كما هو حر لأجراء التجارب العلمية .

ونص فى المادة الثانية على أن الفضاء الخارجى بما فيه القمر والأجرام السماوية الأخرى ليس محلا لى تملك خاص أو لادعاء السيادة بواسطة الاستعمال أو وضع اليد أو أى سبب آخر .

وتقرر المادة الرابعة أن تتمتع الدول بالآ تضع فى المركبات التى تطلقها لتدور فى مدار الأرض أى أسلحة نووية أو أسلحة تدمير أخرى ، والأضع كذلك أسلحة من هذا القبيل فى أى من الأجرام السماوية أو المحطات الفضائية .

ويستخدم القمر والأجرام السماوية الأخرى فقط فى الأغراض السلمية ، ويحرم أن يقام عليها أى قواعد عسكرية أو تحصينات أو يجرى فيها أى تجارب للأسلحة أو مناورات عسكرية .

وتتناول النصوص التالية المسائل الأخرى التى تعرض لها القرار الأخير للجمعية العامة للأمم المتحدة كمسؤولية كل دولة من نتائج نشاطاتها الفضائية ، ومراعاة أحكام القانون الدولى وحقوق الدول الأخرى عند القيام بهذه النشاطات ، وواجب الدول تجاه رواد الفضاء وتجاه الأجهزة الفضائية التى تهبط فى إقليمها ، وما إلى ذلك مما سبق الإشارة إليه .

والإنفاقية مفتوحة لانضمام كافة الدول التي لم تشترك في إبرامها من البدء (١٧) .

٩ - خاتمة :

لقد كان إبرام اتفاقية ٢٧ يناير سنة ١٩٦٧ ودخولها مرحلة التنفيذ في ١٠ أكتوبر في ذات السنة من الأحداث الهامة في مجال النشاط الفضائي ، إذ أنها زودت هذا النشاط بأسس النظام القانوني الذي سوف يحكمه مستقبلا ، ووضعت حدا لكثير من التساؤلات والتكهنات التي انارها ارتياد الفضاء والوصول الى الكواكب ، وفي مقدمتها عنوان هذه الدراسة :

« من يملك الفضاء ؟ » . فالاجابة على هذا السؤال لم تعد تحتاج الى بحث او استقصاء . فالفضاء وما فيه من كواكب ، يحكم القواعد القانونية الدولية الجديدة وبحكم الواقع ذاته لا يدخل ولا يمكن أن يدخل في ملكية احد ، وهويكواكبه واجرامه السماوية المختلفة حر تماما لاي من الدول والشعوب التي ترغب وتستطيع أن تستخدمه وتنتفع به في أغراضها السلمية والعلمية ، على قدم من المساواة القانونية ، وبالتعاون مع غيرها من الدول التي تسمح لها امكانياتها بأن تكون رائدة في هذا المجال .

(١٧) راجع نصوص الاتفاقية بالتكامل في United Nations Juridical Yearbook 1966 ص ١٦٧ وما بعدها .

و.ه. ماركيا *

الفيزياء الكونية

ترجمة د. زهير محمود الكرعي

انني ادهوكم في هذا الخطاب (١) للتأمل فيما يمكن ان نسميه « الفيزياء غير الخبرية » (٢) ، أو ما يحسن ان نسميه « الفيزياء في المختبر الفلكي » (٣) . واجب ان اوضح ان ما سأتكلم عنه هو الفيزياء لا الفلك بحد ذاته .

وعلينا ان نذكر انفسنا ان هناك العديد من الظواهر ذات الاهمية الفيزيائية القصوى التي لا يمكن ان تلاحظ وتدرس الا في اطار فلكي ، ولعل ذلك راجع الى ان سلوك المادة يعتمد اعتمادا كبيرا على كبرها أو صغرها - أي كبر أو صغر كتلة المادة وحجمها وكثافتها وطول أو قصر بقاء النظام الذي تنتظمه المادة التي ندرس ونشاهد . وعند ذلك فقط نستطيع تقدير اهمية هذا الموقف تقديراً سليماً .

الإنسان وبيئته القريبة منه :

من المناسب ان نبدأ بالنظر الى انفسنا : فحتى نشأ الحياة لا بد من وجود الماء ، وحتى نستطيع

١- الاستاذ و. ه. ماركيا W. H. McCrea يعمل الجمعية الفلكية F. R. S. واستاذ بكلية العلوم الرياضية والفيزيائية بجامعة سسكس وهذه المقالة هي خطاب الرئيس أمام اللجنة - ١ - (الرياضيات والفيزياء) في اجتماع الاتحاد البريطاني الذي عقد في نوتنجهام في الثاني من ايلول (سبتمبر) سنة ١٩٦٦ .

(١) يقول المؤلف للتقدم : ان الاجتماع العام للاتحاد البريطاني يوفرنمسية لبحث علاقات العلوم ببعضها وعلاقات العلوم عامة بغيرها من نشاطات الانسانية . كما توفر اجتماعات اللجان فرصة للتأمل في بعض مجالات العلم المختصة به تكون ذات صلة شاملة عامة .

(Extra Laboratory Physics)

(٢)

(Physics in the astronomical Laboratory)

(٢)

الحياة انتاج كائن حي قادر على دراسة بيئته لإيد من وجود اليابسة . ولكن ، لتكون الحياة ممكنة على اليابسة يدر ان وجود جو أمر ضروري . وفوق ذلك ، يجب ان تسود هذه المظاهر في منطقة كبيرة الى حد كاف وضمن تقلبات حرارية شيقة المدى . كما انه يجب ان تظل هذه الظروف ثابتة مستقرة لمدة طويلة من الزمن .

ومن الواضح ان هذه الظروف تتطلب وجود جسم او جرم على هيئة كوكب . ويجب ان يكون هذا الكوكب بحجم أكبر من حجم القمر حتى يكون قادرا على الاحتفاظ حوله بجو مناسب . كما يفترض ان يكون هذا الكوكب أصغر من زحل مثلا ، اذ لو كان بحجم زحل أو أكبر لاحتوى على نسبة من العناصر الخفيفة اعلى مما يسمح بتكون « اليابسة » المطلوبة . وهذا يعني ، بالإضافة لاشياء أخرى ، ان الانسان ما كان يمكن ان يظهر الا ضمن مدى صغير من قيم الجاذبية . اذ ان المفروض - ضمن مدى قيمة معينة من الجاذبية - ان يكون للحيوان حجم امثل وكتلة مثلى . وهناك سبب قوى يحمل على الاعتقاد بان الحيوان الانساني هو الامثل (حجما وكتلة) بالنسبة للجاذبية الأرضية .

وكل ما أريد ان استنتجه هنا هو انه لم يكن من قبيل الصدفة ان يكون حجمنا وكتلتنا كما هما . واستطراداً مع هذه الافكار ، يمكننا ، ايضا ، ان نصل الى استنتاج آخر منسجم مع الأول حول العمر الذي يعيشه الانسان على الارض .

وهذا يعني اننا نشيد بنايانا وغيرها من ملحقات الحياة المادية بحيث تكون ذات حجم خاص وتعمر مدة محددة من الزمن . وبالإضافة لادوات الانسان الميكانيكية نجد اننا مضطرين ايضا لاستعمال قطع من الصخور أو الخشب ذات احجام معينة بحيث نتمكن من تداولها بانفسنا . وهكذا بدأ الانسان أولاً يتعلم خواص المادة من معرفه على قطع منها ذات احجام مناسبة . تقارب ، ايضا ، احجام الاشياء التي كان يمكنه قذف امدائه أو فريسته بها . وعندما تقدم الانسان في المدنية ، بقيت هذه الاحجام نفسها مقياساً لاجسام قطع المادة التي تداولها وفحصها في مختبراته أو شكلها في اجهزة لتساعده في درسه وبعثه .

وهكذا يمكننا ان نستنتج ما يلي :

١ - لا مفر من كوننا كائنات حية ذات حجم محدد . وابلجرد كوننا بهذا الحجم بدأ علم الفيزياء عندنا بمراسة قطع من المادة طولها قدم او حوالي ذلك وكتلتها بضعة ارطال .

٢ - ان الاسباب التي تؤدي الى كون حجمنا محدد بالشكل المعروف تكفل ان تكون قطع المادة التي يمكننا تداولها « خاملة » بالقدر الذي تكون به اية مادة خاملة . ولقد كان من المحتم ان تعالج الفيزياء الابتدائية اكثر الموضوعات اثاره للخلل . وسنرى ، فيما بعد ، ان المادة اذا اخلت بمقاييس حجمية أخرى يمكن ان تكون ممتعة ومشوقة الى حد أكبر من ذلك بكثير .

٣ - اذا ادركنا ان مقياس الحجم في الفيزياء الابتدائية قد فرض علينا بهذا الشكل ، فانه ينبغي ان تكون توافيق لمعرفة سلوك المادة مندمجا يكون حجمها بمقاييس أخرى مختلفة من هذا القياس المعتاد .

٤ - حسبما ذكر نيلز بور (٤) - كما اعتقد - لا يمكننا التهرب من الحقيقة بان افكارنا تتشكل

وقياساتنا تؤخذ باستعمال أنظمة مادية ذات حجم عاوى . وهكذا بينما تكون الفيزياء الابتدائية عملة ، فإنه لا مفر أن يكون أى نوع آخر من الفيزياء صعباً . فنحن لا نستطيع ان نفوس الفيزياء الذرية - مثلاً - مستخدمين القياس اللرى وحده (٥) اذ نصف سلوك الاشياء (الكرات) - التى لا تسلك بدون شسك سلوك كرات البلياردو - مستخدمين مفاهيم المكان والزمن والكتلة وكمية التحرك الخ . . . وهي المفاهيم التى تنتج نتيجة دراسة سلوك كرات البلياردو وما شابهها . فیر ان هذا امر لا يمكن تفادیه ، ويحدث مثله ایشاً فى اقصى الطرف الآخر من مقياس الحجم : اذ اننا ، فى الفلك ، لا نتمنى حقاً بتوقع أو فهم كيفية سلوك الاجرام السماوية الفعلی ، بل نتمنى بقرارات المؤشرات المثبتة على مقاييس أرضية عادية كالمراقب الفلكية المختلفة عندما نسلطها على هذه الاجرام السماوية .

الفيزياء والحقيقة (١) :

لن نعني هنا بالفيزياء الدرية للذات ، ولن نعني بها إلا بالقدر الذي تزود معرفتنا بها من خلال دراستنا الفيزيائية الفلكية (٧) . ولكن علينا ان نشير الى ان تغييرا بسيطا في القياس ينقلنا الى عالم فكري مختلف تماما وأعني به عالم ظواهر الكم (٨) .

ولعل تفرق المقياس عندما تنتقل من الفيزياء المخبرية غير اللرية الى الفيزياء الكونية ، ليس في الواقع تفرقاً ضخماً كما يبدو . فالسنتيمتر مقياس طول مخبري نموذجي ولو قسمناه على ٨١٠ (١٠٠.٠٠٠.٠٠٠ مليون) لحصلنا على قطر «ذرة» نموذجي . ولو اتنا ، بدلاً من ذلك ، ضربناه بالعدد ٨١٠ لحصلنا على قطر القمر . ولو ضربنا قطر القمر بنفس العدد (مائة مليون) فاننا نحصل على حوالي قطر النظام الشمسي . ومرة أخرى لو ضربنا هذا بنفس العدد نصل الى ما يقارب بعد الفيزياء الماخلاية (٩) ، وهي اقرب جار كونى لمجرتنا . كذلك يعتبر الجرام مقياس كتله نموذجياً في المخبر ، فلو قسمناه على ٢٣١٠ (اي واحد وامامه ٢٣ صفراً) فاننا نحصل على كتلة ذرية نموذجية ، ولو ، بدلاً من ذلك ، ضربناه بنفس العدد فاننا نحصل على ما يقارب كتلة اصفر قمر طبيعي في النظام الشمسي . ويمكننا ان نضرب الناتج مرة أخرى بالعدد ٢٣١٠ فنحصل على ما يقارب كتلة مجموعتنا المحلية من المجرات . وهكذا ، فاننا بانتقالنا من الفيزياء العادية الى الفيزياء الكونية نمر عبر تفرق في المقياس اكبر كثيراً جداً من التفرق الذي نمر عبره فيما لو انتقلنا في الاتجاه المضاد . اى من الفيزياء العادية الى الفيزياء اللرية . واذا اخذنا بين الاعتبار جميع المفاجآت التي نقابلها عندما تنتقل لأول مرة الى الفيزياء اللرية ، فانه يكون غريباً اذا نحن لمصادف مفاجآت جديدة اكثرت عند انتقالنا الى الفيزياء الكونية .

(٥) لنجا عند دراسة مكونات المادة وحركاتها مثلا الى تشبيهها بأجسام معروفة ذات أحجام أكبر بكثير من حجم المادة الحقيقية مثل كرات البلياردو أو كواكب المجموعة الشمسية وفي هذا خروج من القياس القوي .

Quantum Phenomena (A) Astrophysical (V) Microphysics (V)

Magellanic clouds — (4)

الفيزياء والفلك :

ان تطبيقات الميكانيكا الكلاسيكية والرياضيات التطبيقية التي نصادفها في المختبر والصناعة (التكنولوجية) امور جد هامة ، ولكنها من وجهة نظر علمية تبدو محدودة بعض الشيء وغير مثيرة . ولعلنا لا نعدو الحقيقة ان نحن قلنا ان معظم التطورات العامة المثيرة للاهتمام التي حدثت في هذين الموضوعين قد نشأت استجابة لمتطلبات علم الفلك . وما ينطبق على علم الميكانيكا في هذا المجال ينطبق ايضا على جزء كبير من علم البصريات ودرجة أكبر على التحليل الطيفي .

لقد قلت ان الفيزياء الابتدائية محلة ، غير ان تطبيقات الفيزياء الحديثة كما نصادفها في المختبر او الصناعة ، على العكس من ذلك مثيرة . واني ازمع ان الدور الذي لعبه علم الفلك والميكانيكا الفلكية لقرون عديدة في الميكانيكا والرياضيات التطبيقية قد حل محله الدور الذي يلعبه علم الفيزياء الفلكية وعلم الكسوف (١٠) في الفيزياء الحديثة . وهذا ما سأحاول شرحه وابيضاحه .

(وهنسا لا بد لي من ان اذكر ، في جملة اعتراضية ، ملاحظة من الميكانيكا الكلاسيكية التي اشير اليها ، فقد كانت هناك حركة ، منذ سنوات قليلة ، تطالب بالفهم لتدريس معظم الميكانيكا الكلاسيكية . الا انه في نفس الوقت تقريبا ، اخذت عملية ملاحمة مركبات الفضاء وعملية انزالها تتطلب فهما أوسع وأعمق للميكانيكا الكلاسيكية كما جرت به العادة) .

وحتى اتم موضوع بحثي علي* ان اتناول بالبحث كتل المواد الضخمة من مختلف الأنواع . ومن اللازم ان نفكر أولا بالحالات التي يمكن ان توجد عليها المادة ثم تنتقل الى تركيب الأنظمة التي تتشكل بها مادة ما وتطورها واصلاها . وبعد ذلك يمكن ان نفكر في مشكلة المكان - الزمن . وأخيرا نلقى نظرة مابرة على التطورات التي تحدث حاليا في هذا الميدان كله . ولكنني أود ان اكرر القول بأننا نعمل كل هذا وانتباهنا مركز على الناحية الفيزيائية في هذه الاتجاهات دون ان نعتني ، في هذا البحث بالذات ، بالاستنتاجات الفلكية .

حالات المادة :

باستثناء دراسة الخواص البسيطة للغازات والبلورات البسيطة فان معظم الدراسة الفيزيائية للمادة الحقيقية قد تمت خلال العشرين عاما الأخيرة .

الغازات :

لقد تطور بسرعة في السنوات القليلة الماضية موضوع كبير هو الفيزياء البلازمية (١١) ، ويُعنى بدراسة سلوك الغازات شديدة التأين (١٢) . وقد وجد ان هذا الموضوع هام في عدد من التطبيقات وبخاصة بالنسبة لتجارب الاندماج النووي (١٣) . ومن الجدير بالذكر ان الفيزيائيين الفلكيين هم أول من طور هذا الموضوع ليتمكنوا من دراسة بعض الظواهر الفيزيائية الفلكية . والحقيقة ان كل المضائل المتعلقة بأي نوع من أنواع الحركة تغير المنتظمة في داخل النجوم ، والغالبية العظمى

من المضغلات الشبيهة بذلك التي تتعلق بجوانب النجوم ، ومعضلة وجود جو نجمي خارجي مثل الطبقة اللونية والناح (أو الاكليل) في الشمس (١٩)، ومعضلة انسياب المادة من النجوم الى الفضاء وبخاصة ما يسمى بالرياح الشمسي ، انما هي معضلات في الفيزياء البلازمية . وبالمثل نجد ان كثيراً من معضلات المادة الموجودة في فضاء الكون متناثرة بين النجوم لا تعدو كونها معضلات بلازمية شيرة للاهتمام وبخاصة عند سطح التقاء غازتاين (أو مشحون) مع غاز عادي (أو متعادل) :

ويحتاج هذا الموضوع الاخير الى ايضاح اكثر : اننا نعلم ان (المادة الكونية الموجودة في الفضاء بين النجوم (١٥) تتكون في غالبيتها من غاز الهيدروجين ، ومعظم هذا الغاز موجود في مناطق بعيدة عن النجوم - أو ما يعرف بمنطقة هـ ١ (١٦) - حيث يكون هيدروجينا عاديا (متعادلا غير متاين) وتكون درجة حرارته الحركية (١٧) حوالي ١٠٠ درجة مطلقة (كلفن) (١٨) . ولكن عندما يكون غاز الهيدروجين في جوار نجم حار درجة حرارته سطحه تقارب ٥٠٠٠ درجة مطلقة ، فان الهيدروجين يتاين بفعل الفوتونات التي تكون نشطة الحركة الى درجة تستطيع معها ازالة الكيثرين من ذرة الهيدروجين .

وقبل ثلاثين عاما استطاع سترومجرن (١٩) ان يحسب مدى انتشار الفوتونات خلال غاز الهيدروجين وان يدلل على ان هذا الانتشار يجعل الغاز كله متاينا الى مسافة معينة من النجم ، وانه بعد هذا الحد لا يكون الغاز متاينا على الاطلاق . كما ثبت ان الانتقال من حالة التاين الكامل الى حالة عدم التاين يكون فجائيا - وهذا ما يدعى للعجب - . وقد سميت المنطقة التي يكون فيها غاز الهيدروجين متاينا كله بمنطقة هـ ٢ أو منطقة سترومجرن (٢٠) . وهي في مجموعها مكونة من بلازما مثالية وتكون فيها درجة الحرارة الحركية حوالي ١٠٠٠٠ درجة مطلقة . ونعلم ، زيادة على ذلك ، ان النجم المركزي الحار التسبب في تاين هذه المنطقة ذو عمر قصير (بالمقياس الكوني) ، اذ يتراوح عمره بين عشرة ملايين ومائة مليون سنة . كما نعلم انه يقتضي النجم جزء كبير من عمره هذا حتى يتم تاين منطقة سترومجرن (هـ ٢) بكاملها . ونتيجة لذلك لا بد لنا من الاستنتاج بانه حيثما نرى منطقة متاينة (سترومجرن) يكون هناك احتمال كبير في ان هذه المنطقة لا تزال في طور النمو ، اى انها لم تكتمل بعد . ولذا يوفر لنا حد المنطقة نموذجا جميلا لما يعرف ببجبهة التاين (٢١) . وفوق ذلك - كما اشار اورت وليمان سبتر (٢٢) - فان بعضاً من المادة الباردة في جبهة الالتقاء تسخن ولذا تتبخر بعض الدقائق باستمرار من المادة الباردة الى المادة الحارة . اى انه يتولد هناك دفع ثقافت للمادة الباردة بعيداً من النجم . وهكذا تميل هذه المادة (الباردة) لتكوين غلاف يمتد مبتعداً من النجم . غير ان طريقة تكوين هذا الغلاف وحركته تولدان له ضغوطا تسبب عدم استقرار (٢٣) ، وهذا يؤدي الى تجزؤ الغلاف

| | | | |
|------------------------------|------|-------------------------|----------------|
| B. Strömgren | (١٩) | Chromosphere and Corona | (١٤) |
| HII or Strömgren sphere | (٢٠) | interstellar matter | (١٥) |
| Ionization Front | (٢١) | HI region | (١٦) |
| J. H. Oort and Lyman Spitzer | (٢٢) | Kinetic temperature | (١٧) |
| (Taylor instability) | (٢٣) | Kelvin | (١٨) حسب مقياس |

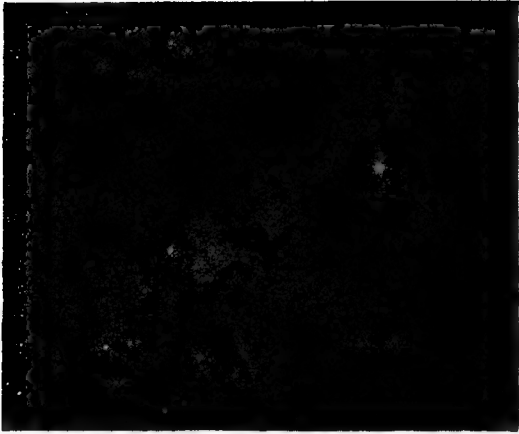
الى قطع . وتكون هذه القطع السحب العادية المحتوية على المادة الكونية الباردة فيما بين النجوم . ويبدو هذا التفسير منطقيا اذا قبلنا تفسير اورت وسبترز واعتبرنا ان العملية كلها عبارة عن اعادة توليد اشكال هذه السحب وسرعاتها باستمرار .



شكل ١ : السديم العظيم في اوريون الصياد (الجبار) وهو مثال للفلاشات في حالة الحركة السريعة جدا ، وكذلك نونان بان أي جزء من الفلاش هنا في حالة اضطراب تلوين سرعته سرعة الصوت .

ويعنى هذه العملية أن كلا من هذه السحب كان في البدء محاطا بمادة متאיينة . ويمتقد أن السحابة تكون في هذا الطور أجساما تعرف باسم « خراطيم الفيل » (٢٤) (انظر شكل ٢) . وإذا كان الامر كذلك ، فإنه ، فوق كونه دليلا على صحة هذه النظرية - حتى هذا الطور - يؤدي الى احتمالات هامة أخرى : ذلك أنه اذا احيط جسم من غاز بارد احاطة تامة بغاز ساخن ، فإن الغاز البارد يمكن أن ينضغط حتى يصل الى طور الانهيار الجذبي (٢٥) . وقد ألمح إيبيرت (٢٦) الى هذا الاحتمال قبل أكثر من عشر سنوات . واستنادا الى ذلك ، وباستخدام أدق المقاييس لمعرفة قيم العوامل الفعالة في هذه الحالة ، نحصل على دليل قوى بان هذه هي الطريقة التي بدأ بها تكوين التكتلات النجمية او العناقيد (٢٧) في المجرات . ويعنى آخر أنها العملية الطبيعية التي تتكون بها نجوم جديدة في مجرة قديمة .

| | | | |
|----------------------------|--------|---------------------------------|--------|
| R. Ebert | (٢٦) | Elephant trunks | (٢٤) |
| Galactic clusters of stars | (٢٧) | stage of gravitational Collapse | (٢٥) |



شكل ٢ : - مدمج (١٦ في كتالوج مسييه) ظهر فيه جبهات الالتقاء بين مختلف اجزاء المادة الكونية فيما بين النجوم .
لاحظ ان بعض اجزاء المادة الممتدة طويلة توضح ظاهرة تحطيم الغيل .

ان ما تطرقنا اليه لا يعدو كونه مجرد لمحة عابرة من الاحتمالات المثيرة للمعليات الفيزيائية التي تحدث في المادة الحقيقية في أبسط حالاتها الممكنة . والان تنتقل خطوة أخرى ، فإذا اخضعنا الوضع الذي تكلمنا عنه الى مجال مغناطيسي - أو بالاحرى ، اذا عرفنا انه - في حالات عديدة - يخضع هذا الوضع لمجال مغناطيسي ، فأتنا تكون قد دخلنا عالم الهيدروديناميكا المغناطيسية (٢٨) ، وهو فرع كبير آخر من فروع الفيزياء بدأ بالتطور منذ الحرب العالمية الثانية ، وكان قد نشأ من دراسة معضلات فلكية - وبشكل خاص معضلة الفوين (٢٩) ، (انظر شكل ٣) .

وإذا لاحظنا بعد ذلك ان سرعة الصوت في منطقة غاز الهيدروجين البارد (ه ١) هي حوالي

كيلو متر في الثانية ، بينما مرعة سحب الغاز النسبية تبلغ عدة كيلو مترات في الثانية ، فانه لا بد - عند اصطدام هذه السحب ببعضها من تكون موجات ضغط ، وهذه بدورها تولد الاضطراب فوق الصوتي (٣٠) . واذا عدنا الى موضوع النجوم، فاننا نقابل موضوع الحمل (٣١) . وهكذا لا بد لنا بشكل او بآخر ، من ان نتعرف على عالم ديناميكا الغازات العالي . (راجع شكل ١) .

وفي السنوات القليلة الماضية ، عقدت بالفعل سلسلة من الطقات الدراسية الدولية شارك فيها فيزياليون فلكيون وعلماء في ديناميكا الهواء (٣٢) ، وكان موضوع البحث هذه المعضلات بالتحديد . ولقد كانت هذه الاجتماعات ذات أهمية كبرى من وجهة نظر موضوع خطابي هذا . غير ان هذه الاجتماعات اظهرت بوضوح مبلغ الصعوبة التي يواجهها العلماء في مجال معين (من مثلا) الذين يصادفون معضلات في ميدان آخر (ص مثلا) عندما يحاولون تفسير هذه المسائل لعلماء من ميدان (ص) . وايضا عندما يجيب علماء ميدان (ص) على علماء ميدان (س) فان الآخرين لا يجدون صعوبة في فهم الجواب فحسب ، بل ايضا في تقرير ما اذا كان الجواب ذا أهمية للموضوع . وما زالت نتيجة ذلك حتى الآن ، كما يبدو لي ، ان يتهم علماء ديناميكا الهواء زملائهم الفيزيائيين الفلكيين بأن اساليبهم في معالجة المشكلة مشكوك في صحتها ثم يعترفون بأنه لا تتوفر اساليب أفضل في الوقت الحاضر . وكمثال على ذلك ، يبدو أن هذا ما حدث بالفعل في الموضوع الهام - نقل الطاقة بالحمل .

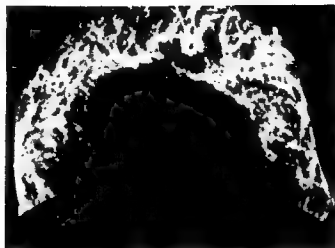


شكل ١ : جو الشمس الخارجى كمثل على الهيدرو ديناميكا الغلافيسية .

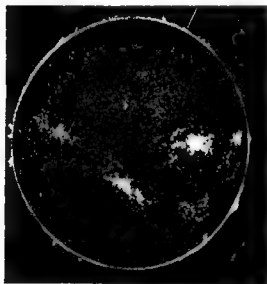
Shock waves and supersonic turbulence (٣٠)

Convection (٣١)

Aerodynamicists (٣٢)



شكل ٣ ب : لسان شمسي انفجاري مثال أوضح على الهيدروجين ألفا كالا انطاسية .



شكل ٤ : الشمس كنقطة خالية منفصلة .

أخلت هذه الصورة بغسوة الكالسيوم الثاني وهي تظهر ككثرة على أن جسمها كلها يمكن أن يكون نشطاً جداً .

السوائل :

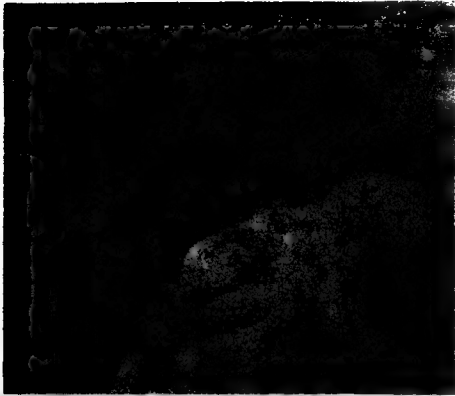
عندما أراد البروفسور فرد هويل (٢٢) لأغراض محض خيالية - إيجاد تجسيد لنوع من «الدكاء» الفلكي لم يجد غير ما أسماه «السحابة السوداء». أن أجسامنا تتكون في معظمها من السوائل ، ولكن لا يمكن أن يتقبل أحد - حتى في القصص الخيالية - فكرة وجود جرم ذي حجم فلكي مكون في معظمه من السوائل . وحالة السيولة أندر حالات المادتي الكون ، والعلماء يفهمونها من وجهة فيزيائية - بدرجة أقل من بقية حالات المادة . ومع ذلك فالحياة كما نعرفها لا تستغني عن حالة السيولة بدرجة أكبر من غيرها من حالات المادة . فمن وجهة نظر فيزيائية بحثة - منفصلة عن وجهة النظر الحيوية - تدلنا المعلومات المتوفرة لدينا على أن أهمية حالة السيولة للفيزياء الكونية تكمن فقط في وجودها في قلب أو مركز بعض الأجسام ذات الأحجام الكوكبية (كالكواكب والأقمار الخ . .) .



شكل ٥ : مطابق للآثار على امتداد حافة الرف القاري ، فلذا كانت الآثارات قد تجمعت وابتعدت عن بعضها من وضع أصلي كهذا فإن ذلك يكون إيضاحاً ممتازاً لخاصية اللدونة خلال الكرة الأرضية الصلبة .



شكل ١٦ : إلى المركبة الفضائية سيرفيور الأولى على سطح القمر . وتظهر في هذه الصورة للأخولة من زاوية حادة نموعة نسج لربة القمر والأثر الواضح الذي تركته إحدى قوائم المركبة الفضائية في تلك التربة .



شكل ٦ ب : صخرة يبلغ طولها حوالي ٤٥ سنتيمترا على سطح القمر .



شكل ٦ ج : فوهة العميقة تعكس بها الصخور . ويبلغ قطر الفوهة عدة مئات من الأمتار ويمثل خط الصخور المستديرة الكبيرة حافة الفوهة القريبة ، أما الحالة البعيدة فتبدو على الأفق في مؤخرة الصورة .

الاجسام الصلبة :

لقد كانت فيزياء حالة الصلابة (٢٤) إحدى التطورات الكبيرة في مجال العلم في ربيع القرن الماضي . وهي - في الحقيقة - فرع من الفيزياء لم يعتمد في اصوله ونشأته على دراسة معضلات فلكية . ولكننا بالرغم من ذلك نجد أن لهذا الفرع من الفيزياء عدداً من التطبيقات في الفيزياء الكونية . وليس غريباً أن ينصب اهتمامنا على دراسة الجزء الصلب من الأرض التي نعيش عليها (فيزيائياً وغير ذلك) . وقد اقترح بعض العلماء حديثاً بأن هناك احتمالاً فعلياً لوجود تيارات حمل في المادة التي تبدو لنا صلبة ، وأن حدوث هذه التيارات مرجعه خاصيتها اللدونة والزحف (٢٥) . ويتصل بهذا - نوعاً ما - الموضوع الكثير : ترحوح القارات أو الانزلاق القاري (٢٦) . وهناك أيضاً معضلات في هذا الميدان تتعلق بجسم القمر بشكل عام ، مع أن بعض الناس في هذه الأيام ، ينصرف

| | |
|----------------------|------|
| Solid-State physics | (٢٤) |
| Plasticity and creep | (٢٥) |
| Continental drift | (٢٦) |

اهتمامهم لمعرفة طبيعة حالة الصلبة على مسطح القمر . وقد أصبحت دراسة سطح القمر هذه ميداناً جديداً لتطبيق معظم البحث العلمي الحديث النظري والتجريبي - في فيزياء الحالة الصلبة ، بالإضافة الى ان هذه الدراسة توفر مجالاً كبيراً للملاحظة المباشرة . وكذلك ازدياد التعقيد في درس مستويات الطاقة في الجسم الصلب يهدف الوصول الى تفسير سمحتم من وجهة نظر فيزيائية يحتق للتغيرات الموسعة في اللون التي تبدو على سطح كوكب المريخ . والجدير بالذكر ان الغاية الرئيسية من دراسة اجرام النظام الشمسي كانت فيعامضي تطبيق الميكانيكا الفلكية ، بينما أصبحت الغاية الآن تطبيق فيزياء حالة الصلبة الفلكية . (راجع الشكلين ٥ و ٦) .

واعتقد ان هذا هو الموضوع المناسب للإشارة الى اصغر الاجسام الصلبة في الكون ونعني بها حبيبات التبار الكوني (٢٧) فيما بين النجوم ، والتي يبلغ قطر الواحدة منها 10^{-10} او 10^{-11} م السنتيمتر . ويقدر العلماء ان هذه الحبيبات تشكل حوالي ١٪ من كتلة جميع المواد الموجودة بين نجوم مجرتنا او اية مجرة أخرى شبيهة بها . (راجع الشكلين ٧ و ٨) . وحسب الأفكار السائدة حالياً تلعب هذه الحبيبات أكثر من دور هام في اقتصاد الكون . فهي ، - اما بفعلها نفسها او بفعل جزيئات يعتقد بانها تتكون على سطحها - تعتبر الواسطة التي تبقى المادة الكونية فيما بين النجوم باردة عند انضغاطها ، مما يعهد السبيل في النهاية لتكوين نجوم جديدة . وبجانب ذلك ، فقد سبق ان نوهت - في بحثي الذي أجرته بالاشتراك مع وليامز (٢٨) - بان تجمع الحبيبات مع بعضها هو ، على ما يبدو ، الطريقة الوحيدة التي يمكن أن تؤدي الى انفصال بعض العناصر الكيميائية على نطاق واسع في المادة الكونية . ومن الواضح ان هذا الانفصال لازم لتكوين جسم كالارض . وهكذا نرى ان أكبر الاجسام الصلبة في الكون بمثابة ذلك النجوم نفسها تعتمد في وجودها على وجود اصغر وادق الجسيمات الصلبة .

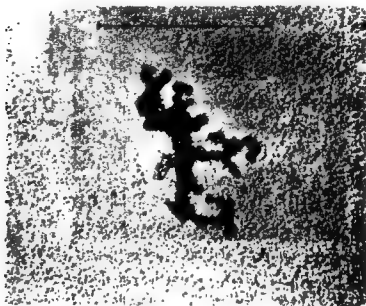
ورداً على هذه الجسيمات توفر توضيحاً مدهشاً لموضوع بحثي هذا . ففي عام ١٩٠٨ نشر الفيزيائي مي (٢٩) بحثاً عن حيود الضوء بتأثير جسم كروي مهما كان حجمه وسواء اكان مكوناً من مادة عازلة ام موصلة . وهذه معضلة رياضية صعبة في النظرية الكهرمغناطيسية . وقد بدأ - في ذلك الوقت - ان توصل (مي) الى حل دقيق لها لا يمدو كونه امراً ذا أهمية أكاديمية بعض الشيء . ولكن الحقيقة هي ان كل ما نعرفه الآن من الحبيبات الكونية فيما بين النجوم يستند الى بحث (مي) ، كما ان لهذا البحث استعمالات أخرى . غير ان تطبيقه على مكونات الكون الرئيسية هو بالتأكيد اعظم اثبات لأهمية هذا البحث .

ويجدر بنا ان نذكر ان احداً لا يعلم بشكل مؤكد متى تكون هذه الحبيبات ولا كيف تكونت . وآخر اقتراح بهذا الصدد جاء من هويل و ويكراماسينغ (٤٠) ، حيث يقولان بان هذه الحبيبات مكونة من الجرافيت ويحتمل ان تكون مغلفة بالجليد ، كما يقولان بأنه يحتمل ان يكون منشؤها فيما يسمى « النجوم الكربونية » (٤١) . ويكاد يكون من المؤكد ان هذه الجبيبات ليست

| | | | |
|-----------------------------------|------|--------------------------|------|
| F. Hoyle and N. C. Wickramasinghe | (٤٠) | Interstellar dust-grains | (٢٧) |
| Carbon stars | (٤١) | I. P. Williams | (٢٨) |
| | | G. Mie | (٢٩) |

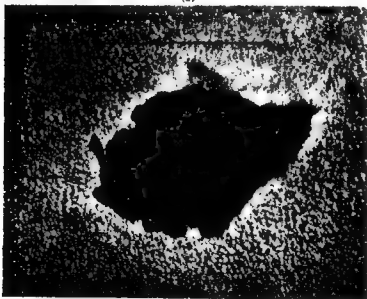
كروية الشكل وهناك أدلة على أن وجهة حركته في الفضاء تتأثر بالجالات المغناطيسية الفعالة فيما بين النجوم .

ولقد ذكرت ، قبل قليل ، كلمة (جزيئات) — وهي من الكيمياء — غير أن علينا أن لا ننسى أن ان الفيزياء الكونية اليوم تشمل كمية كبيرة من الكيمياء . ولكني لن ادخل في تفاصيل هذا الموضوع نظرا لضيق المجال .



شكل ١٧ :
ليزوسيت رافيق
الاقوام كالمرب

(d)



شكل ١٨ : نيزك كليف ، والنيزك « حبيبات » موجودة بين الكواكب بخلاف حبيبات الفيزياء الكونية الموجودة بين النجوم .



شكل ٨ : في هذه المجرة الحلزونية - والصورة هنا مأخوذة من حقلها - يشكل الحزام الممتد المادة المنتشرة بين النجوم بما في ذلك جيبيات الغبار الكوني فيما بين النجوم . ولو أننا أخذنا صورة لمجرة - طريق التبان - من المنطقة لكنا لت الصورة شبيهة بهذه .

اجسام من المادة :

انما يميز الجرم الفلكي المستقل عن الاجسام المادية التي يمكن دراستها في المختبر المادى هو ان الجسم الفلكي متماسك مع بعضه بفعل جاذبيته الخاصة . على انه يجب ان ننتبه الى اننا - مؤقتاً - انما تأخذ بعين الاعتبار الاجسام التي تكون في حالات ثابتة او مستقرة بشكل فعال . ولذا فان قوة الجاذبية يجب ان يوازنها الاجهاد . ولعل الحاجة الى توليد هذا الاجهاد هو الذى يقرر حالة المادة . على ان لدينا - في حالات معينة ان ندخل في اعتبارنا عوامل اخرى مثل تأثير الدوران والمغناطيسية او الاشعاع .

الاقمار :

يمكننا ان نبدأ بالسؤال من اكبر قطعة من الصخر يمكن ان توجد .

والجواب هو صخرة تقارب حجم القمر . فالقمر هو اكبر جسم خامل (في معظمه) يمكن ان يوجد . والقمر ليس مثراً جداً في حد ذاته ، ولكن اهميته في السبل التي يساعدنا بها على دراسة الاجرام الفلكية الاخرى وفي القيام بعمليات نشأة الكون (شكل ٩) .

الكواكب :

ان ما يحدث عندما تتجمع مادة كميته اكبر من القمر ولكنها شبيهة بمادته يعتمد الى حد ما على حالة هذه المادة الاصلية وعلى تركيبها الكيماوى الخاص . على اننا نعلم فعلاً ما حدث في حالة واحدة على الاقل - فنتجت الارض .



شكل ٩ : يمثل القمر أكبر جسم مستقل من المادة الوجودية كلها فعلياً في حالة الصلابة .

وإذا ما حصلنا على جرم (أو جسم) بهذا الحجم (أي حجم الأرض) فإن الأشياء عديدة مثيرة يمكن أن تحدث : فهناك قلب مركزي سائل — كما يعتقد الآن غالبية العلماء — ، ونتيجة لفعل شبيه بفعل المولد الكهربائي ناتج من حركات في هذا القلب السائل ، يتولد مجال مغناطيسي . على أن هناك معضلات لم تحل بعد حول تركيب غلالة الأرض وحالتها . ومثل هذا الجسم أو الجرم قادر على أن تتكون عليه المحيطات . ويتكون حوله جو هوائي ومجال مغناطيسي ، وبالإضافة لذلك يحتفظ بها جميعاً . كل هذا يوضح النقطة التي أقولها وهي أن السلوك الفيزيائي يمكن أن يعتمد على مجرد كمية المادة . أننا نقدر اهتمام سكان الأرض بالنزول على سطح القمر ، ولكن هذا — من وجهة علمية — لا يعد شيئاً بالمقارنة باهتمام « ساكن القمر » — لو كان بالقمر سكان — بالوصول إلى الأرض . ذلك أن الأرض هي المكان الأكثر إثارة بدرجة لا مجال معها للمقارنة . والسبب في ذلك يكمن فقط في أنها المكان الأكبر حجماً . وربما كان هذا حالة تنفق عندها على ميزات « الشمول » .

ونحب أن نقول بهذه المناسبة أن أقوى حجة ضد الاكثار من الرحلات الفضائية هي أنه إذا عاش الإنسان في بيئة أمكنه فيها أن يتطور إلى حد أن أصبح قادراً على الانطلاق ورحلات فضائية ، فإن أي مكان في الفضاء يستطيع الوصول إليه سيكون في الغالب أسوأ من بيئته الأرضية .

غير أنه من السهل ان يبالغ المرء في مسألة الحجم واهميتها بالنسبة لخواص الاجسام . فكتلتنا زحل والمشتري مثلا تبلغان مائة ضعف كتلة الأرض ، ولكن معظم الزيادة في الكتلة يتكون من عناصر خفيفة . ولا شك ان زحل والمشتري جرمان او جسمان مثيران للاهتمام ، فهناك مثلاً الدليل الذي اكتشف حديثاً في ان للمشتري مجالاً مغناطيسياً ، وان شيئاً غريباً يحدث في جوه . ولكن هذين الجرمين بالتأكيد أقل الأثرة للاهتمام من الأرض .

النجوم :

عندما تصبح كتلة الجرم الفلكي اكثر من بضعة أجزاء في المائة من كتلة الشمس ، لا يعود بإمكان هذا الجسم ان يكون كوكباً . ذلك انه حتى تكون مادة بهذا المقدار في حالة كثيفة ثابتة ، لابد ان تكون جميعها في حالة غازية . ولا يتمكن جسم غازي من الاستمرار في توليد ضغط مركزي كبير الا اذا كان حاراً جداً في منطقة المركز . واذا كان المركز حاراً جداً فان الطاقة يجب ان تتسرب الى خارجه . ولذا يكون الجسم مضيقاً وتكون النتيجة نجماً . وهكذا - مرة أخرى - نلاحظ ان مجرد الزيادة في كمية مادة الجسم تؤدي الى تغيير تام في سلوكها . (راجع الشكل ٤)

واحب ان اصرح هنا على نقطة هامة تتعلق بالطاقة النووية . فلو اطفئت في هذه اللحظة جميع مصادر الطاقة النووية في شمسنا ، فاننا لانتلاحظ فرقاً كبيراً في الطاقة في تلك اللحظة - بل قد لا نلاحظ الفرق الا بعد بضعة ملايين من السنين . ومن الحقائق التي عرفنا ان السبب في اضاءة اى جرم (كما يضيء النجم) هو مجرد انه مكون من كتلة وحجم معينين . وهذا يفسر لنا لماذا لم يكتشف احد شيئاً ذا بال عندما كزن العلماء يتساءلون : ما الذى يجعل النجم مضيقاً ؟ . بينما اكتشف شيء مفيد بمجرد ان تعلم الفلكيون التساؤل الصحيح : ما الذى يجعل نجماً عادياً يضيء لآكثر من الف مليون سنة ؟ والحقيقة ان الشيء الذى اكتشف وقتئذ كان الاندماج النووي او توليد الطاقة الحرارية النووية (٤٢) .

لقد عرف اينشتين وذر فورود (٤٣) وآخرون منذ زمن ان كميات كبيرة من الطاقة يمكن ان تطلق من مقالها لو أمكن للتفاعلات النووية ان تستمر متسلسلة على نطاق واسع . غير انهم ، لأسباب مختلفة ، لم يبحثوا في تطبيق هذه المعرفة عملياً . وكان اول من فكر في هذه الامكانية بشكل واقعي هم علماء الفيزياء الفلكية . ومنذ ذلك الوقت وحتى عام ١٩٣٩ كان الفيزيائيون ائكتسون وفون وايزكر وبته (٤٤) يبحثون منفردين وعلى التوالي هذه المضلة الفيزيائية الفلكية بينها ، فاكشفوا العمليات النووية الحرارية التي كانت حل مضلة ضوء النجوم . ولا أجد ضرورة لسرد قصة هذا الاكتشاف لانني واقف من انكم جميعاً تعرفونها . على ان هذه القصة بعد ذاتها ايضاح فعال لما أحاول قوله .

وكان أمراً طبعياً ان يتسبب الاكتشاف بأن مصدر الطاقة في نجوم الكون هو نواة الذرة ، في ان يبحث الفيزيائيون في امكانية توليد الطاقة النووية على الأرض . ونجحوا أولاً في اطلاق الطاقة

(٤٢) Thermonuclear energy-generation

(٤٣) Einstein, Rutherford

(٤٤) Atkinson, Von Weizsäcker and Bethe

النوية نتيجة انشطار النواة لا اندماجها (٤٥) . ولكن القنبلة الهيدروجينية اقرب الى طريقة توليد الطاقة في النجوم من القنبلة الذرية . ولعل غاية العلماء كانت لسنوات عدة انتاج الطاقة على الارض بفعل اندماج الهيدروجين نووياً حرارياً بشكل لا يختلف في اساسه عما يجري في مركز الشمس .

واذا رجعنا الى الفيزياء الذرية - لا النووية - فاننا نذكر اننا ادركنا لأول مرة ان بإمكاننا تفسير سلوك المادة ككل عن طريق الميكانيكا الكمية (٤٦) . وكان ذلك نتيجة تفسير فاوور (٤٧) سنة ١٩٢٦ لطبيعة النجوم البيضاء القزمة . فقد اثبت ان في المادة ذات الكثافة الهائلة - كما هي الحال في هذه الاجرام - يجب ان تكون الاليكترونات في حالة انحلال بمفهوم نظرية الكم (٤٨) . وبعد ذلك بقليل اثبت شاندراسيخار (٤٩) انه في الحالات القصوى تحدث حالات انحلال بمفهوم النظرية النسبية . وزيادة على ذلك اوضح ان هناك حداً اعلى لكثافة النجم التي تكون في وضع اتزان ميكانيكي في مثل تلك الحالات . وقد دلت المشاهدات والملاحظات على صحة التنبؤات المستنتجة نظرياً في ضوء تفسير فاوور . وهكذا كانت النجوم القزمة السبيل لاعطاء أبسط وأوضح تطبيق مشترك للملامح الاساسية المميزة لميكانيكا الكم وميكانيكا النظرية النسبية .

وكنا قد بدأنا هذا الجزء من خطابنا بالتساؤل عن أكبر قطعة من الصخر يمكن ان نحصل عليها ، ونختتمه بالتساؤل عن أكبر قطعة منفصلة من اي نوع من المادة يمكن ان نحصل عليها ، وقد ذكرت للتو « حد شاندراسيخار » بالنسبة للنجم المنحل (وتتراوح بين كتلة وكتلتين شمسيتين) . ونسأل الآن عما اذا كان هناك حد لكتلة اي نجم . ويبدو - لأسباب عديدة - انه لا يمكن ان يوجد اي شيء يشبه بالنجم المادي وله كتلة تزيد من حوالي ١٠ ضعف كتلة الشمس . وهكذا نصل الى نهاية طبيعية في دراستنا للاجسام المادية المنفصلة التي تكون في حالة اتزان تقريبي .

انظمة مادية أخرى :

كما رأينا ، كيف تعتمد خواص الاجسام موضوع بحثنا في النهاية على جذبها الذاتي . . . ويوسعنا ان نتأمل في توزيع المادة التي لا يكون جذبها الذاتي ذا أثر فعال اما بسبب وجود هذه المادة متفرقة بشكل واسع او بسبب انها تكون تحت تأثير جاذبية مادة أخرى لها .

والجو الشمسي يعطي مثالاً جميلاً لما اقصد قوله . ذلك ان السبب في لون الشمس الخاص الذي نشاهده هو في علم شغافية جو الشمس . وهذا ناتج بشكل رئيسي عن ايون الهيدروجين السالب اي ذرة الهيدروجين المتعادلة متصل بها بشكل غير مقيد اليكترون اضافي . وهذا امر تسمح به ميكانيكا الكم . وقد اثبت فيلدت (٥٠) اهمية هذه الظاهرة من وجهة نظر فيزيائية فلكية قبل سنوات من تمكن العلماء التحقق من مجرد وجودها في المختبر .

كما قدم جو الارض ، مؤخراً ، ابضاحاً ممتازاً للظاهرة في الفيزياء الحديثة ، واعنى بها ظاهرة

(٥) : الانشطار النووي انتج القنبلة الذرية اما الاندماج النووي فانتج القنبلة الهيدروجينية .

| | | | |
|------------------|------|-------------------|------|
| R. H. Fowler | (٤٧) | Quantum mechanics | (٤٦) |
| S. Chandrasekhar | (٤٩) | quantum theory | (٤٨) |
| R. Wildt | | | (٥٠) |

اشعاع شرنكوف (٥١) المصحوبة بإوبل من الإشعاع الكونية. وقد انتبه العلماء الى احتمالات استخدام ذلك كوسيلة لمينة لتقدير طاقة وإبل الإشعاع الكونية .

وهناك ظواهر لاصحي تتعلق بالمادة الكونية فيما بين النجوم . فمثلا ، دلت دراسة امواج الراديو الصادرة عن هذه المادة على ترتيب وضع الأذرع اللولبية في مجرتنا ، ذلك ان معرفة وضع الأذرع تعتمد على خط (٢١ سنتيمتر) الهيدروجيني . ويشأ هذا الخط نتيجة الانتقال بين مستويين دقيقين من مستويات طاقة الحالة المستقرة الدنيا للذرة المتعادلة . ولما كان العمر الطبيعي لمستوى الطاقة الأعلى حوالي ٧١٠ سنة (عشرة ملايين)، فإننا نجد هنا ، مرة أخرى ، عملية بسيطة جداً من عمليات الذرية الكمية التي لا يمكن ملاحظتها في الظروف المخبرية . وحتى وقت قريب كان هذا هو « الخط » الوحيد المعروف في الفلك الراديوى (٥٢) . غير ان بعض العلماء تمكنوا من مشاهدة بعض « الخطوط » في الطيف الدوراني للمجموعة الهيدروكسيلية (٥٣) . ومن المحتمل ان يؤدى ذلك الى نتائج عديدة هامة .

والكلام من المشاهدات التي لا يمكن تحقيقها في المختبر يجرنا الى التفكير في نوع آخر من أنواع المادة الكونية فيما بين النجوم ، وأعنى بها الإشعاع الكونية (٥٤) . فقد كانت الإشعاع الكونية — الى ان توفرت المسارعات او المحجلات الذرية — المصدر الوحيد للجسيمات ذات الطاقة العالية . وقد نجم عن دراستها جزء كبير من معلوماتنا عن الفيزياء النووية وفيزياء الجسيمات الابتدائية . ومع ان اقوى مسارع ذرى على الأرض ينتج جسيمات طاقتها حوالي ١٠١٠ (عشرة آلاف مليون) اليكترون فولت ، فان هذا يظل ضئيلا اذا ما قورن بطاقة جسيمات الإشعاع الكونية الأولية والتي تبلغ في حالة الجسيمات الأكثر نشاطا — ٢٠١٠ اليكترون فولت (واحد وامامه ٢٠ صفرا) . ولعل عظم فائدة الإشعاع الكونية في مساعدة العلماء على فهم مسائل فيزيائية بحثة ، قد صرفهم عن الاهتمام بالعضلة الفيزيائية الفلكية المتعلقة بمصدر الإشعاع الكونية نفسها . ولذا فان هذه العضلة مازالت بدون حل .



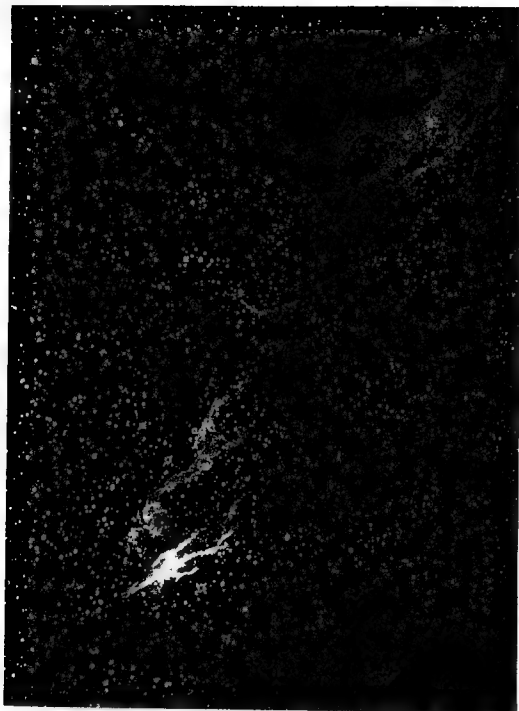
شكل ١٠ : حلقات زحل — مثال على الملاحظات الفيزيائية البسيطة

Cherenkov radiation associated with cosmic ray showers (٥١)

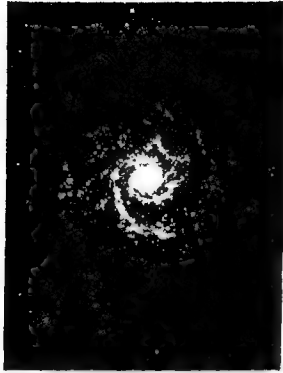
Radio astronomy (٥٢)

OH group وهي ذرة الكسجين متحدة مع ذرة هيدروجين . (٥٣)

Cosmic rays (٥٤)



شكل ١. ب : - جزء من سديم « الشجر » (٥٥) في مجرة الانجاجة (سيجنوس) .



شكل ١٠ ج : مجرة لولبية (رقم ٧٢ في كتالوج مسييه) .

ولعل لما اقترحه بعض العلماء بشأن الطريقة التي تنتج بها جسيمات ذات طاقة عالية في الظروف الفلكية أهمية فيزيائية عظيمة ، بالرغم من وجود شكوك حول ما اذا كانت تنطبق على اى جسيم امكن حتى الآن ملاحظته علمياً . وهذه الطريقة المقترحة هي عملية فيرمي الشهيرة (٥٦) التي توضح كيف يحاول الجسيم المشحون كهريياً ان يصل الى حالة يقتسم فيها الطاقة قسمة متساوية مع السحب الكونية فيما بين النجوم عملاً بان التفاعل بين الجسيم المشحون والسحابة الكونية مغناطيسي في طبيعته .

ان لموضوع المجالات المغناطيسية بين النجوم اسماً خلفية رومانطيقية ، فقد ظل مايكل فارادى ثلاثين سنة تقريباً يبحث في موضوع تأثير المجال المغناطيسي على انتشار الضوء . وفي النهاية اكتشف الظاهرة المعروفة بدوران فارادى (٥٧) لمستوى استقطاب الضوء المنتشر على امتداد

Veil nebula in Cygnus (٥٥)

Fermi process (٥٦)

Farady-rotation (٥٧)

خلوط المجال المغناطيسي في محيط متاين . على ان الكتب المدرسية لا تشير الى هذه الظاهرة او تشير اليها في اسطر قليلة ، ولعل ذلك راجع الى انها ليست ذات أهمية عظمى في الفيزياء المخبرية . الا ان أهميتها تتزايد فقد درست في السنوات الاخيرة بشكل شامل في الفلك الراديوى . كما انها فوق ذلك ، تعطى اكبر دليل مباشر لدينا على وجود المجالات المغناطيسية فعليا بين النجوم . وفي « شكل ١١ » دليل بصرى على وجود مجال محدود .

التطور :

في الطور الحالي من نمو الفيزياء الفلكية يتركز الاهتمام على « تطور » الانظمة الفلكية . ولذا نجد اننا ندرس الانظمة المعروفة ونحاول ان نجد جوابا على تساؤلنا عن كيفية تغير هذه الانظمة بمرور الزمن . ثم نجد ، أحيانا ، أدلة على ان أنظمة من نوع معين معروف مستحوّل الى أنظمة من نوع آخر معين . وهذا يفضي الى تعزيز فهمنا للانظمة المختلفة المعروفة ، كما يدخل على الموضوع ترابطا منطقيا جديدا . وكذلك نمالج - في الفيزياء الفلكية اليوم - أية أنظمة معروفة من النوع الذى لا يمكن اعتباره في حالة استقرار .

وكمثال ذى أهمية فيزيائية يمكننا ان نذكر معضلة النشوء او التكوين النوى (٥٨) فهناك أدلة فيزيائية فلكية عديدة على ان أتربة اللرات الثقيلة تتولد داخل النجوم . غير انه - في البداية - كانت هناك صعوبة في تصور كيفية تولد أتربة القل من أتربة ذرات عند الكتلة فيها أكثر من ٧ لان نواة البريليوم وعدد كتلتها ٨ غير مستقرة البتة . اذ انها تنقسم بمجرد تكونها الى جسيمين الفا . ولذا كان يبدو ان عملية التكوين التراكمي الوحيدة هي عملية توليد الهيليوم . غير ان العالم الفيزيائي الفلكي سالبيتز (٥٩) أشار الى انه على الرغم من ان البريليوم ٨ يجب ان يكون عمره غير المستقر قصيرا جدا ، الا انه يحدث أحيانا ان يصطدم جسيم الفا بنواة البريليوم ٨ قبل ان تنحل . وتكون النتيجة تولد نواة الكربون ١٢ وهي مستقرة . وبذا يمكن تخطي الازمة . وفوق ذلك ، دلت حسابات هويل ، فيما بعد ، على ان العملية هذه لا تستمر بالمعدل الفيزيائي الفلكي الضخم الا في حالة ان يكون للكربون ١٢ مستوى وثنين معين . وهذا مالم يسبق ان لوحظ بشكل قاطع . وقد قام فاولر بإجراء تجارب لتحقيق تنبؤ هويل ، كما وجد ان هويل لم يكن أول من توصل الى هذا . انني اذكر هذا كإيضاح للطريقة التي تؤدي بدراسة العمليات التطورية الى ان تعطى معلومات فيزيائية جديدة فوق ما يمكن ان يستنتج من الظواهر غير التطورية . (ومن الجدير بالذكر ان الابحاث الحديثة قد كشفت ان هناك عمليات نووية اخرى يمكن ان تكون - من وجهة فلكية - أوضح دلالة وأكثر أهمية) .

نشأة الكون :

تتمنى نظريات نشأة الكون بالانظمة الفلكية المعروفة وفهم الكيفية التي تغيرت بها هذه الانظمة

(٥٨) Nuclear genesis

(٥٩) E. E. Salpeter

مع مرور الزمن . على ان الواضح بشكل عام أننا نستطيع ان نحسب بمفعول رجعي - (اى ان نقرر ما كان عليه نظام معروف قبل مدة من الزمن) - اذ ان ذلك يكاد يشبه اعادة البيض (المخفوق) الى حالته الاصلية . ولذا فان مانستطيع عمله هو دراسة أنظمة افتراضية وحساب كيفية تطورها بأمل ان يصل بها هذا التطور النظري الى أنظمة قائمة معروفة . فاذا دلت الحسابات على ذلك كانت الأنظمة الافتراضية حالات محتملة لأصل أنظمة معروفة في بدء نشأتها . وعلينا ، عندها ، ان نقرر ما اذا كان بوسعنا الاستنتاج بان هذه الأنظمة الافتراضية هي فعلا - في اغلب الاحتمالات - صورة للحالات البدائية التي تطورت منها الأنظمة المعروفة . والحقبة ان العلماء المختصين بنظريات نشأة الكون يجدون من المفيد علمياً - بالإضافة لما سبق - دراسة أنظمة افتراضية لا يمكن ان توجد فعلياً ولكن سلوكها الفرضي يمكن ان يوضح بعض المواضيع من حيث المبدأ . وكمثال جيد على هذا يمكننا ايراد الكتل السائلة التي افترض انها تدرور في الفضاء . اذ انه لا يمكن ان يعتقد اي عالم جدياً بان في السماء أجساماً دوّارة مكونة من سائل غير قابل للانضغاط . ومع ذلك ، فان معظم علماء نشأة الكون يعتقدون بان معرفة كيفية سلوك مثل هذه الاجسام السائلة الافتراضية قد يضيء معلومات على سلوك الاجسام الموجودة فعلا . ولقد ذكرت هذا المثال لأوضح المدى المتوفر لأبحاث معتمدة على الرياضيات بدرجة أكبر مما تصادفه في أقسام أخرى من الموضوع .

ومن الأمثلة على ذلك في النظريات الحديثة جداً مفصلة الإيقاف المغناطيسي للنظام الدوار ، اى نقل كمية التحرك على زاوية بواسطة الازدواج المغناطيسي . وهناك العديد من علماء الكون الذين يعتبرون ان لهذه العملية دوراً هاماً حاسماً ، غير انني اظن انه مازال ينقصنا القيام بدراسة عامة دقيقة لنموذج مثالي محدد بدقة وعناية . ومالم يفهم سلوك نموذج كهذا فهماً تاماً فان النتائج المستخلصة من دراسات غير شاملة او دقيقة تظل بعيدة عن ان تكون مقنعة .

وفي ختام كلامنا في هذا القسم نود ان نتأمل قليلاً الأنظمة الكونية من مختلف الاحجام التي تبرز ظواهر في غاية الجمال ، مثل زحل وحلقائه ، وسديم الخمار ، والتكتل النجمي الكروي (المعقود الكروي) والمجرة اللولبية الخ ... ونحب ان نشير الى ان العمليات الكيميائية - وبدرجة أكثر العمليات الحيوية - تنتج جمالاً أروع في الاجسام الصغيرة جداً من المادة . ولكن السؤال الذي يراود الالهام هو : كيف تؤدي عمليات فيزيائية بسيطة بحثاً الى التنظيم الفهم المهيمن لمجرة باكملها حيث يتناسق سلوك المادة فيها عبر عشرات الاف السنين الضوئية ؟ اننا اذا استطننا الإجابة على هذا السؤال حق لنا الادعاء باننا قد فهمنا عمليات الفيزياء الابتدائية بشكل أفضل حتماً من فهمنا لها الآن . (راجع شكل ١٠) .

المكان - الزمن :

اذا أردنا دراسة المكان والزمن فمن الطبيعي ان نفكر في الكون الفلكي لانه يشتمل على كل ما هنالك من مكان وزمن . وفي هذه الأيام ، اذا فكرنا بالمكان والزمن فالتناظرية النسبية العامة . ولقد كانت جميع الاختبارات ، التي اقترحها اينشتاين لاثبات نظريته ، فلكية في

حقيقتها . وقد يكون من المفيد ان نورد هنا اثبات بعد نصف قرن من اقتراح اينشتاين الاصلى - ثبت ان الاختبار الاول الناجح الذي اجري لاثبات تغير موضع الاشعة الحمراء بتأثير الجاذبية ، لم يكن فلكياً بل ارضياً . ويعتمد على استقلال خواص تأثير موسباور (٦٠) اما بقية الاختبارات والتجارب فقد اجريت فلكياً بنجاح ملموس . غير ان علينا ان نوضح ان كل هذه التجارب تتعلق بآثار دقيقة للغاية ، وتنتج حصيلة ضئيلة لا تتناسب مع ضخامة الشورة الفكرية التي تتطلبها النسبية العامة . ولكن ، على العكس من ذلك ، كان تطبيق هذه النظرية في علم الكونيات هو الذي جعل نظرية النسبية العامة تحقق ذاتها . ذلك انها توفر معالجة بسيطة طبيعية للكون كوحدة متكاملة وهو ما اخفقت النظريات التقليدية في عمله حتى ذلك الحين .

وفوق ذلك اكتشف هبل (٦١) (سنة ١٩٢٩) اول سلوك معروف متناسق للكون الفسيح . ولم تكن النسبية العامة باعطاء وصف دقيق لهذا السلوك فقط بل وتنبأت به . وهكذا استقبل العالم بالترحيب فكرة تمدد الكون باعتبارها اعظم اثبات نالته نظرية في التاريخ .

ومند ذلك الوقت - كما يعلم الجميع - اصبح لعلم الكون تاريخ مشر . ومع ان المجال لا يسمح بذكر ما في هذا التاريخ الا اننا سنذكر فكرة واحدة كانت دوما ابرز ما فيه وهي : ان ملامح عديدة من الفيزياء المخبرية كانت مرتبطة بدون تكلل مع علم الكون . ويحسن بنا ، في هذا المجال ، ان نطرح الاسئلة التي تتبادر الى الذهن كلما فكرنا بالنظرية النسبية العامة في اطار علم الكون :

ما الذي يقرر اطار القصور الذاتي ؟ لماذا يعمل الفيزيائيون بمفهوم الجهد المتخلف ولا يعملون بمفهوم الجهد المتقدم او بوزن من الاتنين ؟ لماذا تعتبر الايكترونات (او البروتونات الخ ..) متماثلة حيثما وكلما وجدت ؟ هل معنى وجود قوانين فيزيائية ان الكون عبارة عن اساس لا يتغير لكل الاحداث الفيزيائية ؟ هل هنالك نوع من الحد الحتمي لقدرة الفيزيائي على التنبؤ بالاحداث الفيزيائية ؟

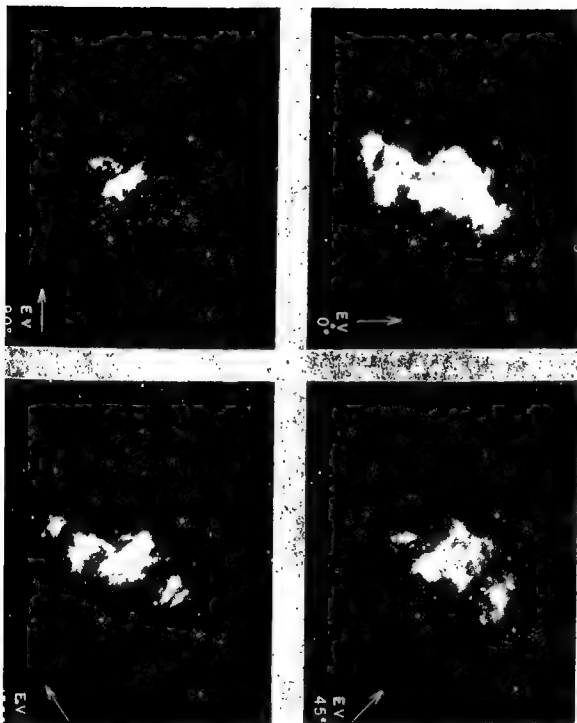
ولعل موضوع بحثي يصبح هنا في اوضح صورة . اذ لا يمكن ان يشك احد في ان اية دراسة لاسس الفيزياء يجب ان تأخذ بسين الاعتبار الفيزياء بكل اتجاهاتها وبشكل خاص اوسع هذه الاتجاهات . ويجب ان نفترض ان قوانين الفيزياء تتوافق مع الكون الطبيعي الفعلي أي يعتمد كل منهما على الآخر . وهكذا يجب ان نكون مستعدين لاكتشاف ان القوانين التي تحكم الظواهر ذات المقاييس الصغيرة تندمج تدريجيا في مجرد وصف الظواهر ذات المقاييس الكبيرة .

استشراف وتطلع للمستقبل :

لا بد ان العهد الحاضر هو اكثر العهود إثارة في تاريخ علم الفلك كله وعلاقته بجميع فروع علم الفيزياء . ويعود هذا جزئيا الى تطور الاجهزة والاساليب التقنية الحديثة سواء استخدمت في الميادين القديمة ام في ميادين جديدة . فمثلا ظهرت أحدث اجهزة التشتيت والرصد الضوئي مؤخرا مثلث من الضغوط الطيفية التي لم تكن معروفة في طيف الشمس . وهناك اجهزة قريبة

Mössbauer Effect (٦٠)

Hubble (٦١)



شكل ١١ : - سديم السرطان مصوراً بالضوء المستقطب . في كل من هذه الصور استقطب الضوء من السديم بواسطة كمية كهربائية موجبة بالإكثاء البين . وتدل الاختلافات بين الصور على أن السديم يتخلله مجال مغناطيسي وأن الضوء هو اشعاع سنكروتروني (٢٦) (بمعنى أنه اشعاع متسارع في مجالات دائرية ذات قطر ثابت) .

Synchrotron radiation

(٦٢)

من هذه بعض الشيء وتلقى «اتاييب الصور» (١٢) جعلت من الممكن أن نحصل بسرعة على أطراف مصادر ضوئية ضعيفة جدا . وهذا يضر ، مثلا ، تجمع المشاهدات بسرعة مدهشة عن الكواكب (١٣) . (وهي أجسام شبيهة بالنجوم) وفي ميدان الفلك الراديوي يجهذ العلماء باستمرار محاولين اقتان أساليب تقنية جديدة وبدا يحصلون على تكبير أعلى وأعلى يساعدهم على تحديد طبيعة المصدر المشع ، وفي نفس الوقت يدفعون بحدود الملاحظة أو الملاحظة إلى أجزاء وأصغر من «وحدة الفيز» (١٤) . وفيما يتعلق بالياديين الأكثر حداثة من ذلك نجد أن العديد منها يعني بما صار يعرف باسم تلك الطاقة العالية (١٥) ، ويرصد الأشعة السينية المنبعثة من مصادر فلكية ، وبامكانية رصد أشعة جاما ، وبالمهمة الأصعب من ذلك أعني بها رصد النيوترونات (١٦) التي يمكنها أن تساعدنا ، مثلا ، على « الرؤية » خلال الشمس وحتى مركزها . وهناك ، أيضا ، الميدان النامي بالطراد - ميدان تلك الأشعة الكونية .

إن الدرس الذي نستخلصه من الماضي هو أن تطوير كل أسلوب تقني جديد أدى إلى إنتاج سيل من الاكتشافات الجديدة . ولعل من نافلة القول أن نذكر ما أداه استعمال المراقب (التلسكوب) والتصوير من خدمات وما حققه من اكتشافات . وكذلك تطور علم الفلك الراديوي بينما لم يكن هناك أحد قط وفي مخيلته مجرد احتمال وجود موجات راديوية . ولعل اكتشاف مصادر فلكية تبث أشعة سينية مثال آخر يروي نفس القصة أو قصة مشابهة . ومع أننا لا نعلم ما الذي ننتظره من الأساليب التقنية الجديدة في دراسة الكون من تحت جو الأرض وفوقه معا ، إلا أن تاريخ علم الفلك يعلمنا أن ننتظر الكثير .

ونود أن نذكر هنا بعض الاكتشافات الحديثة والمضلات التي تنشأ عنها ، بالإضافة لما ذكرناه من اكتشاف المصادر التي تبث الأشعة السينية . انظر (شكل ١٢)

وقد اكتشف الفلكيون حديثا عددا من النجوم تحت الحمراء درجة حرارتها الفعالة أقل من ١٠٠ درجة مئوية (ألف درجة كلفن) ولها إبعاد طويلة يحتمل أن تبلغ من ١٠٠ إلى ١٠٠٠ ضعف قطر النجم المادى . ويقترح بنستون (١٨) أن تكون هذه النجوم ذات طبيعة عامة شبيهة بطبيعة « السديم الشمسي » (١٩) الدوار الذي افترضه بين الفينة والفينة عدد من علماء نشأة الكون . وهذه النجوم عبارة من تجمع المادة بشكل من الأشكال في داخل مجرة لم يسبق أن درست بالملاحظة الفعلية .

وإذا انتقلنا إلى مقياس أوسع وحجم أكبر نجد هناك دلائل متزايدة على أن أنوية المجرات ذات الكتل التي تبلغ عشرة ملايين أو مائة مليون ضعف كتلة الشمس ، إنما هي أيضا تجمعات للمادة تسلك سلوكا لم يفهم تماما بعد . وكما هي الحال في مجرتنا ، يمكن أن تكون المنطقة النووية مسرح تحركات معقدة للمادة . وفي أحيان أخرى ، كما في مجرات سيفرت (٢٠) ، يمكن أن تصبح هذه المنطقة مصدر ابتعاث قوى لامواج الراديو ، وفي حالات غيرها ، كما في الحالة المشهورة للمجرة رقم ٨٧ في كتالوج ميسيه (انظر شكل ١٣) يحدث أن تكون هذه المنطقة مسرح انفجار ذي طاقة مدلهة . وفي بعض المجرات الراديوية يأتي ابتعاث الراديو من مصدر مزدوج متمركز في المجرة الضوئية ، وتفصل بين

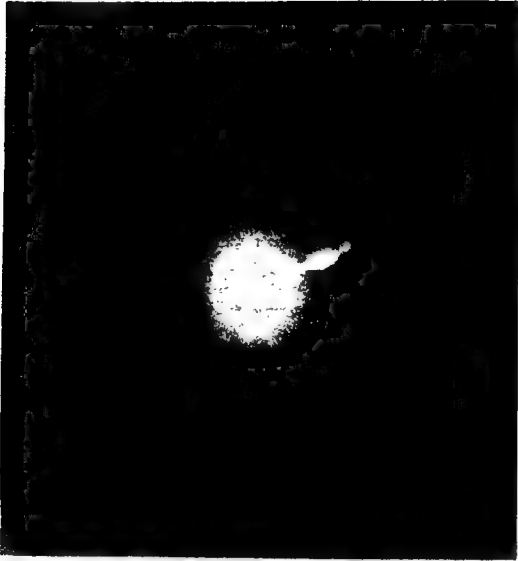
| | | | |
|-----------------------|--------|-----------------------|--------|
| Neutrinos | (٢٧) | (Image-tubes) | (٢٤) |
| M. V. Penston | (٢٨) | quasars | (٢٤) |
| Rotating solar nebula | (٢٩) | (Flux-unit) | (٢٥) |
| Seyfert galaxies | (٣٠) | High-energy astronomy | (٢٦) |



شكل ١٢ : مصدر راديو في مجرة الدجاجة (سيجنوس) وهو مصدر راديو ذو شدة عالية ظاهرة وقد وجد حديثا أنه أيضا مصدر للأشعة السينية .

زوجي مصدر الراديو مسافة تبلغ عشرة أضعاف قطر تلك المجرة . ومن الممكن ان تكون المادة في هذا الزوج قد نشأت نتيجة حادثة عنيفة من النوع الذي ذكرناه آنفا .

وأخيرا نأتي على ذكر ظاهرة أخرى يحتمل ان تكون أضخم بكثير مما سبق، وهي ظاهرة الكوازر . فالكوازر تبدو وكأنها نوع من تجمع المادة لم يسبق ان عرفه علم الفيزياء او علم الفلك . ومن الممكن ان تكون اسلوبا في تحرير الطاقة لم يتضح ، بعد ، ان له دلالة كونية . وقد كانت هذه الاجسام شغل علماء الفلك الشاغل منذ اكتشافها قبل حوالي ثماني سنوات . ولو لم يكن في هذه الاجسام شيء جديد فعلا لاستطاعت الفيزياء ان تفسرها قبل الآن ! وقد قلمت اقتراحات من كل نوع لتفسير هذه الاجسام ، غير اننا ما زلنا بانتظار التفسير الصحيح . وكما تعلمون ، لم تستطع الفيزياء - منذ نيوتن الى ادينجتون (٧١) - تفسير سطوع النجوم بالضوء بغير انطلاق طاقة الجاذبية . غير ان ادينجتون اظهر ان هذا التفسير غير كاف ، فالطاقة النووية - كما نعلم الآن - تفوق طاقة الجاذبية بكثير في حالة جسم او جرم ذي كتلة نجمية . اما في حالة الكوازر حيث تقدر كتلته بحوالي مائة مليون ضعف كتلة النجم ، فان من الممكن ان ينعكس الوضع ونجد نظاما يحكمه انطلاق طاقة الجاذبية . وكان اول من اقترح هذه الفكرة فاو لرو هويل (٧٢) . ولكن ، حتى اذا كانت الفكرة سليمة



شكل ١٢ : المجرة رقم ٨٧ (كتالوج مسبييه) في الطراد - أشكالها على هيئة قطع ناقص تظهر ناكثا أنويا يحتفل أن يكون مثالا على الحوادث الغريبة في الجرات وهي الحوادث التي اكتشف حديثا دليل على حدوثها . وهذه التجربة تبث إشعاع راديو .

في أساسها ، فإن أحدا لا يعرف الآن كيفية تنفيذها أو كم من الطاقة يتحول الى اشعاع نستطيع رصد . وفي الوقت الحاضر تبرز المشاهدات كثيرا من المظاهر التي تبدو متناقضة . وما أريد توكيده هو ان الفيزياء - الآن - لا الفلك هي التي تواجه التحدي .

ان الفيزياء - كما يوحى بذلك الاتجاه التاريخي - هي دراسة العالم الطبيعي ، الذي نشاهده ، بكل أسامه وتقيد .

وقد اكتشف العلماء ان بوسمهم معرفة الكثير من سلوك وطبيعة ابعاد اجزاء الكون الطبيعي من

خلال تجارب يجرونها في المختبرات على سطح كوكبنا الصغير هذا - الأرض - ويعتبر هذا الاكتشاف إحدى خطوات التقدم غير المتوقع في التجربة الإنسانية . ويمكننا القول ان الفيزياء دخلت المختبرات في حوالي زمن نيوتن . وها هي - في زماننا هذا - تعود لتخرج منها . فمن ناحية اخذت الفيزياء تتصل بعلوم الحياة . وهي بذلك تكون قد وصلت الى قمة الملحة الإنسانية في عصرنا العلمي ، ومن ناحية أخرى - وهذا ما كان موضوع خطابي - اخذت الفيزياء الآن تتصل بوضوح وطرق لانهض بدراسة الكون . والكثير مما قلته ينحى الى إبراز مدى نجاح الفيزياء المخبرية عند تطبيقها على الظواهر الكونية . غير انه ليس بوسعنا الاعتقاد بان كل الفيزياء يمكن ان تدرس على هذا المقياس . اذ ان بعض التطورات الحديثة التي المحدثا اليها في هذا الجزء من خطابنا يمكن ان تعلمنا شيئاً من الفيزياء الاساسية . ويبقى ان نقول انه لن المثير حقاً ان يكون الانسان ، في عصرنا هذا ، فيزيائياً او عالماً فلكياً .

مناهي عملية :

ان خريزة الانسان تقوده فعلاً ، كما يبدو ، للتصرف وفق الافكار التي كنا نتأملها . ففي الاتحاد السوفيتي ، بعد الدمار غير المقبول الذي أصيبت به تلك البلاد خلال الحرب العالمية الثانية ، كان من اول مشاريع الاعمار القومية بناء مرصد بلوكوف الجديد (٧٢) ، وبعد الانتهاء من ذلك بقليل نفذ مشروع المرصد الفيزيائي الفلكي الضخم في شبه جزيرة القرم . وما يزال هذا المرصد اكبر مرصد فيزيائي فلكي في العالم .

وفي الولايات المتحدة الامريكية كان مرقاب هيل (٧٤) (وقطر مرآته ٢٠٠ بوصة) في جبل بالومار جاهزاً للاستعمال بعد ان وضعت الحرب العالمية الثانية اوزارها بثلاث سنوات . وفي السنوات الاخيرة شيد فلكيو الولايات المتحدة بسرعة اذهلت العالم مرصد كت بيك الوطني في اريزونا (٧٥) .

وقد فاقت بريطانيا العالم في ميدان الفلك الراديوي وحقت تطورات عظيمة . اما في الفلك البصري (الضوئي) فاننا نشهد بدم استعمال مرقاب اسحق نيوتن الجديد . وهناك مباحثات بشأن مشروع بريطاني استرالي مشترك لصنع مرقاب قطر مرآته ١٥٠ بوصة .

ولا بد لنا من ان نلاحظ ان هذه التطورات في البلاد الثلاثة التي ذكرنا وفي غيرها ممن لم نذكر ، ذات اثر واضح على نمو ابحاث الفضاء فيها .

ان هذه دلائل ملموسة على وهي الإنسانية المستمر والتزايد - والفيزيائي كما يبدو - واحساسها باهمية الفيزياء الكونية . وينعكس هذا الومي على المنشورات العلمية : فاذا تصفحت اي عدد من اية مجلة علمية اسبوعية فان من المؤكد ان تجد جزءاً رئيسياً مخصصاً للاكتشافات الجديدة في الفيزياء الكونية سواء كانت هذه الاكتشافات نظرية ام عملية مبنية على الملاحظة والملاحظة .

لقد دموتكم في البدء لتأمل الفيزياء في المختبر الفلكي واشهر في الختام بان ما دموتكم لتأمله اصبح امراً مسلماً به او امراً يعتبره الجميع واضعاً كل الوضوح ..

| | | |
|--------------------------------|-----------------------|------|
| | Pulkovo Observatory | (٧٢) |
| Kitt peak National Observatory | Hale 200-in Telescope | (٧٤) |
| | (٧٥) | |

مشكلات القياس في اللغة العربية

عبد الصبور شاهين *

مدخل إلى مشكلة القياس :

فهم أحوال المجتمع الانساني ، بناء على دراسة التطور التاريخي ، بحيث يمكنهم أن يتنبأوا بمسار الأحداث الإنسانية في المستقبل ، قياسا على سيرها خلال مراحل تطورها الماضي .
وفاية علم النفس تحليل السلوك تحليلا يمكن العالم النفس من تحديد ممالك الفرد في موقف معين ، في المستقبل ، بناء على استجابته الماضية .

مفهوم القياس حمل مجهول على معلوم : وهو ضرورة يلجأ إليها الانسان في جميع ظروف حياته ، ليحدد بها موقفه من الناس ومن الأشياء . فانت تستطيع أن تحدد مسلكك تجاه صديق لك جريته في عدة مواقف فوجدته مخلصا غير ذي غرض ، فتلتزم جانب الموده معه ، لانه يستحقها منك ، الآن وفي المستقبل ، من حيث حكمت على مسلكه القبل بمسلكه المشاهد .

وهكذا موقفنا من اللغة ، ندرك أو نتعلم بعض حقائقها ، ثم تلعب ادواقنا اللغوية بقية الدور بوساطة القياس ، فنحمل ما نجهل على ما نعلم ، وقد يحدث خلال ذلك أن نخطئ القصد ، ولكن القياس يستمر في قبية السماع ، لان حركة اللغة ترفض التوقف ، حتى يأتي المدد من مصدر أو آخر .

والقياس بهذا المفهوم يعتبر اساسا لكثير من أوجه النشاط الانساني ، وبخاصة في ميدان العلوم الانسانية ، فليس هدف علماء الاجتماع من وراء بحوثهم الا بلوغ مرحلة من

* الدكتور عبد الصبور شاهين . مدرس لغة بجامعة الكويت . له جملة من المؤلفات والترجمات ، منها :
الترجمات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث ، تاريخ القرآن ، العربية الفصحى مترجم من اللغة الفرنسية للمستشرق هنري ليش ، اللغوة القرآنية ، وفكرة الاثرية الاسيوية وفي ذلك من دراسات .

وقياسنا اللغوي لا يقتصر على صوغ الكلمات فحسب ، وإنما هو يقيس التعبيرات أيضا ، فالقياس على هذا يشمل جانب الكلمة المفردة ، متصلا بجبال التصريف ، وجانب التركيب ، متصلا بجبال القواعد النحوية ، التي تقاس بها صحة التركيب .

والواقع ان تطبيقنا لقواعد اللغة ، صرفية ونحوية ، هو في جوهره قياس محض ، قائم على ملاحظة أوجه التشابه أو التماثل بين ما تعلمناه ، وما نراه للمرة الأولى ، وحينئذ نحمل الجديد على ما سبق أن افناه ، ونحن مطمئنون الى ان مسلكنا سليم ، تدعمه قواعد اللغة .

فقواعد اللغة ليست في الحقيقة سوى مقاييس ، وضعت على أساس نسبة معينة من الاستعمال اللغوي الصائب ، ولما كانت امكانيات الاستعمال اللغوي دائمة التجدد فان دور القواعد يصبح ، أساسيا لضبط حركة الاستعمالات الجديدة ، وضمان عدم خروجها من سنن الفصحى .

وللدراسة القياس نبدأ بالتعرف على آراء القدماء من علماء العربية ، كمدخل طبيعي لفهم المشكلة ، ثم نثنى باستعراض آراء المحديثين منهم وبخاصة الاستاذان الجليلان ، الشيخ محمد الخضر حسين ، والدكتور ابراهيم أنيس ، ثم تقدم بعد ذلك دراسة لراى اللغوي الكبير فرديناند دوسومسور محاولين تطبيقه على مجال العربية الفصحى ، مع حرصنا في كل ذلك على تسجيل ملاحظتنا ومآخذنا - ان وجدت - في موضعها .

ولا نكون مغالين اذا قلنا : ان الحديث من القياس اللغوي كان نتيجة اجتهاد الفقهاء والباحثين في علوم الشريعة أولا ، فقد كان هؤلاء اسبق من اللغويين في مناقشة قضيته

كمصدر من مصادر التشريع ، بعد الكتاب والسنة والإجماع ، وكان من منهج هؤلاء : انهم اذا تناولوا بالحديث قضية من القضايا وارادوا وضع تعريف لها ، عبدوا الى اللغة أولا ، ليؤسسوا على مفهومها التعريف الاصطلاحي ، وهذا هو ما فعلوه في دراسة القياس ، حيث وجدناهم يناقشون مفهومه لغة في ضوء امثلة شرعية اصولية ، فحين جاء اللغويون الى نفس المشكلة لم يجدوا امامهم سوى كلام الفقهاء الذين سبقوهم ، فتأثروا بطريقتهم ، ونقلوا عنهم ، او حاكواهم في منهجهم .

القياس لدى القدماء :

والسيوطي يعقد بابا يتحدث فيه عن مشكلة لبوت اللغة بالقياس ، ينقل فيه عن الكيا الهراس قوله في تعليقه الذي استقرت عليه آراء المحققين من الاصوليين : ان اللغاة لا تثبت قياسا ، ولا يجرى القياس فيها (١) فالمسألة في نظره تخص المحققين من الاصوليين وهم ذوو الراي الذي يبنون ان يؤخذ به في هذا المقام ، على الرغم من ان القضية ذات صبغة لغوية ، الا ان الملافة كما رأينا كانت في نظرهم وثيقة بين بحث اللغة ومبحث الاصطلاح ، ومن ثم اصدروا هذه الفتوى ، او هذا الحكم الذي يقسم القضية الى شطرين :

اولهما : لبوت اللغة بمعنى قبول الروى منها وإثبات صحتها ، واعتباره اساسا في متن اللغة .

وثانيهما : خلق صيغ وكلمات جديدة ، قياسا على هذا الروى القديم والثابت منها .

وقد نفى «الكيا» بناء على راي المحققين من الاصوليين جواز قبول القياس في كلا الجانبين ،

ومعكسه لصح ، اذ كل اسم منها لم يختص بمن سمي به لهني، حتى لا يجوز ان يعقل به الى غيره، فليست هذه الصورة من محل الخلاف .

ولا يجوز ايضا ان يكون محل الخلاف المصادر التي يقال : هي مشتقة من الافعال ، نحو شرب شربا فهو ضارب، وقتل قتلا فهو قاتل ، فهذا ليس بقياس ، بل هو معلوم ضرورة من لغتهم ونطقهم به على هذا الوجه .

ولكن محل الخلاف الاسماء المشتقة من المعاني ، كما يقال في الخمر انه مشتق من المخاضرة او التخمر ، فاذا سمي خمر من هذا الاشتقاق كان ما وجد فيه ذلك خمر، كالنبيذ وغيره » .

فكان الشافعي بهذا التقسيم يحصر أولا مجال القياس في تجديد اللغة ، لا في روايتها ، وهو ثانيا يجعل تجديد اللغة بالقياس في باب واحد هو باب الاطلاق المجازي البلى دل عليه باشتقاق الاسماء من المعاني .

واللاحظ ان المثال المسوق لذلك من الامثلة انتي يستخدمها الاصوليون في اجراء القياس الشرعي ، والشافعي امام الاصوليين .

ويمضي الكيا ليناقش هذا الرأي المعزول للشافعي ، حاكما عليه بالبطلان ، قال : وهذا عندنا باطل ، والدليل عليه ان اجراء القياس في اللغة لا يطر ، اما ان يعلم عقلا او نقلا ، اما العقل فلا مجال له في ذلك ، لانه يجوز ان يكون واضح اللغة قد قصد بهذا الاسم ان يختص بما سمي به، ويجوز ان يكون لم يقصد الاختصاص ، بل يسمى به كل ما في معناه ، واذا كان الامر ان جاترين في العقل لم يرجح احدهما على الآخر من غير مزج .

وان كان بطريق النقل ، فالتنقل اما تواتر او

ومقتضاه الوقوف عند السماع في جميع مسائل اللغة ، قديمة ومتجددة، وبعبارة اخرى اعتبار اللغة منحصرة في المروي السموع ، وهو قديم لا يحق لاحد ان يجري فيه قياسا ، ودون ان يكون لها حق التجدد مع تجدد الحياة ، وتنوع الحاجات ، وتقلب مستويات الحضارة .

ولو جاز ان يمضي هذا الرأي الى غايته لحملت هذه العربية الفصحى الى المتحف منذ بعيد ، على انها من اللغات التاريخية ، كالهرغليفية واللاتينية ، لكن الذي حدث كان عكس ذلك تماما ، فقد كانت اللغة تتجدد دائما ، على الرغم من هذه الآراء والمناهج المعروفة ، كانت تتخطاها منضبة غير مبالية بما عسى ان يقوله اصحابها ، لان التجدد اصبح قانون العربية منذ نزل القرآن ، فكان نزوله اعظم تجديد حظيت به لغة من لغات البشر ، ولا تظنوا ان القرآن الذي نزل بلسان عربي مبين ، كان من الناحية اللغوية محصلا لما استكن في هذا اللسان من بيان ، فلقد كان القرآن ثورة لغوية اذا صدقنا العبارة ، ثورة في ثورته اللغوية الخاصة ، وفي عبارته الجديدة ، وفي نسقه الجديد ، كما كان كذلك من الناحية الموضوعية . واللغة التي تسع لهذه الثورة في الالفاظ والمفاهيم لغة قادرة على التجدد بكل امكاناته ، وهو ما ادركه آخرون من الفقهاء الاصوليين ، فقد قرر « الكيا » بعد ذلك ان محمد ابن ادريس الشافعي قد مرى الى القول بان القياس يجري في اللغة ، قال السيوطي : لم يدل على ذلك نص الشافعي ، وانما دلت عليه مسأله .

ويمضي بصور المسألة على النحو التالي :

« اما اسماء الاعلام الجامدة ، والاتقاب المحضة فلا يجري القياس فيها ، لانه لا ينفذ وصفا للمسمى ، وانما وضعت مجرد التمييز والتعريف ، ولو قلبت فسميت زيدا بعمرو ،

أحاد، أما التواتر فلا مطمع فيه، إذ لو كان لملئناه، ولكن مخالفة مكابراً، وأما الإحاد فظن وتخمين لا يستند إلى أصل مقطوع به .

فان قيل : فالأقضية الشرعية كلها منظونة ويصل بها . .

قلنا : تلك مستندة إلى معنى مقطوع به في وجوب العمل ، وهو إجماع الصحابة وليس في قياس اللغة شيء من ذلك .

فان قيل : فالمنى الظاهر في موضوع الاشتقاق أصل يقاس عليه ، فكل محل يوجد فيه ذلك المعنى يبنى أن يجري عليه ذلك الاسم . .

قلنا : قد بينا أن ذلك ظن وتخمين، لا يستند العمل به إلى أصل مقطوع به ، فكيف يقاس عليه (٣) ؟

ويستطرد السيوطي في ذكر آراء أخرى من مصادر أخرى ، كلها تدور حول قبول القياس ورفضه ، منها لأبي الفتح ابن برهان في كتاب (الوصول إلى الأصول) ، ومنها لأبي شريح وطوائف من الفقهاء ، ومنها لإمام الحرمين (البرهان) ، وللغزالي في (المنحول) ، ولغيرهم .

وخلاصة الرأي أن الاختار متع هذا الذي قال به الشافعي ، لأن القياس الشرعي إنما جاز اثبات الأحكام به بالإجماع المتفق عليه ، وليس فيما تنازعنا فيه إجماع ، وليس المقصود من إثبات الاسم اللغوي إثبات الحكم ، فإن القياس يجري في الأسماء القوية قبل الشرع ، على رأي مثبت القياس في اللغة ، ولأن المعنى في القياس الشرعي مطرد ، وفي القياس اللغوي غير مطرد ، فإن البنح لا يسمى خمرًا ، وإن

كان يخمر العقل ، والدار لا تسمى قارورة ، وإن كانت الأشياء تستقر فيها، والغراب لا يسمى أبلق ، وإن اجتمع فيه السواد والبياض ، فليس القياس الشرعي كالقياس اللغوي في المعنى (٤) الخ . .

وهذا الذي انتهوا إليه لإبطال القياس اللغوي بتأخير درجته عن القياس الشرعي ، هو الذي نرى منه نحن آية بؤته ، وبرهان صلاحيته ، إذ يجب فعلا الفصل بين القياس الشرعي والقياس اللغوي ، لأن المسافة بينهما واسعة ، ووظيفة كل منهما تختلف عن وظيفة الآخر .

وإذا كان القياس الشرعي يؤدي إلى أن ينسحب حكمه باطراد على جميع الحالات فلماثلة ، فإن القياس اللغوي لا يرد منه ذلك دائما ، لأن مجالاته تختلف من أصوات ، إلى مفردات ، إلى تراكيب ، إلى دلالات ، وحسبه أن يجري في كلمة واحدة ليضيف إلى اللغة جزئية جديدة تنفي بها ، وتزداد ثروتها .

وما زلنا حتى الآن نعرض مناقشات الأصوليين في مسألة القياس ، حتى لا نخشى أن يظن أن أهل اللغة لا دخل لهم في مناقشة مثل هذه القضية اللصيقة بتخصصهم ، وهو ما نرجو أن نزيله من الأذهان في هذا الموضوع . ونختار على الأخص حديث رجلين من اصحاب اللغويين ، هما أبو الفتح عثمان بن جني ، والحسين بن فارس ، وكلاهما كان له حديث من المشكلة بما يتفق مع معارفه واهتماماته : لكن تأصيل حديث اللغويين بامانة يقتضى النظر فيما روي عن أبي عمرو بن العلاء ، قال ابن نوئل : سمعت أبا يقول لأبي عمرو بن العلاء : أخبرني عما وضعت مما سميت عربية ، أيدخل فيه كلام العرب كله ؟ فقال : لا . .

(٣) الزهر ٦٠/١ وما بعدها .

(٤) السابق .

ويعقب ابن جنى على هذا التقسيم بقوله :

« واعلم ان الشيء اذا اطرذ في الاستعمال،
وشد من القياس فلا بد من اتباع السمع الوارد
به فيه نفسه ، لكنه لا يتخذ أصلاً يقاس عليه
غيره . الا ترى انك اذا سمعت : استحوذ
واستصوب اديتهما بحالهما ، ولم تتجاوز ما
ورد به السمع بهما الى غيرها ، الا تراه
لا تقول في : استقام : استقوم ، ولا في :
استساغ : استوغ ، ولا في استباغ : استبيح ، ولا في
أعاد : أود لو لم تسمع شيئاً من ذلك قياساً
على قولهم : اخوس الرمث (والرمث شجر
ترعاه الأبل ، واخوصه ان يبدو فيه ورق نام
كأنه خوصة) .

« فان كان الشيء شاذاً في السماع مطرداً
في القياس تحاميت ما تحامت العرب من ذلك ،
وجريت في نظيره على الواجب في أمثاله ، من
ذلك امتناك من « وذر ودع » لانهم لم
يقولوها ، ولا غرو عليك ان تستعمل نظيرهما
نحو : وزن وودع ، او لم تستعملهما .

فاما قول ابى الاسود :

ليت شعري من خليلي ما الذي

غاله في الحب حتى ودعسه

— فشاذ ، وكذلك قراءة بعضهم : « ما
ودعك ربك وما قل » فاما قولهم : ودع الثوب
يدع — اذا سكن — فأتدع ، فمسموع متبع ،
وعليه انشد بيت الفرزدق :

وهض زمان يا ابن مروان لم يدع

من المال الا منسحت او مجلفن

فمعنى (لم يدع) يكر الدال : أي لم
يتدع ولم يثبت ، والجملة بعد (زمان) في
موضع جر كونها صفة له ، والعائد منها اليه

فقلت : كيف تصنع فيما خالفك فيه العرب
وهم حجة ؟

فقال : أحمل على الأكثر ، واسمى ما خالفني
لفضات ..

والواقع ان تعديد قواعد العربية قام على
هذا المقياس الذي وضعه ابو عمرو في زمنه
المتقدم على الخليل وسيبويه ، ولا ريب ان
ابا عمرو قد اقدم على صياغة قواعد كثيرة ،
حتى ليساله السائل عن هذا الذي وضعه
وسماه (عربية) ، وكان نهجه هذا هودستور
البصريين في معالجتهم لمسائل اللغة . يعتمدون
الروايات الكثيرة فيجعلونها اساس القياس ،
ويحكمون بشذوذ القليل او النادر ، وهو
موقف يجعلهم في نظر الاستاذ الدكتور اتيس
اميل الى القياس من الكوفيين ، الذين بالنوا
في الامتزاج بالنص المسموع ، فلم يتورطوا في
وصف النادر من الفاظه او تراكيبه بالشاذ او
الردي ، او المريب ، خصوصاً حين يكون
النص قرأته او في شعر قديم (٥) .

فحين نقرأ كلام ابن جنى نجده يقسم مادة
اللفظة الى :

١ — مطرد سماعاً وقياساً ، وهذا هو
الغاية المطلوبة .

٢ — ومطرد في القياس ، شاذ في الاستعمال
وذلك نحو : الماضي من يذر ويدع .

٣ — ومطرد في الاستعمال ، شاذ في القياس
نحو : استصوبت الامر ، ولا يقال : استصبت
ومنه : استحوذ ، واستنوق الجميل ، ولا يقال
استحاذ واستناق .

٤ — وشاذ في القياس والاستعمال جميعاً ،
وذلك كان تستعمل اسم الفعول من الفعل
الذي عينه او امثلاً على وجه التمام فنقول :
ثوب مصوون ، والصواب مصون .

محذوف للعلم بموضعه ، وتقديره : لم يدع فيه أو لأجله من المال إلا مسحت أو محطف .

ويسوق ابن جنى في آخر حديثه مثالا آخر يقول : « ومن ذلك قول العرب : أقائم أخواك أم قاعدان ؟ - هذا كلاما : قال أبو عثمان : والقياس يوجب أن تقول : أقائم أخواك أم قاعد هما ؟ إلا أن العرب لا تقوله إلا - قاعدان - فتصل الضمير ، والقياس يوجب فصله ليعادل الجملة الأولى (٦) .

أيمكن أن يكون في كلام ابن جنى هذا زيادة على ما قرره أبو عمرو بن العلاء قبله بقرنين تقريبا ، اللهم سوى زيادة التفسير والتصنيف ؟ - وذلك بصرف النظر عن تطور النظرة إلى القياس ، باعتبار أن ابن جنى قد اعتمد من الشعر ما كان يرفضه أبو عمرو فهو هنا يستشهد بقول الفرزدق ، وكذلك فعل من قبله شيخه أبو على الفارسي حين ناقش الرواية الأخرى للبيت :

وعش زمان يا ابن مروان لم يدع من المال إلا مسحتا أو محطفا فحاول أن يخرجها على تقدير أن (محطف) مصدر ميمي بمعنى (التجليف) ، وليس اسم مفعول ، وتقدير الكلام : (وعش زمان وتجليفه لم يدع من المال إلا مسحتا) ، ومع ملاحظة أن المسحت هو المتناصل الذي فنى كله ، ولم يبق منه شيء (٧) .

وقد كان أبو عمرو يرفض أساسا هذا الشعر ، ويصفه بالموالد ويجعله من مستوى الصبيان ، يكاد يأمرهم بروايته تدريسا لهم لى تعاطى أقوال الشعراء . ولأسوف يأتي لذلك حديث فيما بعد .

غير أن لنا ملاحظة على هذا التقسيم الذى قدمه ابن جنى للقياس والمطرود والمسومع والسا ، فإن ابن جنى قد ذهب مع شيخه ابن على الفارسي إلى أن ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب ، وإذا أدركنا ما يعنيه هذا القول من أنه لا فرق في نظرهما بين سابق عليهما ومعاصر لهما ما دام على حد المألوف من العرب ، ثم لاحظنا أن كل مسومع في اللغة شاذا كان أو مطردا - هو من كلام العرب - كدنا نلمح اضطرابا في ذكر ذلك التقسيم ، الذى يبدو أنه يحمل معنى التردد في إطلاق القياس القوي ، اللهم إلا إذا فسرنا مرادهما بأنهما كانا يقصدان : (أن ما قيس على القياس من كلام العرب فهو من كلام العرب) ، وحينئذ ينتفى الاضطراب ، ويكونان قد أفادا القضية بمذا جديد هو الحاق الفرع بالأصل ، فهما لم يعتبراه - على حد تعبير استاذنا الدكتور أنيس - مثل كلام العرب أو شبيها به ، وإنما هو منه (٨) . وهو اتجاه يمنح القياس مفهوما جديدا ، غير تعميده القواعد العامة ، مفهوم استنباط شيء جديد في اللغة لم يسمع من العرب ، ولم يرو عنهم ، على أساس ما روى (٩) ، مع ملاحظة كونه مقيسا مطردا .

وهذا المسلك من ابن على وتلميذه زاد قطعنا على ما قرره الأصوليون ، لأنه لم يقيد القياس فيقتصره على ما كان من باب التعميم في إطلاق اللفظ ، وإنما جعله قياسا رحب المناهج يجرى في اللفظ ، وفي التركيب ، على نحو ما أطرده عن العرب ، ولم يشد في السماع .

وتترك ابن جنى إلى ابن فارس ، لنجد عنده اتجاه آخر في معالجة قياس اللغة ،

(٦) الصحاح ٩٩/١

(٧) الانصاف ١٨٩/١

(٨) طرق تسمية الإطلاق في اللغة / ٢٥ .

(٩) السابق / ٢١

فمثلا قال في مادة (بهر) : « الباء والهاء والراء اصلان ، أحدهما : الغلبة والعلو والاخر وسط الشيء » .

فهذا مقياس عام أو مناط يقاس اليه ما يجيء من صور هذه المادة للدلالة على معان تدخل ضمن هذا الاطار ، يقول ابن فارس : « فاما الاول فقال أهل اللغة : البهر : الغلبة يقال : ضوء باهر ، ومن ذلك قولهم في الشتم بهرا ، أى غلبة .. والعرب تقول : الأزواج الثلاثة : زوج بهر ، وزوج دهر ، وزوج مهر ، البهر يقال للذي يبهز الميون بحسنه ، ومنهم من يجعل عدة الدهر ونوابه ، ومنهم من ليس فيه الا أن يؤخذ منه المهر .. واما الاصل الآخر فقولهم قومط الوادي ، ووسط كل شيء : بهرة ، ويقال : ابهار الليل ، اذا انتصف والايباهر : في ريش الطائر ، ومن بعض ذلك اشتقاق اسم بهراء ، فاما البهار الذي يوزن به فليس أصله هندي بدويا » .

ولعل مطالعة مادة (قوس) تزيد الامر جلاء من وجهة نظر ابن فارس ، فقد قرر ان « القاف والواو والسين اصل واحد يدل على تقدير شيء بشيء ، ثم يصرف فتقلب واوه ياء ، والمعنى في جميعه واحد ، فالقوس ، الدراع ، وسميت بذلك لانه يقدر بها المنروع ، وبها سميت القوس التي يرمى منها ، قال الله تعالى : (فكان قاب قوسين أو أدنى) قال أهل التفسير : أراد قوسين . والقوس : النحنى الظاهر ، وقد قوس الشيخ ، أى اتحنى كأنه قوس ، وتقلب الواو لبعض الملل ياء فيقال : بينى وبينه قيسن ربح ، أى قدره ومنه القياس ، وهو تقدير الشيء بالشيء ، والقدر : مقياس ، تقول : قايست الامرين

فهو يقرر ان أهل اللغة اجمعوا ، الا من شذ منهم ، ان اللغة العرب قياسا ، وان العرب تشتق بعض الكلام من بعض ، وان اسم الجنى مشتق من الاجتنان (١٠) .

وهنا نجد ان القياس يطلق عنده - كما قال الأستاذ عبد السلام هارون في تقديمه لمقاييس اللغة - على (الاشتقاق الكبير) ، الذى يرجع مفردات كل مادة الى معنى ، أو معان تشترك فيها هذه المفردات .

ويزيد الأستاذ هارون المشكلة بيانا فيقول : « وابن فارس لا يعتمد اطراد القياس في جميع مواد اللغة ، بل هو ينبه على كثير من المواد التي لا يطردها فيها القياس ، كما انه يلحظ الى ان الكلمات الدالة على الاصوات وكثيراً من أسماء البلدان ليس مما يجرى عليه القياس » (١١) .

واقروا الى جانب ذلك قول ابن فارس : « ان لغة العرب مقاييس صحيحة ، واصولا تتفرع منها فروع ، وقد ألف الناس في جوامع اللغة ما الفوا ، ولم يعبوا في شيء من ذلك من مقياس من تلك المقاييس ، ولا اصل من الاصول (١٢) » .

وبذلك يتضح لنا معنى القياس عند ابن فارس ، فهو ليس حمل مجهول على معلوم ، ولكنه المناط الدلالي الذى تعرض عليه جميع الاستعمالات الواردة على ما يتضمن في صورته مادة الكلمة . فهو اذا صح القول : (قياس دلالي) ، لاصرفى ولا نحوى ، كما قصد به الأصوليون واللغويون من قبل .

وربما اتضحت وجهة النظر هذه ببعض الأمثلة نسوقها من معجم مقاييس اللغة (١٣) .

(١٠) الخصائص ٩٩/١ .

(١١) الصحاحي / ٣٢ .

(١٢) مقدمة مقاييس اللغة .

(١٣) مقاييس اللغة ١/١ .

مقايسة وقياسا . . ومما شد في هذا الباب : القوس : ما يبقى في الجلقن النحر ، والقوس : نجم ، والقوس : المكان يجري منه الخيل ، بعد في صدورهما بذلك الحبل لتتساوى ، ثم ترسل ، فاما القوس فصوصمة الراهب ، وما اراها عربية » .

والذا فمفهوم القياس عند اللغويين كان يعنى شيئا اوسع بكثير مما هو عند الاصوليين وهو فرق طبيعي ، اذ كان القياس عند اهل الشرع مرتبطا باستنباط حكم في غيبة النص الصريح ، وبحيث يتفق هذا الحكم مع المبادئ المقررة في الكتاب والسنة والاجماع . اما اهل اللغة فلم يجدوا انفسهم ملزمين بمراعاة هذه الاعتبارات .

(رواية اللغة)

ولا بد لنا لتكمل الصورة التي بدأناها ان نعرض جانباً من تفكير هؤلاء المتحدثين في مشكلة القياس ، ولنعنى به جانب (نقل اللغة) ، فقد وجدنا ان رجال الاصول يتحدثون عن المتواتر وعن الاحاد ، فيما يمكن ان يقاس عليه ، والمتواتر نادر لا مطمع في نواله ، والاحاد ظني وتخمين لا يستند الى اصل مقطوع به ، على حين استند الاحاد في الادلة الشرعية الى اجماع يسمح باتخاذها أصلاً للقياس ، وكل ذلك مضى .

والقارىء لحديث ابي الزكرات الانباري من درجات نقل اللغة وروايتها (١٤) يعرف الى ابي مدى حرص هؤلاء القدامى على توثيق المادة اللغوية ، واضمحين نصب امينهم ارتباط هذه المادة بنصوص مقدسة ، هي في الوقت نفسه اسناد لا تحصى من الفاظ وتراكيب . فاذا نرى التقهات من هذه النصوص يفجوها كان اهتمام اهل اللغة بمحتواها من مادة اللغة . ولذلك

لم تكن الحاجة الى توثيق الرواية لدى اللغويين بأقل مما هي لدى الفقهاء والمتحدثين .

لكن درجات النقل اللغوي لم تتنوع كشأنها لدى المتحدثين ، فهؤلاء قد وجدت لديهم انواع كثيرة ذات القاب مختلفة كالاحاد والغريب والمرسل والمنقطع والمتصل والمرفوع وبعض ذلك موجود في نقل اللغة . وقد جعل اهل اللغة النقل درجتين :

الاولى : نقل التواتر ، وهو لغة القرآن ، وما تواتر من السنة ، وكلام العرب . وهذا اقسام دليل قطعي من ادلة النحو ، يفيد العلم .

واختلف العلماء في ذلك العلم ، فذهب الاكثر الى انه ضروري ، واستدلوا على ذلك بان العلم الضروري هو الذي بينه وبين مدلوله ارتباط معقول ، كالمعلم الحاصل من الحواس الخمس ، السمع ، البصر ، والشم ، والدوق واللمس ، وهذا موجود في خبر التواتر فكان ضروريا .

وذهب آخرون الى انه نظري ، واستدلوا على ذلك بان بينه وبين النظر ارتباط ، لانه يشترط في حصوله نقل جماعية يستحيل عليهم الاتفاق على الكل ، دون غيرهم ، فلما اتفقوا علم انه صدق .

وزعمت طائفة انه لا يفضى الى علم البينة ، وتمسكت بشبهة ضعيفة ، وهي ان العلم لا يحصل بنقل كل واحد منهم ، فكل ذلك بنقل جماعتهم ، وهذه شبهة ظاهرة الفساد .

ومن اللغة المتواترة ما لا يكون قرآنا ، وذلك كاسماء الشهور والايام ، والربيع والخريف والتمح والشمير ، والاذر ، وكثير من اسماء الفاكهة والخضر ، والزبد والسمن والعسل ،

غير ان شأن الأفراد الرواة في باب اللغة غيره في باب الحديث الشريف ، فمن المقرر في علم الجرح والتعديل ان احوال الراوى تدرس دراسة تنبعية طوال حياته ، للاستيثاق من ضبطه وامانته ومقله ودينه ، اما في الرواية اللغوية فقد وجدناهم يعد ان اشترطوا في انرواة الثقة والصدق والامانة يجيزون الاخذ عن الصبيان ، كما اجازوا رواية اشعار المجانين من العرب ، حيث لا يحتمل ارادة الكذب او التلبيس ، وحيث توجد اللغة نظرية غير ممتثلة .

والواقع ان الرواية اللغوية تختلف عن رواية الحديث في أمر جوهري هو ان المقصود بها توثيق الكلمة ، او التركيب ، دون نظر الى الحكم الوارد في النص ، اكان صوابا ، ام خطأ .

ومن المسلم به ان النص الذى ينطقه راو من الرواة هو في الحقيقة جزء من لفته التى يحس بمعانيها سليقة ، ولا يتردد في استعمالها حتى اقتضاه موقف ان يستعملها ، بخلاف المحدث الذى يحاول نقل ما سمعه ، محافظا على اداء المعنى ، ملاحظا في نفس الوقت اتفاق ما يرويه مع مرويات اخرى او مخالفته لها في الحكم .

ومن ثم لم يكن من المستساغ ابتداء اشتراط هذه الشروط الضيقة ، اللهم الا على سبيل التشبيه بأهل الحديث والقرائات ، وتأثرا بمنهجهم ، وربما لتوفير نوع من الهابة لصنعة اللغة .

لكن هناك ما يمثل به في هذا الصدد من هذه المبالغة في اشتراط صفات العدالة وغيرها في رواية اللغة ، اذ يبدو ان بعض الرواة من الاعراب كان قد احترف صناعة النصوص غير الصحيحة يحشوها بالتريب من الالفاظ وهو ما سبقت الإشارة إليه منسوبا لابن احمر ورؤبة والمجاج . ومنهم من اخذ يفسح اشعارا ينسبها الى شعراء سابقين ، على حين ان أهل

وكثير من أسماء الطيور والحيوانات كاللدجاج والاوز ، والنعام ، والحمام ، والقمرى ، والمندليب ، والكروان ، والصفدق ، والتعلب ، والفهد ، والارنب والظبي والذب .

وتصف المجمات هذه المادة المتواترة بالصحة ، والعربية ، والتواتر على السنة الخلق من زمن العرب الى الوقت الحاضر .

ولا ريب ان تواتر هذه الالفاظ انما جاء من قبل ورودها في كثير من نصوص اللغة ، شعرا ونثرا ، كما جاء من جرياتها على الالسنه لتعبر من معانيها المعروفة .

والثابتة : نقل الاحاد ، وهو ما تفرد بنقله بعض أهل اللغة ، ولم يوجد فيه شرط التواتر وهو دليل مأخوذ به .

واختلفوا في افادته ، فذهب الاكثرون الى انه يفيد الظن ، وزعم بعضهم انه يفيد العلم ، وليس بصحيح لتطرق الاحتمال فيه .

واذا كان من مشكلات التواتر صعوبة تحقيقه ، من حيث الاجماع على معنى النص او من حيث ضمان عدالة الرواة ، طبقة طبقة ، وهى مشكلات يمكن مناقشتها والتخفيف من حدتها - فان من مشكلات الاحاد ان رواته مجروحون غير سالمين من القدح . ويضرب السيوطي فيما نقله من الامام الرازى امثلة على هذا النوع من الجرح ما ذكر من ان مصادر النصوص القديمة اكثرها قد تعرض للقدح ككتاب سيبويه امام البصريين قدح فيه أهل الكوفة ، وكتاب العين للخليل بن احمد قدح فيه الجمهور من أهل اللغة .

ولقد تكون هناك روايات لبعض النريب من اللغة لا يعلم احد من ائى بها او استعمالها غير راوئها ، كما ذكر ذلك من ابن احمر الباهلى وكما روى من رؤبة واييه اتها كاتا يرتجلان الفاظا لم يسمعاها ، ولا سيقا اليها .

الشعر لا يقرأونها ، ولا يعترفون بصحتها ، فكان هذا التشدد منهم في مواجهة موجة من التزييف فوشك ان تضر يمتن اللغة .

ومن ناحية اخرى نرى ان هذا التشدد في الاشتراط لرواية اللغة كان في عصر يعتمد على الرواية والمنافة في تلقي النصوص ، عصر لم تنبع فيه الكتابة ، ولا انتشرت فيه مهارة تأليف الكتب بصورة يعتمد عليها ، وهو ما تجد امره ميسورا بعد ذلك ، حين استقر امر اللغة في مجموعة من المعاجم التي سجلت متن اللغة ، معتمدة على النصوص المخصصة ، والروايات الموثقة ، وبذلك انتهى دور هذا الاشتراط بانتهاه وظيفته تقريبا .

وحسبنا ان نقرا قول الخليل بن احمد : (ان التحارير ربما ادخلوا على الناس ما ليس من كلام العرب ، ارادة اللبس والتمتع) (١٥) ليميز لنا اعتباره كان يوجب عليهم التشدد في تلقي نصوص اللغة ، فقد كان بعض اصحاب الحلق والمهارة في اللغة يفسدون في بعض النصوص ما ليس من لسان العرب فظاهروا المهارة ، او امتحانا لعقول الدارسين ، بالباسا على طلاب اللغة ، يقول ابن فارس طبقا على هذا الكلام : (فليتحجر آخذ اللغة هل الامانة والصدق ، والثقة والعدالة ، فقد لغنا من امر بعض مشيخة بغداد ما بلغنا) (١٦)

وكذلك لاستغرب حين نجد في مصطلحاتهم وصف الرواية اللغوية بالارسال والانتطاع ، ليس استعمال هذين المصطلحين مراعى فيه مصدر النص ، لا لانه مرسل من النبي صلى الله عليه وسلم ، او منقطع السنداليه ، فلسنا سعد رواية حديث نبوي ، وانما هي رواية

نص لقوى ، قد يكون مصدره اعرابيا معروفا . او مجهولا .

كما نجد لديهم تفصيلات كثيرة في طرق الاخذ والتحمل ، واولها : **السماع** ، وهو بطبيعة الحال اساس تلقي اللغة ، آية لغة ، لكن له درجات ، **وثانها** : القراءة على الشيخ **وثالثها** : **السماع على الشيخ بقراءة غيره** ، بحيث يقول : قرىء على الشيخ وانا اسمع ، **ورابعها** : الاجازة ، وذلك في الكتب والاشعار المدونة ، **وخامسها** : الكتابة ، بان يعتمد أحد الأئمة شبرا لرسل إليه كتابة . **وسادسها** : **الوجادة** : كان يقول أحد العلماء وجدت في كتاب أبي كذا . (١٧) حسبك بهذا كله تفرقة بين درجات النقل والرواية ، وهي تفرقة تدل على منتهى الامانة والتحديد .

القياس في دراسات المصطلحين

ومن دارسى القياس حديثا السالم اللغوي المجتهد الشيخ محمد الخضر حسين (شيخ الازهر الاسبق) ، وقد بدأ يعالج هذه المشكلة منذ عهد بعيد (حوالي عام ١٩٢٠ م) في مجموعة من المقالات ، نشرت في كتاب عام ١٩٢٤ بعنوان : (القياس في اللغة العربية) .

وقد حاول ان يحصر من اول الامر احتمالات القياس ، على ما جرت به محاولات السلف فوجدما اربعة اشراب (١٨) :

احدها : حيل العرب انفسهم لبعض الكلمات على اخرى ، وامطأوها حكما ، لوجه يجمع بينهما ، كما يقال : ارب الفل المضارع قياسا على الاسم ، لمشابهته له في احتماله لعان لا يتبين المراد منها الا بالامراب ، وكما

(١٥) نزهة ١٢٨/١

(١٦) السابق

(١٧) السابق ١٤٤/١ وما بعدها .

(١٨) القياس في اللغة العربية ٢٥ وما بعدها - الطبعة الاولى - الطبعة السلفية .

الكلم المخالفة لها في نوعها ، ولكن توجد بينهما مشابهة من بعض الوجوه ، كما أجاز الجمهور ترخيص المركب المزجي قياساً على الأسماء المنتهية بـ التانيث . وكما أجاز طائفة حذف الضمير المجزور المائد من الصلة إلى الوصل متى تعين حرف الجر ، قياساً على حذف الضمير المائد من جملة الخبر إلى المبتدأ ، فتقول : قضيت الليلة التي ولدت في سرور ، أي ولدت فيها ، أجاز لك أن تقول : ههنا الكتاب تساوي الورقة درهما ، أي الورقة منه بدرهم .

ومن هذا التحديد يتضح لنا عدة أمور :

أولها : أن القياس في نظر الشيخ الخضر يجريه العربي القديم ، كما يجريه الأصولي والنحوي ، ولكن لكل منهما مجالاً ، فمجال العربي ، وهو صاحب اللسان ، هو الضرب الأول ، ومجال الأصولي هو الضرب الثاني ، ومجال النحوي الضربان الآخرين .

ثانيها : أن القياس قد يكون في الشكل ، وقد يكون في الدلالة ، فمن الأول ، إلحاق المضارع بالاسم في الإعراب ، ودخول الفاء على خبر الموصول قياساً على الشرط ، وحذف الضمير المائد من الصلة إلى الوصل متى تعين حرف الجر قياساً على حذف الضمير المائد من جملة الخبر إلى المبتدأ . ومن الثاني : قياس الأصوليين السابق ذكره .

ثالثها : أن الهدف من قياس الشكل طرد قاعدة معينة في مجال تصريف الكلمة أو تركيب الجملة ، والهدف من قياس الدلالة خلق استعمالات جديدة لكلمات اللغة ، أي توسيع الدلالة الضيقة .

والواقع أن ما جعله الشيخ الخضر خاصاً بالعرب أنفسهم في الضرب الأول من القياس لا تنهض الأمثلة الموقفة بتفسيره على نحو ما أراد المؤلف ، لأن من المؤكد أن العربي القديم لم يستشعر هذا التشابه المفترض بين

يقال : دخلت الفاء خير الموصول في نحو قولهم : (من يأتيني فله درهم) قياساً للموصول على الشرط ، لمشابهته إياه في إفادة العموم .

وكما يقال : نصبت (لا) التانيث للجنس الاسم ، ورفعت الخبر قياساً على (أن) ، لمشابهتها إياها في التوكيد ، فإن (لا) لتأكيد النفي ، كما تأتي (أن) لتوكيد الإثبات .

ثانيها : أن تمذالي اسم وضع لعني يشتمل على وصف يدور معه الاسم وجوداً وعلماً ، فتعدي هذا الاسم إلى معنى آخر تحقق فيه ذلك الوصف ، وتبطل هذا المعنى من مدلولات ذلك الاسم لغة .

ويضرب لهذا النوع مثلاً : إطلاق اسم « الخمر » وهو الموضوع المعتبر من العنب ، حين يخامر العقل - على المختصر من غير العنب إذا تحقق فيه مخامرة العقل أيضاً .

وأطلاق اسم (السارق) - وهو الموضوع إن يأخذ مال غيره من الأحياء خفية من حوز مثله - على (التباغ) - الذي يأخذ ما على الموتى من أكفان .

ويقول الشيخ الخضر : (وهذا الضرب من القياس هو الذي ينظر إليه علماء أصول الفقه ، عندما يتعرضون لمسألة : هل تثبت اللغة بالقياس ؟)

ثالثها : إلحاق اللفظ بأمثاله في حكم ثبت لها باستقراء كلام العرب ، حتى انتظمت منه قاعدة عامة ، كصيغ التصدير ، والنسب ، والجمع . وأصل هذا أن الكلمات الواردة في كلام العرب على حالة خاصة يستبطل منها علماء العربية قاعدة تحول المتكلم الحق في أن يقيس على تلك الكلمات الواردة ما ينطبق به من أمثاله .

وأخيراً : إعطاء الكلمة حكم ما ثبت لغيرها من

اولهما يقوم على التشابه الكامل بين القيس والقيس عليه ، فاستحق القيس الحكم الذي ثبت للمقيس عليه ، كتصغير الثلاثي قياسا . والنسب الى الاسماء وجمعها جمع تكسير ، او جمعا سالما .. الخ .

وعلى اساس ان ثانيهما يخص الكلمة التي توجد بينها وبين غيرها مشابهة من بعض الوجوه وكلا هذين الشرهين من باب القياس الشكلي الذي اشرنا اليه من قبل ، يبد ان الشيخ قد خص القياس القائم على التماثل باسم (القياس الاصلى) ، واختار للثاني اسم (قياس التمثيل) للفرقة بينهما ، ثم مضى في تتبع الفروع اللغوية ، ليثبت وجود هذين النوعين من القياس .

ومن الواضح في هذا التقسيم انه مشتمل على مفهومي القياس ، من حيث هو تطبيق قاعدة على افرادها ، ومن حيث هو استنباط جديد على ضوء قديم ، وان جعل القاعدة في كلا الموقفين هي الاساس .

« دراسة دوسوسور للقياس »

كان من الطبيعي - طبقا لمنهج تاريخي - ان تقدم وجهة نظر فردريك دوسوسور (١٨٥٧ - ١٩١٢) الى القياس على دراسة المحدثين من العرب . باعتبار انه اسبق المحدثين قاطبة في علاج قضايا علم اللغة الحديث ، حتى استحق بجدارة ان يعتبر ابا ورائدا للدراسات اللغوية المعاصرة بيد اننا راعينا ان يتصل الحديث عن الدراسات العربية ، قديمها وحديثها لانها جميعها تمتاح من نبع واحد ، فهي تكون عملا واحدا ، متطورا بقد ما تحمله اللغة الفصحى في نظر العلماء العرب . اضعف الى ذلك اننا نؤثر ان يتصل حديثنا الخاص بما نجاهه لدى دوسوسور من اتجاهات لم يسبق ان نقلت الى العربية ، او عولجت على مستوى التطبيق في مجال الفصحى .

المضارع والاسم ، ليطرد في الاول قاعدة الاعراب ، وانما ذلك شريه لا حظه النحويون من تتبعهم لاستعمالات المضارع ، ومحاوالتهم تحليل خروجه على قاعدة البناء في الافعال ، فالحقوة بالاسماء في العلة ، وكذلك قياس فاء خبر الموصول على فاء جواب الشرط .

وابضا تحليل عمل (لا) التي تنفي الجنس عمل (ان) بان كليهما تفيد التوكيد ، مع فارق ان (لا) لتأكيد النفي ، و (ان) لتأكيد الاثبات . فقد اثبت العلماء فرقة بين (لا) و (ان) تضعف وجه الشبه بينهما عملا ، وذلك ان (لا) غير عاملة في الخبر ، بخلاف (ان) ، او ان (لا) ركب مع الاسم النكرة بمدحها فصلا شيئا واحدا ، واما (ان) فانها لا تتركب مع الاسم بمدحها . (الانصاف / ١٩٥) .

وبذلك يظهر ان هذه الامثلة القياسية هي من صنع النحاة ، لا من وضع العرب انفسهم ، فقد نقل العرب بالغة ، دون ان يكون منهم ادنى ملاحظة بقيس ظاهرة نعوية على اخرى .

ثم هذا الضرب الذي خصه الاستاذ الضفر بالاصوليين ، ليس فحواه توسيع الدلالة في بعض الفاظ اللغة ، لتشمل مجموعة من العلاقات الجديدة على اساس مجازي ؟

ومثل هذا العمل اللغوي يمارسه الاصوليون ، وغير الاصوليين متى لوحظت العلاقة المجازية التي تربط بين مفهوم ذي لفظ موضوع ، ومفهوم آخر جديد يحتاج الى لفظ يدل عليه . ومن هذا القبيل اطلاق الفاظ : (قطار ، وسيارة ، وطائرة) ، وماثي ما يندل على المفاهيم المستحدثة في اللغة فقد اكتسبت هذه الالفاظ معانيها الجديدة بواسطة توسيع الدلالة على اساس مجازي ومن بين الذين ان هذا التوسيع لم يتم به الاصوليون .

على ان الشيخ الضفر لم يقف عند هذين الشرهين من القياس ، وانما خص الشرهين الاخيرين بدراسة مستفيضة ، على اساس ان

لصيغة مثالية .. لقد كانوا يرون في الحالة الأصلية للغة ملاصق الامتياز والكمال ، دون ان يتساوا عما اذا كانت هذه الحالة قد سبقت بحالة أخرى . ولذلك كانت كل حرية في نطاقها معدودة من قبيل الخروج على القياس » .

ودوسوسور لا يعتمد الخروج على القياس خطأ ، بل هو حرية تعلمسها كل لغة ، وكأنه يعترض على التسمية السابقة ، فما كان القياس الذي استقرت عليه ما الحرية سبقت ، من قبل ان تصبح قياسا يراود له ان يستبد باللغة ، ويراد لها ان تنحصر في قوالبه ، وهيئات ، فاللغة حركة دائمة .

ولا ريب ان مفهوم هذا النوع من القياس سوف يتغير تبعا للطريقة الجديدة ، فلا نتناول امثله باسترابة ، لان منها ما يمكن ان يتحول الى مقياس اصيل بمرور الزمن .

ويستطرد دوسوسور في تصوير طبيعة الظواهر القياسية ، كما ادركها في اللغات الهندية الاوروبية ، فينتفى ان تكون مجرد تأثيرات تحدث في الكلمة ، فكل حدث قياسي هو مشهد من ثلاثة شخصيات :

اولها : النموذج المنقول ، الشرعي ، الموروث (*honds*)

وثانيها : النموذج المنافس الراجح (*honor*)

وثالثها : شخصية مشتركة ناشئة بتأثير الصيغ التي خلقت هذا المزاج ، وهي اشبه ما تكون بالصيغة الانتقالية ، تتداولها الالسن ، حتى تستقر على الصيغة المنافسة وقد كانت في

لقد تناول المحدثون من علماء العربية الحديث عن ظاهرة قياسية ، اطلقوا عليها (القياس الخاطيء) ترجمة لمبارة (*False Analogy*) بالانجليزية ، او (*La Fausse analogie*) بالفرنسية . ولا شك ان الاولى كانت نقلا عن الثانية ، لان دوسوسور قد تحدث عن ظاهرة (*La Fausse Analogie*) في دراساته الى نشرت بعنوان (*Cours de Linguistique générale*) قبل ان يتحدث غيره .

وكان اول المتحدثين من العرب عن هذه الظاهرة استاذنا الدكتور ابراهيم انيس في كتابه (من اسرار اللغة ص ٢٣ - وما بعدها) نقلا من جيسرسن ، وريط بين فكرة القياس الخاطيء وبين التوهم الذي قسر به القدماء بعض الصيغ .

ثم كتب الزميل الدكتور عبد العزيز مطر مقالا قيما عن (القياس الخاطيء) وآثره في التطور اللغوي) ، نشره في حويلة كلية البنات - جامعة مين شمس في يوليو ١٩٦٤ ، فزاد على ما ذكره الدكتور انيس بعض الامثلة من العامية والفصحى ، وتلمس حديث القدماء عن التوهم ، في محاولة لتوثيق الربط بينه وبين القياس الخاطيء ، موضوع المقال .

والواقع ان حديث دوسوسور عن ظاهرة (*La Fausse analogie*) لا يوحى بأنه يعتبرها من باب الخطأ ، بل هو يستنكر ان ينظر اليها على انها خطأ ، يقول في كتابه المذكور ص ٢٢٣ : « لم يفهم اللغويون القدامى طبيعة ظاهرة القياس الذي اطلقوا عليه (*La Fausse analogie*) فقد كانوا يعتقدون ان اللاتينية حين تبتخر كلمة (*Honor*) - قد اخطأت في حق النموذج - *homos* - سويرون ان كل ما يبتعد عن النظام المقرر شذوذاً وتقض

(١٩) المعنى المعروف لهذه الكلمة هو : الشرف ، وقد كانت من قبل تنطق بعرف (*S*) بدلا من الـ (*R*) في الصورة المتطورة .

وكل ابتداء لا بد ان يسبق بمقارنة لا شعورية للمواد الوحدة في كثر اللغة ، حيث ربيت الصيغ المخصصة بصعب علاقتها التركيبية المشتركة .

ومعنى ذلك ان دوسوسور يفترض ان التكلم يدير في ذهنه كل العناصر التي يستخدمها في بناء صيغة جديدة ، بطريقة لا شعورية ، قبل ان ينطق بهذه الصيغة الجديدة ، اى ان الصيغة الجديدة تكون موجودة لغويا في حيل القوة ، قبل ان توجد بالفعل . ويقول في هذا الصدد :
 تكلما ارتبطها مثل : in-décor-able
 توجد من قبل في اللغة في حيل القوة ، اذ اتنا نجد جميع عناصرها في التركيب الاخرى التي تعرفها القوة .

ويصنف دوسوسور كلمات اللغة الى مجموعتين بحسب قدرتها التسمية على توليد كلمات اخرى ، وذلك بما تقابليتها للتجزئة ، فالكلمات البسيطة هي بحسب هذا التحديد غير منتجة ، مثل : racine, arbre, magasin

وفي كل لغة كلمات مخصصة ، واخرى مقيمة ، وهي تفرقة اشبه بما تعرفه العربية من وجود كلمات جامدة واخرى مشتقة .

وبلاحظ دوسوسور ان هناك تناقضا بين قوله : ان عملية القياس تتم بطريقة الرابع التناسب الرياضية ، وقوله بافتراض تحليل العناصر ، فكلهما ينفي فائدة الاخر ، فهما متعارضان ويتعكسان في نظريتين نوعيتين مختلفتين ، وهو يرى ان النحو الاوروي يجرى مع فكرة الرابع التناسب ، بعكس النحو الهندي الذي يدرس الاصول ، ثم يدرس السوابق واللاحق ، ثم يبدأ في تركيب الكلمات . فالافعال في جميع المحجمات السنسكريتية قد وضعت في نظامها الذي تعينه لها جذورها .

ويختم دوسوسور حديثه عن القياس بتقرير ان القياس على هذا النحو الابداعي المحض يحتل مكانا متوقفا في نظرية التطور

هذا المثال (honorem) . فكان الشهد في صورة تخطيطية هو على النحو التالي :

(honde > honorem > honor)

ويقرر دوسوسور ان الصيغة الجديدة لم تكن بديلا للقدية ، فقد تمايزت الصيغتين زمنيا استخلصت فيه احدهما بمعنى الاخرى ، ولما كانت اللغة تكرة ان تكرر دالين لفكرة واحدة فان الاغلب ان تستقط الصيغة البدائية ، وهي الاقل قياسية ، في حظيرة الاحمال ، ثم تختفى .

وبعض في تحديده لعملية القياس بطريقة رياضية ، فيذهب الى انها تتم على صورة معادلة جبرية من نوع الرابع التناسب الذي يمكن ان نصوره على هذا النحو :

$$\frac{p}{s} = \frac{f}{s} \therefore s = \frac{f \times p}{f}$$

وبعبارة اخرى حسب تعبير دوسوسور :

réaction : réactionnaire = répression : X
 $\therefore X = \text{répressionnaire}$

واستعمال دوسوسور لهذا الشكل الرياضي في تصوير علاقة القياس بالقياس عليه يعكس حرصه التام على تجريد الدراسة اللغوية من كل اثر للاستعراض الففني ، فكلما استطاع ان يعبر في تركيز ودقة كان اقرب الى المنهج العلمي ، ولو استعمل في تعبيره الارقام والرموز .

واذا تابعدنا دراسة طبيعة القياس كما حددها دوسوسور ، لوجدنا انه يربط عملية القياس بالكلام ، لا باللغة ، اى انه متصل بالكلام وهو النشاط الفردي ، لا باللغة التي هي ذات وجود جماعي ، في رايه المشهور ، فالقياس يحدث في صورة ارتجال من التكلم ، الذي يفترض ان لديه وعيا وفهما للعلاقة التي توحد الصيغ المخصصة فيما بينها .

والذا كان القياس ارتجالا ، فهو إذن ابتداء ،

وثانياً : ان دوسوسور لا يلتفت الى هذه النصيفة التي الصقها الفزيون القدامى بكلمة القياس حين وصفوه بأنه قد يكون زائفاً fausse فليس ينبغي ان نصف نشاط التكلّم بأنه زائف ، على حين انه يمارس حريته اللغوية ، التي هي الباب الطبيعي للإبداع والتطور اللغوي .

وثالثاً : ان الدراسة اللغوية الحديثة ، التي شرع لها دوسوسور منهاجها - قد بدأت على يديه باستخدام الأساليب الرياضية وتحليلية ، غير الأساليب الأدبية التي كانت غارقة فيها قبله .

وقد حلل النوي الفرنسي جوزيف فندريس من الاصراف في هذا الاتجاه ، فقال :

يجب ان نحلر من تطبيق التحليل الرياضي على مواد ياباه طبعها او تمقدّها ، فالجبر لا يمكنه هنا ان يعطي فكرة صالحة من الأشياء ، اذ انه يوهم بأن التغير ارادى وشعورى ، مع انه عكس ذلك على خط مستقيم ، هذا الى انه ينلر ان يكون عمل القانون منحصرًا بين اربعة حدود فحسب فالصيفة التي تجر القياس ليست في المادة منصرًا منمولا ، بل هي رمز يمثل عدة عناصر مختلفة ، فاذا اردنا الا نخرج من الميدان الجبرى وجب على الاقل اصلاح الصيفة ، حتى تصير (ب) بالنسبة الى ب = أ الى س ، على فرض ان ب و ب1 تمثلان كميتين غير محدودتين . . غير ان اهم ميوب استعمال الجبر هنا انه لا يدخل في حسابه القيمة الخاصة لكل صيغة (٣٠) .

ويرغم هذا النقد الموضوعي لم يكف التيار الجديد - الذي شق له دوسوسور مجراه - عن التدنق ، فمضى طلاء اللغة من بعده يعمقون المحاولة ، حتى اصبح المختبر اللغوي

اللغوي ، وان استحدثت قياس بعينه اماره على طرود تغيرات في الدلالة ، وان للقياس سمتين من الابداع والحافظة ، لاننا نجد في كمية الظواهر القياسية الهائلة التي تمثل بضعة فرون من التطور - جميع العناصر تقريبا محفوظة ثابتة ، ولكنها موزعة بطريقة اخرى فحسب . فمبتكرات القياس اشد ظهورا مما هي في الواقع ، واللغة ثوب منطى برقع مصنوعة من نفس قماشه ، فاربية اخماس اللغة الفرنسية هندبة اوروبية ، اذا ما اخذنا في اعتبارنا الجوهر الذي تتكون به جملنا ، على حين ان الكلمات المنقولة باكملها من اللغة الام الى الفرنسية - دون تضرر قياسي - لا تكاد تعدو صفحة واحدة ، وذلك كاسماء الامداد ، وبعض الالفاظ مثل père = اب ، و nez = أنف ، و Chien = كلب ، والاقليبية الساحقة من الكلمات هي بطريقة او باخرى مجموعة تركيبات جديدة من عناصر صوتية منتزعة من صينغ اكثر قلما .

وفي هذا يمكن القول بان القياس في حقيقته ذو طابع محافظ ، لانه يستخدم دائما المادة القديمة لصوغ مبتكراته .

والذي نخرج به من هذا الحديث هو :

اولا : ان دوسوسور لا يعتد القياس عملية تقعيد ، او تطبيق لقاعدة ، وانما هو نشاط لغوي يمارسه الفرد في محاولة لإبداع صيغة جديدة ، في ضوء صيغة اخرى ، لنفس الكلمة كما في : honor و honas
او كلمة اخرى مع وجود مشابهة بين الكلمتين في بعض الاحوال ، كما في réaction réactionnaire
فان كلمة répression مقاربة لها ، نجات ان تصاغ منها كلمة répressionnaire - التي لم تكن موجودة في اللغة قبل قياسها .

(٢٠) اللغة ٢٠٦ جوزيف فندريس - - ترجمة الاستاذ عبد الحميد الفواخلى والدكتور محمد القصاص ، والفكرة في النص واضحة ، ولذا اجتازنا بها عن الالفاظ في ذكر المشكلة الفرنسية التي استعملها ، وان شاء ان يراجع الاصل .

الشخصية المشتركة الناشئة بتأثير الصيغ التي خلقت النموذج الزاخم ، وهي صيغة أو صيغ انتقالية ، لا تعيش طويلا ، وانما تمهد لوجود الصيغة المتكررة .

هل عرفت العربية هذا النوع من الصيغ الوسيطة ، ولكن النقص الذي امتازت الروايات اللغوية عنى عليه ؟ . او انها لم تعرف سوى شخصيتين اثنتين في قياسها هذا . لا نستطيع الاجابة عن احد هذين السؤالين الا اذا اجرينا مسحاً شاملاً لمجمعات اللغة ، سعياً وراء القطع بأى افتراض ، وان كان المنطق لا يستبعد وجود شيء من هذا .

ولقد نجد في الاستعمالات الحديثة بعض الامثلة التي ينطبق عليها كلام دوسوسور ، وذلك حين ننتبع تداول لفظ حديث على السنة المتكلمين ، فقد عرف الناس اiban الحملة الفرنسية على الشرق ان (افرنصة) توريد احتلال مصر ، وكان هذا هو النطق الشائع في الصحافة المصرية حتى اواخر القرن التاسع عشر ، ونحن الآن نطقها (فرنسا) ، وبين هذين النطقين ورد استعمال وسيط هو (افرنسة) ، وهو استعمال لم يدم طويلا لان النطق الراجح قد طغى عليه وعلى الصورة الاولى ، يرغم ان الاستعمال العام لم يخل من وجود صورتين احدهما في اواخر ايامها والاخرى في بواكيرها ، اى ان القياس في الكلمة لم يكن استبدالا ، وانما كان حرية يعارستها المتكلم الذي حاول ابداع نطق اكثر رشاقة ، ثم اطلقه في البيئة اللغوية لتنتقله اللسان والاقلام ، وانتهى الامر باختفاء الصيغتين الاولى والوسيطة ، واستقرار الشخصية الشائعة الآن :

ومن الممكن ان نجد لذلك امثلة كثيرة حين

من الادوات الاساسية في كل عمل على تناول اصوات اللغة وظواهرها الفونولوجية ، وما اجهزة الكيموجراف ، والا سيلو جراف ، والسونا جراف التطبيقات الرياضية على اعلى مستوى في ميدان الدراسات اللغوية .

اما افكار دوسوسور في القياس فيمكن ارجاعها الى ما يناظرها في دراسات الفصحى لتتضح نواحيها ، فاستخراج صيغة من اخرى بواسطة التبديل الصوتي موضوع دارت حوله بحوث كثيرة ، قديمة وحديثة وقد رويت امثله لهذا النوع من التبادل بين اكثر الاصوات العربية ، اذ نجد مثلا : ارت على القوم طريقنا ، وأرتج تأرجعا ، اذا وشى بهم (٣١) ، ومراث الخبز ومرد : اذا لينة بالله (٣٢) ، وهجيع من الليل وهزيع : قطعة منه (٣٣) ، وماه آجن وآسن : متشرب (٣٤) ، وتناهد القوم في القتال وتناهضوا (٣٥) .

وبوسمنا ان تصور توارد هذه الامثلة المشتركة للدلائل اقضوه بعض القوانين الصوتية العامة لمعرفة الاصل والفرع منها ، اى لمعرفة اتجاه التطور في الكلمة العربية ، كان قول : ان ما نسب الى البدويكون غالبا هو الاصل ، والثاني تطور له في الحضر ، او قول : ان الصوت الشديد بدوى والرخو حضري ، والمهجور بدوى والمهموس حضري ، وان المؤلف في التطور اللغوي ان ينقل الشديد الى مقابله الرخو ، والمجهور الى مقابله المهموس ، اكثر من العكس ، وهذا كله اذا لم تذكر الروايات الاصل والفرع نصا ، اى ان من الممكن ان نثر على الشخصية الاولى في القياس ، والشخصية الثانية .

فيران الذي نفتقده فلانجده في هذه الروايات اللغوية هو وجود ما اطلق عليه دوسوسور

(٢١) ابدال لابي الطيب القنوي ١٥٤/١ تحقيق ج. الدين التوحي .

(٢٢) السابق ١٥٤/١

(٢٣) السابق ٢٢٢/١

(٢٤) هامش ابدال ٢٥٥/١

(٢٥) السابق ٢٧٧/١ .

كانت مستعملة في مرحلة الانتقال وقد لا نجد هذه الصيغ . مع ملاحظة أن ما وجدناه من الأمثلة يشمل التطور في الأصوات ، وفي استعمال الألفاظ ، وفي التراكيب :

اللغة الحديثة

- كان في توديه ، ولا يقال شيمه إلا الميت .
- كبار الضيوف الفرنسيين .
- أبدي أرياحا .
- الصيدلة .
- برقيات خاصة .
- زميلتنا .
- (وزارة) التربية والتعليم .
- اسطول فرنسا .
- مواليه .
- ر إدارة الخزائنات .
- الطيار .
- الشرطة .
- (مراسل) الأهرام .
- المقامى .
- الحراسة .
- سيادة فلان .
- المسئولون .
- الجمهور .
- التدخل .
- السجن .
- مساعدات .
- مصرح .
- روسيا - الاتحاد السوفيتى
- روما .
- باريس .
- أسوان .
- يورسميد
- أنجلترا
- الانجليز .

اللغة القديمة

- يقال : فلان (شيخ) فلانا الى المحطة
- كبار (النزلة الفرنسيين)
- أن السلطان (امتزج) في ذلك اليوم
- الأجرية
- تلفرافات خصوصية لجريدتنا
- نوافق (رصيفتنا) البوسفور
- (نظارة) المعارف
- (عمارة) فرنسا
- مرافيه
- (عموم الخزائنات)
- مسيو أوجين (المتطادى) الشهير
- الصاكر
- (مكاتب) الأهرام
- القهاوى
- الخفارة
- دولتلو - رفعتلو - سمعدتلو
- مطوفتلو/ فلان
- ولاية الشأن
- قابل (العموم) الخير بالاستنكار
- (المداخلة) في شئوننا
- الحبس
- غدارات مسددة
- مرشح
- الروسية
- رومة
- باريز
- أصوان
- يورسميد .
- انكلترا
- الانكليز

قد فرضه فرضا على اللغة منذ بعيد ، حتى ليعد الجمع بالياء اشبه بالتلصق في اذن السامع . ومن هنا نقول : ان نظرنا الى ما سمي بالقياس الخاطيء ينبنى ان تتعلل الى اعتباره قياسا حرا ، يؤدي دوره في توحيد النماذج اللغوية بإبداع صيغ جديدة .

وربما كان باب التوهم اوسع ابواب هذا النوع من القياس الابداعي ، فتوهم أصالة الميم في كلمات (منطقة ، ومكحلة ، ومتنديل ، ومسكين ، وملهب) دما العرب الى صوغ افعال جديدة من هذه الكلمات فقالوا : (تمنطق ، وتمكحل ، وتمنعفل ، وتمسكن ، وملهب) وهذا التوهم هو الذي يجعلنا نأخذ الفصل (معجنات الخشب) من كلمة (العجوة) (٣٧) . وهي طريقة الرابع المتناسب دون شك .

غير ان باب التوليد في الفاظ اللغة يعتبر اوسع ابواب القياس الابداعي ، وحينما ان تلقى نظرة على كثير من الكلمات التي دخلت الى اللغة العربية من باب التعريب ، لنجد ان اللغة بعد ان أسافتها اخلت تستولد منها افعالا ومشتقات لازمة لسائر استعمالات اللفظ الحرب ، فقد عرفت اللغة كلمة (بامستور) علما على ذلك العالم السلي كشف وجود الكائنات الدقيقة ، ووجد طريقة مكافحة اخطارها بالتعقيم ، فاذا بها تقبل ان تأخذ منها:

بستر بيستر بسترة الخ . . ومن هذا الباب ما يشيع الآن على السن الفنانين من استعمال كلمات : المكيجة ، والدبلجة ، والتلفرة ، وبرمجة العقول الالكترونية ، ومكننة الزراعة ، او ميكنتها ، على اختلاف اصحاب الاستعمال .

وكذلك تشيع في لغة الصحافة الآن كلمات هي من باب القياس الابداعي ، يفرضها

ولو استمررنا في متابعة هذه الامثلة لجمعنا الكثير ، ولكن حينما هذا القدر الذي تسهل معه المقارنة والاستنتاج .

ويبدو ان اصحاب الاقلام كذلك كانوا يمانون احيانا مراعا في الاستعمال القوي ، وبخاصة حين كانوا يولجون كلمة جديدة لم يعرفوا لها مقابلا عربيا فهم يحاولون الترجمة حينما ، والتعريب حينما آخر . ومن ذلك ان جريدة الاحرام نشرت في مقدمتها الصادرين في ٢١ و ٢٢ من سبتمبر ١٨٩٤ (ان الدكتور دو الفرنسي قد اكتشف دواء قاتلا لمرض الدفتريا الذي يصيب الاطفال) ، وفي ١٠/٩/١٨٩٤ (تحدثت الاحرام من دواء الخانوق الذي اكتشفه الدكتور دو الفرنسي) ، ثم عدلت الصحيفة من كلمة (الخانوق) بعد ذلك الى كلمة (الدفتريا) المعربة واستمر استعمالها حتى الآن .

فهذا من الجانب الأول من تصور دوسوسور للقياس ، ومدى انطباقه على العربية .

اما من الجانب الثاني ، وهو استخراج صيغة جديدة في ضوء صيغة اخرى لكلمة اخرى ، حين تتوفر مشابهة بين الكلمتين في بعض الاحوال فقد يصح ان نسوق امثلة في العربية مما اعتبره اللغويون العرب من باب القياس على توهم اصالة الحرف ، فجميع (صحيفة) على : صحائف قاعدة ، ولكن جميع (مصيبة) على : مصالب - هو حمل على اساس التوهم (٣٧) ، ويمكن ان يوضع في صيغة الرابع المتناسب :

صحيفة = مصيبة .: م = مصالب
صحائف م

وعلى الرغم من ان ابن جنى اعتبر هذا الجمع بالهمز غلطين اصحابه ، فان الاستعمال

هاتين الكلمتين ، ولكن هنالك كلمات كثيرة تواجهنا بنفس الصعوبة ، وتتطلب قياس فعل يدل على مفهومها مثل : *politisation* من كلمة *politique* بمعنى السياسة ، وكلمة *tylorisation* توليفة من *Tylor* علما صلى ذلك المهندس البارز في القياسات الصناعية ، وربما : *normalisation* و *capitalisation* و *generalisation* و *universalisation* و *rationalisation* و *standardisation* (٢٨)

هذا الى جانب ان الاستعمال القوي قد ألف استعمال النون حرفا للاحاق وغيره في كثير من الصيغ ، قديمة وحديثة مثل : رباني ، وصنائي ، وهراني ، وعلماني ، ونفساني ، وحقاني ، وجواني ويزراني ، ومقلاني ، حتى اصبحتم مصطلحات العلوم في اغلب الاحيان .

بل لقد استعملتها العامة المصرية في صوغ بعض مصارفها من مثل : الجعنة (من جنع)، والحرفة (من حرفه) ، وكلمات اخرى ذات مدلول خاص .

أفلا يمكن ان نستخدم هذه النون في تطويع ما يستصعب علينا صوغه من الأفعال المولدة على مثال الفعلة والتفصيل ، من حيث كانت حرفا أكثر شيوعا في توليد الالفاظ ؟ فنقول مثلا : جعنة القانون وعملته ، كما نقول : علمنة الدولة بمعنى جعلها علمانية ؟ وهناك حل يقترحه الأستاذ الدكتور إبراهيم آيس ، فقد كتبت اليه حول هذه المشكلة ، فرد علي - حفظه الله - في ٢٠/١/٧١ يقول (واذا هنا استأذنه في نشر رايه القيم) :

« أما سؤالك عن نحت مصطلح قانوني يعبر عن

الاستعمال على المعجم العربي الحديث ، ومنها : تمصير البنوك ، وتكوين الوظائف .

وعلى ذلك يمكن ان نقرر ان توليد الالفاظ الحديثة يأتي صرفيا على مثال : فعال يفعل فعلة ، وفعل يفعل تفعيلا .

ولعل من المفيد ان امرض هنا مشكلة اثارها الأستاذ الدكتور عبد الحي حجازي عميد كلية الحقوق بجامعة الكويت حين اراد ان يترجم كلمتي *socialisation* و *prolitarisation*

والكلمة الاولى يشيع من مفاهيمها في العربية : *socialisme* بمعنى الاشتراكية ، و *société* بمعنى المجتمع . ويشيع من مفاهيم الكلمة الثانية استعمال *prolitarist* بمعنى الطبقة العاملة .

فاذا اضيفت الكلمة الاولى الى القانون كان المراد : جعل القانون ذا صبغة اشتراكية ، وتفيد الثانية جعل القانون ذا صبغة عمالية فكيف يمكن ترجمة هذين المصطلحين في ضوء طرق التوليد القياسية ؟

يقترح الدكتور عبد الحي حجازي ان نستخدم الياء للاحاق الكلمة المراد صوغها بقياس العربية ، وهي في الحالة الاولى جماعه ، وفي الثانية عمالة ، فيقال : جميعه القانون وعميلته ، وهو يرى ان الياء هنا مناسبة لوجود الالف في كلمتي : جماعه وعمالة ، وقد كان من الممكن استخدام الواو ، غير ان الياء اسير واروح للسمع والدوق .

ولقد يكون الامر لو كان مقتصرأ على ابدال

(٢٨) يمكن ان تترجم بعض هذه الالفاظ على قياس التفصيل او الفعلة مثل : التسييس ، والتبارة والرسمة الخ . . . وقد وقع تحت نظرنا في مجلة عالم الفكر المحدثات التي بمحاولة ترجمة كلمة *Automation* ، بمعنى تسيير الحياة على نظام الآلية ، وقد اختار الدكتور أحمد أبو زيد لترجمتها كلمة (الآمنة) ص ٧ ، على طريقة التعريب . واختار الدكتور عبد الرحمن يدوي كلمة (الآلية) ص ١٢ ، والفرق واضح ، لولا انها لم تكلل بعد ، والثالثة لا تفيد الاحداث ، وهذا يدل على ان المشكلة قائمة وملحة .

على ذلك ، مع وضوح المفهوم ، ومع ضرورة أن يقرن التعبير العربي المقيس بالتعبير الاجنبي حتى تستقر الاذعان والاذواق عليه .

لست هنا افرض حلاً ، ولكني احاول واقتراح ، مجرد نظري في المشكلة ، وأنا اؤمن بأن لكل مشكلة حلاً ، وليس في لسان البشر منطوق يستحيل نقله الى العربية ، بوسائلها المختلفة في النقل والتطويع ، والمهم في كل حال هو الاستعمال الذي يفرض الصيغ بعد ان يصقلها .



وقبل ان نختم هذا البحث يجدر بنا ان نشير الى جانبين يتصلان بهذا المفهوم (الدوسوسوري) للقياس - ان صحت التعبير . الجانب الاول هو ان العربية قد عرفت الارتجال في كلماتها ، على قلة استعمالها له ، في صورتين ، احدهما ان ينطق المتكلم بكلمة جديدة في معناها ، او جديدة في صورتها ، فلا تمت لواء اللغة بصلة ، ولا تناظر صيغة من صيغها كالذي حكى من رؤية وايه العجاج من انها كانتا يرتجلان الفاظ لم يسمعاها ، ولا سبقا اليها (٣٦) والغلب الظن ان مثل هذا النوع من الارتجال اذنيه بما يحدث في اوساط المجرمين واصحاب الحرف الخاصة ، حين يخترون لانفسهم مصطلحات يسترون بها اهدافهم واعمالهم ، فهي نوع من اللغات الشفوية السرية ، غير ان حدوث مثل هذا الاختراع كان نادراً دون ريب في العصور القديمة . والصورة الثانية من الارتجال ان يؤدي الى توليد صيغة من مادة معروفة ، وعلى نسق صيغ معروفة مألوفة من مواد اخرى كالذي روى من رؤية بين العجاج حين قال (تقاسم المر بنا فاقصنا) فقد صاغ كلمة جديدة من مادة معروفة مألوفة في لفظها ومعناها . يروى هذا ابن جني في باب ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب ،

صاغ القانون بالاشتراكية والبروليتارية ففي رأيي : ان التورط في نحت المصطلحات قد برهنت تجاربنا في المجمع على ان نصيبه من النجاح ضئيل جداً ، وأنه كثيراً ما يشير السخرية بين الدارسين ، ولذلك اتخذ المجمع قراراً حكيماً هو الانجاء الى النحت الا عند الضرورة ، وحين تصادف كلمة منحوتة موقفة من كل ناحية ، تلك التي نحتنا في كتابي (الاصوات) : (اتفنى) ، اي من الانف والقلم مما ، فقد اقرها المجمع . ولهذا ، من رأيي ان يكون المصطلح هو : اشتراكية القانون ، بروليتارية القانون ولكي تقتنع اود ان اذكرك ان كلمة « اشتراكية » لها دالتان هما : اما ان تعد اسماً ، اي مصاصاً صناعياً وقد استقر الامر لدينا في المجمع على ان المصدر الصناعي يؤدي معنى المصدر الذي على وزن فُعلة ، وليس من الضروري اشتقاق فعل لمثل هذا المصدر ، اذ يمكن التعبير عنه بوسائل عدة لا تخفى عليك . اما دلالتها الثانية فهي انها وصف مؤنث من طريق ياء النسب ، وهكذا ترى ان التعبير : (القوانين الاشتراكية) يخالف التعبير (اشتراكية القانون) . ويمكن ان يقال مثل هذا في المصطلح الاخر ، والله اعلم . »

فهذا مخرج آخر للمشكلة التي نواجهها في هذا القياس الابداعي ، وان كان من الممكن ان يرد عليه ان « اشتراكية القانون » هي في الواقع مقابل — le socialisme en Droit

وكذلك ، بروليتارية القانون — مقابل : ولا مئاص *la prolétarienne en Droit* من التفرقة بين هذا التعبير ، والتعبير الذي يرد وضع مقابل له ، وهو يفيد الاحداث .

ولا شك ان لاجزاء المجمع الذي يذكره استاذنا دوايمه العقولة ، كما ان الحل الذي يمثل في التفرقة بين (القوانين الاشتراكية) و (اشتراكية القانون) رهن بان يجري الاستعمال

(البزوة) وهي العلم الذي يبحث فيه عن احوال الجوارح ، ومعرفة العلامات الدالة على قوتها في الصيد [توليد من البزى والصقن] .

والشكل الثالث : توليد يقوم على استغلال جرس الصوت ومحاكاته ، كتسميته الهرة (البسة) ، وكاستخدام كلمة (تف) التي تقال عند الشيء يستقل أو يتأذى منه - في توليد الفصل (تف) بمعنى بصق ، و (التفافة) : البصاق - وكذلك توليد كلمة (تم) للدلالة على النقرة الموسيقية ، وإطلاقهم في الطب للدلالة على اختبار التوصيل العظمي بشوكة رنانة عبارة (اختباوذن) مولداً من (ون رنينا) .

والشكل الرابع : التوليد الذي يتم على أساس التوسع في الدلالة بطريق المجاز أو مطلق التوسع، فكلمة (مبسم) معنى الثغر، وتستعمل للدلالة على اتوبية الخشب أو المدن بطريق التوليد ، و (ترجم) الكلام : بينه ووضحه ، ولكن (ترجم) لفلان : ذكر سيره - مولدة ، و (الثريا) نجم معروف ولكنها بمعنى المتارة فيها عدة مصابيح - مولدة . و (الحصاة) : النصيب ، وهي مولدة بمعنى الفتر من الزمن، و (المحضر) بمعنى السجل ، ولكنها بمعنى الصحيفة لتسجيل الوقائع ، وأقوال الشهود مولدة ، ومن هذا الباب : المدفع الرشاش ، المرشح : جهاز الترشيح ، والحاوي : الذي يقوم بأعمال غريبة ، والحرامي : اللص، نسبة الى الحرام .. الخ ..

والشكل الخامس : هو ذلك التوليد الاشتقائي الذي بحثناه من قبل في دراسة دوسوسور ، ووجدنا له أمثلة عند ابن جنى ، وهو الذي نجله كثير الشيوخ فيما يقره المجمع اللغوي من الفاظ وتعبيرات . ومن الفاظ المحنطة بلور ، وبلور ، وجنس ، وإيضاً : تحنبل ، وتحنط ، وتزيد ، وتشنع ، وتشيع ، أى اتخذ أحد هذه المذاهب تقليداً . ودبس الورقة ، والدرجاة ، والمدرج ، والرخام :

ويعد عمل رؤية هذا نوعاً من القياس (٣٠) وليس هذا إلا مفهوم القياس الذي وجدناه عند دوسوسور ، لكن اللغويين العرب يبحثونه في باب آخر غير القياس بمفهومه المألوف . هذا هو الجانب الأول . والجانب الثاني الذي نحرص على تمحيصه هنا هو المصنعة في المعجم العربي الحديث بخاصة من شيوخ ظاهرة التوليد اللغوي في كثير من الفاظه ، وهي ظاهرة تقوم أساساً على القياس الإبداعي .

وقد استطعنا ان نخص من اشكال التوليد خمسة اشكال نعرضها هنا عرضاً موجزاً : **الشكل الأول :** التوليد الذي يأتي على أساس قاعدة يطردها اصحاب اللغة لضرورة تعبيرية ، كتلك القاعدة التي وضعها المجمع اللغوي المصري لصوغ المصدر الصناعي بأضافة اللاحقة (ية) الى الكلمة الاساسية عند ترجمة الكلمات المنتهية باللاحقة (isme) في الفرنسية مثلاً ، وقد كانت هذه القاعدة وسيلة الى خلق كلمات كثيرة مثل : الرومانسية ، والواقعية ، والخيالية ، والمثالية ، والايديولوجية ، والعقائدية ، والكلاسيكية ، والاشتراكية ، والماركسية ، والفابية ، والماوسية ، والاخر سيوية والراسمالية ، والاقطامية ، والتعددية .. الخ .. الخ .. وكل هذه الكلمات ذوات مفاهيم لم يدخل أغلبها الى المعجم العربي ، ولكنها متداولة بطريق الإبداع القياسي ، وسوف يفرضها هذا التداول على المعجم العربي الحديث .

والشكل الثاني : نوع من التوليد الإبداعي الذي يأتي في صورة نحت من كلمتين أو أكثر ، ومن أمثله القديمة حوقل ويسمل وحمدل ولكن لهذا النوع دوراً في اللغة الحديثة ، كتوليد كلمة (افراسيا) للدلالة على افريقيا وآسيا ، وكوصف اللغة بأنها (فصعية) أى خليط من فصحي وعامية ، وكوصف الصوت بأنه (انمى) أى من الانف والهم ، وكتوليد كلمة

صاقل الرخام ويأمنه ، والمرئذ : آلة تنشر السائل رذاذاً .

ومن هذا النوع استعمال : تحت الورق من الشجر : اسقطه وحتمت الشبه : بالغ في تجزئته ، مأخوذ من : حث الورق من الشجر حثاً : سقط .

وهذا الضرب من استعمال مضعف الثلاثي مضاعفاً رباعياً وارد في كثير من الانفاظ المستعملة قديماً ، مثل : مص ومصص ، ويص ويصيص ، وذل وذلزل ، وهل وهلهل حتى ليخيل اليها ان تحويل احدي الصيغتين الى الاخرى قياس على قاعدة ، ومع ذلك نرى انه لا ياتي قاعدة ، بل ابداعاً لان انفاذاً مثل : فحس ومد وشد ومد ورد ، لم يستعمل لها مضاعف رباعي بناء على هذه القاعدة . وكذلك الافعال : وسوس ، وماما ، وثالا ، وثافا لم يستعمل لها مضعف ثلاثي ، فلذا وجد احد المتكلمين نفسه امام ضرورة ابداع كلمة على هذه الصيغة او تلك كانت له متدوحة في مفهوم التوليد القياسي ، الذي هو في الحقيقة طريق اللفظة الى تجديد شيائها ، ومسايرة ظروف الحياة المتطورة .

ويبقى اماننا امر القياس الابداعي في التراكيب ، واكثر ما نجد هذا الجانب فعالاً في كتب لحن العوام ، والاعطاء الشائعة ، والذي نستطيع ان نقوله في هذا المقام : ان كثيراً مما يمد خطاً في نظر بعض النقاد هو صواب في نظر آخرين ، وقد قام غير واحد من العلماء بتفصيل اساليب وصفها بعض المتصرمين او المتشددين بالخطا ، ومعنى ذلك ان اماننا مجالاً لدراسة علاقة هذه التراكيب بما ينظرها في اقوال الفصحاء ، ومدى ما حوت من تضمين او تجوز ، حتى نحدد مسار التطور اللغوي ، ولكي ننفي عن الاسلوب الحديث ما يباعد بينه وبين مستوى الصواب الذي تفرسه القواعد العامة ، فكل لغة قواعد يجب احترامها ،

ولا ينبغي تجاوزها الا لضرورة ، او على تأويل ، حتى يكون التطور عاقل الحركة واضح الاتجاه .

« مصادر التوثيق اللغوي »

اولاً : القرآن :

ولا ريب ان اساس القياس اللغوي هو النموذج الذي يقاس عليه ، وهو في اللغة العربية (التراث العربي) بكل ما تفيدته هذه العبارة من معنى ، فليس لدينا اساس يقوم عليه القياس سوى ما اُثر من العرب من نصوص تتجلى فيها استعمالهم للانفاظ اللفظي ، وطرائقهم في تركيب جملها ، والتعبير عن مفاهيمها .

وقد كان من حظ العربية التي تفوقت به على سائر اللغات ان خصها الله سبحانه بنزول القرآن بها ، فكان سجلاً لكل ظواهر فصاحتها ، مجالاً لم يطرا عليه ادنى تغيير او تبديل ، على مر الزمان ، وما نعلم كتاباً ضمن الخلود للغة في الدنيا ، كما منح القرآن الخلود لهذه اللغة الشريفة . ولذلك يفرض اللغويون في مقدمة المصادر التي يتم بها توثيق اللغة .

ومن الحقائق المسلمة ان القرآن هو النص ما نطق بالعربية ، وكانت فصاحتها على نهج معجز لكل فصحاء العرب ، في عصر تألفت ملكة البيان فيه على اكمل صورها ، لدى قوم لم يعرفوا من صنائع الدنيا سوى صنعة البيان ، ولم يبرعوا في فنون الحياة بramerهم في قول الشعر أو النثر .

فكل لفظة في هذا القرآن ، وكل حرف من حروفه ، هو في موقعه ايجاز لا يطاول ، وهو في نظر اللغويين مقياس محكم البناء ، تتقطع الالسن دون محاكاته ، الا ان تقنع بتريده ، او محاكاة البيان على ضوئه . هكذا شاء الله له ان يكون ، فهو في ذلك البيان سنة ثابتة تعدل الظاهرة الكونية في ذلك الوجود .

الآية من وجهها ، ومن امثلة هذا انهم قروا ان (ان) الصلدية لا يجوز حذفها ، وان نحو (تسمح بالمعبدى خير من ان تراه) يحفظ ولا يقاس عليه ، وقد جاء على نحو هذا المثل قوله تعالى :

« ومن آياته يريكم البرق خوفا وطمعا »
وتقتضى ارتفاع منزلة القرآن في الفصاحة
واخذه بحسن طرق البيان ان يجرى حذف
(ان) الصلدية كما ورد في الآية مجرى ما
يصح من القياس عليه . .

ويمض الشيخ الخضر في الشوط الى
فايته حين يذكر ما قرره جملة من النحاة من
انه لا يجوز الفصل بين المضاف والمضاف اليه
بمعمول المضاف ، من نحو (ضرب عمراً زيد)
وقد ورد على نحو هذا المثل قوله تعالى في
قراءة ابن عامر : (قتل اولادهم شركائهم) ، فانكر
بعضهم هذه القراءة ، وذهب بها آخرون ملحد
التأويل والتقدير ، والحق ان تتلقى القراءة
المتواترة بالقبول ، ولا نحمل الآية ما لا يطبقه
بلاغتها من التصف في التقدير ، بل نبقى على
ظاهرها ، ولا نسلم ان الفصل في مثل هذا
مخالف للفصاحة .

وبحاول الشيخ ان يبرهن على صواب
نظريته هذه التي ترى ان مثل هذا الاسلوب
يجب ان يعتمد قياسا ، (لانه زيادة في اساليب
القول ، وفتح طرق يزداد بها بيان اللغة سعة
على سعة) . فيقول بان هذا الفصل يبين
التضائفين ليس غريبا ، بل هو مما تالفه
اللغات المختلفة ، ففى اللاتينية يفصلون بين اداة
التعريف والمعرف بجمل كثيرة ، وربما كان
الفعل مركبا من قطعتين فيضعون القطعة
الاولى في صدر الكلام ، ويلقون الاخرى في
نهايته ، فيتفق ان يكون بين القطعتين كلمات
فوق العشر ، الى امثلة كثيرة اوردها فضيلته .

غير ان اعتماد القرآن اساسا اول للقياس
قد تعاطاه قوم من النحويين بطريقتهم الخاصة
فاخذوا منه ما وافق آراءهم ، واولوا ما
خالفها ، وفي هذا من سوء المسلك ما فيه ،
وقد اشار اليه الرازى في تفسيره ، حيث
يقول :

(كثيرا ما نرى النحويين متحيزين في تقرير
الانفاظ الواردة في القرآن ، فلذا استشهدوا
في تقريره ببيت مجهول فرحوا به ، وانا شديد
التعجب منهم ، فانهم اذا جملوا ورود ذلك
البيت المجهول على وفقه دليلا على صحته ،
فلان يجملوا ورود القرآن دليلا على صحته
كان اولي (٣١) .

وينقل الشيخ الخضر عن ابن حزم في كتابه
(الفصل بين الملل والاهواء والنحل) قوله :

(ولا يجب احجب ممن ان وجد لاسرى
القيس ، او لهرير ، او لجريز ، او السبيطة ،
او الطرماح ، او لارايى اسدى ، او سلمى ،
او قميمى ، او من سألني ابناء العرب لفظا في
شعر او نثر ، جملة في اللغة وقطع به ، ولم
يمترض فيه ، ثم اذا وجد لله تعالى خالق
اللغات واهلها كلاما لم يلتفت اليه ، ولا جعله
حجة ، وجعل بصره من وجهه ، ويحرفه من
موضعها ، ويتحيل في احالته مما اوقعه الله
عليه)

وفي مقابل هذا الموقف الغريب لبعض النحاة
نجد موقفا اخر يتسم بالثقل حين يعتمد جميع
ما ورد من التركيب القرآنية ، التي تختلف
باختلاف القراءات المشهورة ، فيجعلها كلها
قياسا لفصاحة الاسلوب ، وقد اتخذ هذا
الموقف الشيخ الخضر فاخذ يندب بعض النحاة
حين ينتزع من القدر الذي يقف عليه من كلام
العرب حكما لفظيا ، ويتخذ ملجأ ، ثم تعرض
له آية على خلاف ذلك الحكم ، فيأخذ في صرف

ولنا على ذلك كله ملاحظتان :

أولاهما : أن الاستشهاد باللفات الأخرى في جواز الفصل بين التلازمين أقسام لادلة غريبة عن طبيعة الموضوع ، فكل لغة ذوقها وقوانينها التي تخالف الأخرى ، ولا احديحاول ان يحل لغة اجنبية يتعلمها على ما ألف من قواعد لغته ، فذلك خطأ لا يقبله العقل ، ولا الدوق .

وكثيرا ما تسأل انفسنا في بلدنا تعلمنا للانجليزية عن الحكمة التي تجعل اصحابها يقدمون الصفة على الوصف ، او التي تجعل الفرنسيين يجزئون الزمن هذه التجزئة البالغة الكثرة ، حتى لتصل الى اربعة عشر زمنا او اكثر مستعملة كلها في اساليب اللغة الفرنسية ومع ذلك فان احدا لم يفكر ان يفرض ذلك على العربية ، التي لم تستعمل سوى ثلاث صيغ زمنية هي (الماضي والمضارع والامر) ، او ان يختزل ازمان الفرنسية الى ثلاثة ، فكل لغة عبرتها التعبيرية التي لا يبنى ان تلبس بسواها .

والثنتهما : ان الشيخ الخضر يدافع هنا عن تركيب ورد في قراءة ابن عامر وحده ، من بين القراء السبعة ، وصحيح ان هذه الرواية مشهورة صحيحة ، ولكن ليس كل مشهور صحيح بمقبول في الدوق القنوي ، على انه مثال يحتذى ، وحسبنا ان نسلم لهذه القراءة بالنصحة ، وننقلها بالقبول ، فاما ان نجعلها نموذجا نقيس عليه ، وبابا من ابواب التوسع في التعبير العربي فامر آخر يحكمه الدوق ، والاستعمال الحديث ، وما لم تعثر على امثلة كثيرة في له في اساليب القدماء ، وربما كان السبب في ذلك انه تركيب يحتاج الى جهد وتعمل ليتمكن فهمه ، فضلا عن ان يتدقق ويؤلف ، ولذلك لم يستعمل في ابواب القول القصيص على اختلاف المصور .

تقول هذا على الرغم من ان الشيخ الخضر

حاول ان يهون من قيمة الدوق القنوي في التمييز بين المقبول وغير المقبول في التراكييب القوية ، فالدوق في رايه ليس حكما في هذه الحال ، وانما الدار ما يجري في الاستعمال ، ويثبت في الرواية .

ومهما استهان اناس بدور الدوق في رفض الصيغ والتراكيب او قبولها فان الدوق على الرغم من كل شيء هو المرجع النهائي في الاستعمال القنوي ، وكثيرا ما نجد الفاظا سليمة رويت في نصوص صحيحة ، ولكنها طردت من الاستعمال ، لان الدوق جانيها ، وكذلك شان التراكيب القديمة في الاسلوب العربي ، وهذا هو الفرق بين لغتنا ولغة سابقينا ، لغتنا تحمل طابع زمنها ، وظروف حياتها المعاصرة ، كما حملت لغتهم طابع ازمانهم ، وظروف حياتهم الفائرة . وليس من الممكن ان يتخذ الدوق احيانا من امثلة مصنوعة مقياسا يصوغ على اساسه اساليب لغوية متطورة ، فمثال نحو (ياسارق الليلة اهل الدار) سواء اكان على نصب الظرف وجر (اهل) او جر الظرف ونصب (اهل) ، لا يمكن ان يكون سوى تعبير عن امكانات معقولة وان لم تكن في الدوق مقبولة .

وربما كان هذا الحديث مناسبة لمعالجة مشكلة الاستشهاد بالقراءات القرآنية ، فالى جانب القراءات المشهورة ، واكثرها مقبول في الدوق القنوي ، ما خلا بضعة امثلة من القبول السابق توجد قراءات شاذة . وليس الحكم بشلود قراءة دليل على انها ضعيفة من حيث قدرتها البيانية او صوابها النحوي وانما قد يكون الشلود لفقدها شرطا آخر من شروط الصحة القرآنية .

فشروط صحة القراءة ثلاثة ، كما اوردها ابن الجري

١ -- ان تصح نسبتها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم .

٢ - أن توافق الرسم العثماني ولواحتمالا .

٣ - أن توافق العربية ولو بوجه (٣٢) .

وكثير من القراءات الشاذة كان وصفه بالشذوذ نتيجة فقدته لأحد الشرطين الأولين مع كونه سليما جدا من الناحية اللغوية ، وقد انف أبو الفتح عثمان بن جني كتابه (المحتسب) للاحتجاج لهذه القراءات والأفصح من عالمها والدفاع عن فصاحتها .

ومن المقرر أن روايات كثيرة من القراءات القرآنية ، صحيحة وشاذة ، يعتبر سجلا لظواهر اللهجات العربية القديمة ، التي عاصرت القرآن ، ومن لم تربط مشكلة الاستشهاد بالقراءات بمسألة اعتماد اللهجات أو عدم اعتمادها مصادر اللغة الفصحى ، وكان لابن جني اتجاه واضح في هذا الشأن يختلف من اتجاه سابقيه .

نحين جاء عهد التدوين أدخل الرواة يفرقون بين قبيلة وأخرى ، فينسبون الفصاحة إلى هذه ويكرهونها على تلك ، فاستبعدوا أولا لغة حمير ، لأنها تكاد تكون لغة وحدها ، مضافا لغة مضر ، ولأنهم خالطوا الحبشة وخالطوا اليهود ، وخالطوا الفرس ، فتأثرت لغتهم (٣٣) ولم يأخذوا من قبائل التخوم ، وهي التي كانت مساكنها حدود الجزيرة العربية ، فلم يأخذوا من قضاة لجاورتها بلاد الرومان ، واحتمال تأثرهم بلغة الروم في حدود سورية وفلسطين (٣٤) ومثلهم الفساسة ، كما رفضوا الإخذ من ثعلب والنمر ، قريتهم من أرض الجزيرة ،

وتأثرهم بالفارسية واليونانية ، كما اتكروا الفصاحة على بكر لاتصالهم بالفرس والتبسط (٣٥) ولم يأخذوا أيضا من قبائل بني حنيفة وسكان اليمامة وثقيف وأهل الطائف ، لمخالطتهم تجار اليمن عندهم (٣٦) كما قالوا : إن اتصالهم وجراد بمصر قد جعل لغتهم موضع الشك ، فلا يحتج بها في الروايات القوية .

ونسأل أنفسنا : ماذا بقي من قبائل العرب بعد هذه القبائل المستبعدة ؟

وبحسبنا أصحاب هذا الاتجاه : بقيت قبائل قريش وقيس وتميم وأسد وهذيل وغيرهم ممن كانت مساكنهم وسط الجزيرة (٣٧) .

والملاحظ أن هذا الاتجاه في القبول أو الرفض ، لم يكن اتجاها مطلقا ، يصدق على مصور اللغة ، بل كان موقفا بحيث يوقته ، صالحا لعصره ، بحيث انتقص اللغويون أطرافه بعد ذلك ، إلى أن جاء ابن جني (ت ٣٩٢ هـ) فعقد في كتابه (الخصائص) فصلا مستقلا سماه (اختلاف اللغات وكلها حجة) أشار فيه إلى بعض الصفات المشهورة من لهجات القبائل ، وأن بعض تلك الصفات أشهر من بعضها الآخر ، وأكثر شيوعا في اللغة ، ولكنها جميعا مما يحتج به ، إلى أن قال ما نصه :

(إلا أن اتسانا لو استعملها لم يكن مخطئا لكلام العرب ، لكنه يكون مخطئا لأجود اللغتين

(٢٢) النشرة في القراءات الضعيفة ٩/١ .

(٢٣) فصح الإسلام ٢/٢٤٥ .

(٢٤) في اللهجات العربية ٤٠ .

(٢٥) السابق .

(٢٦) فصح الإسلام ٢/٢٣٦ .

(٢٧) في اللهجات العربية السابق والخصائص ١٢/٢ ، بالزهر ٢١١/٢ وما بعدها .

فأما أن احتاج إلى ذلك في شعر أو منجوع فإنه مقبول منه ، غير منفي^(٢٨) عليه .

وموقف ابن جنى بحاجة إلى تفسير في ضوء مجموع ما ساقه من تفصيلات في الموضوع ، إذ يبدو أنه يفرق في اللهجات العربية بين مستويين :

المستوى الثقافي : وهو ما تكون العلاقة فيه بين اللغة الفصحى (وهي منده لغة قرشي)، واللهجة المستعملة - علاقة متبادلة متقاربة لا تفصل بينهما ظواهر لهجة غريبة ، وفي هذه الحالة (لا ترد إحدى اللغتين بصاحبتها ، لأنها ليست أحق بذلك من راسلتها ، لكن غاية مالك من ذلك أن تتخير أحدهما ، فتقويها على اختها ، وتمتد أن أقوى القياسين أقبل لها ، وأشد أنسأ بها ، فأما رد أحدهما بالآخرى فلا) .

المستوى اللغوي : وقد عبر عنه ابن جنى بقوله : (فأما أن تقل أحدهما جدًا فانك تأخذ بأوسعهما رواية ، وأقواهما قياساً (٣٩) . ومعنى ذلك أنه يرفض اعتبار بعض اللهجات وبعبارة أدق : بعض ظواهر اللهجات ، من المستوى الفصحى الذي يمكن أن يقاس عليه ، ويفاضل بينه وبين غيره من الظواهر الراقية ، وهو قد جعل أساس الحكم بدرجة الظاهرة أو رقيها كثرة الاستعمال وقتله ، كما رأينا .

فإن جنى يعنى إذن القياس على الظواهر الرديئة في لهجات العرب ، ولا يمنع اللهجات في ذاتها ، بل هو يحترم قياسها وقواعدها ، ويرى أن أحدها ليست بأولى من الأخرى . ومعنى ذلك استواء جميع اللهجات العربية

في ميزان الفصحى - عنده - بعد أن تقصى عنها الظواهر الموغلة في الخصوصية ، والتي تعد انحرفاً عن الفصحى ، هي ما أطلق عليها ابن فارس (لفات مدمومة) (٤٠) .

ويعدد ابن جنى هذه الظواهر فيما حدث به أبو بكر محمد بن الحسن من أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب ، قال : (ارتفعت قرشي في الفصحى عن منعة تميم ، وكثكتكة ربيعة ، وكثكتكة هوازن وتضعج قيس ، وهجرية ضبة ولثلة بهراء (٤١) .

بل أنه ليمضى في الشوط إلى أبعد غاية حين يقرر أن الفصحى قد ينتقل لسانه إلى لغة أخرى فصيحة ، فيعد فصيحاً في الألفين ، ويؤخذ بلغته في كليهما ، ولهذه الفكرة عنده أهمية خاصة في نظرنا سوف نلحظ عليها في مبحث نال أن شاء الله (٤٢) .

والواقع أننا أمام هذا الموقف من ابن جنى ، ورغم ما يبدو من أنه يريد توسيع باب الاستشهاد والقياس فنريد أن نسال أنفسنا :

علام يحتج بلهجات العرب تلك التي اعتبرها ابن جنى كلها حجة ؟

أما اللغة الفصحى ؛ ومن يستعملها في الكتابة أو القول ؟ .. أم على من يمارس القول بهذه اللهجات ؟

إن كان مراده الأولى فقد أعظم القول ، من الناحية اللغوية ، لأن المفروض أن اللغة لا تسمى لغة إلا إذا ميزتها من غيرها خصائص متكاملة ، وقد لم ذلك للفصحى ، وكان تنزيجه

(٢٨) الفصل ١٢/٢ .

(٣٩) السابق .

(٤٠) السابق ٢٤/ .

(٤١) الفصل ١١/٢ .

(٤٢) وانظر في ذلك كتابنا القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث/ ٣٦٩ وما بعدها .

قرر الله له هذه المرتبة في قوله : « وإنا لنرا
اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ولعلهم
يتفكرون »

وإنما نظر هؤلاء المتكبرون الى ما انتهى
اليهم من الاحاديث فوجدوه مقتربا بظرفين
أحدهما موضوعي ، والثاني شخصي .

فاما الموضوعي فهو ما استقر لدى الرواة
من جواز رواية حديث رسول الله بالمعنى ،
والتسليم بهذا يعني أن ما يقال عنه أنه كلام
النبوة قد لا يكون كذلك لأن الراوي حفظ
معناه ، وصاغه في لفته الخاصة ، متحريرا أن
يقارب بلفظه لغة النبي صلى الله عليه وسلم
على سبيل المحاكاة .

وأما الشخصي فهو أن النحاة نظروا فوجدوا
أن أكثر رواة الحديث من الوالي الفرس
وفيرم ، وهم لا يصنعون يتكلمون العربية ،
فضلا عن أن صوغوا بها بيانا ، فإذا كان التصرف
في صيغة الحديث قد حدث منهم فإن ذلك
يقتضي أن لغة الحديث ليست من لسان
العرب ، بل هي من لسان الوالي ، الذين لا
ينسب اليهم العجز عن البيان فحسب ، بل
أنهم قد اتهموا بأنهم هم الذين أفسدوا لسان
العرب بما أوقفوا فيه من اللحن والتعريف
على أثر امتداد الفتوحات الإسلامية الى
بلادهم .

والآن ، فالحديث ينبغي أن يستبعد من
مجال الاستشهاد ، ومن القياس لعدم الوثوق
بأنه حرفيا لغة الرسول صلى الله عليه وسلم ،
وإذا كان الفقهاء قد أفادوا منه في بيان
الاحكام كما أفاد المفسرون منه بيان معاني
القرآن ، فإن هؤلاء وأولئك لم يقفوا عند لفته ،
بل أفادوا من فحواه ومضمونه .

ويلاحظ أن الاعتراض من أصحابه يتوجه
الى الحديث ما دام في نطاق المناقشة بالرواية
فما اذا بلغ مرحلة التسجيل والكتابة ، فقد
ثبتت صيغته ، سواء أكان فعلا من كلام النبوة ،

بنزول القرآن بتلك اللغة الأدبية المترفة .
فأى خطأ لظواهر لهجية بظواهر هذه اللغة
الأدبية هو وسيلة لأحداث اضطراب في
قوامدها ، ومألوف تراكيبها . وعلى ذلك لا
يصح أن يحتج باللهجات على لغة القرآن في
قراءته المشهورة .

وإن كان مراده الأخرى فالامر حين ، ومن
الممكن أن يستشهد بنصوص لهجية مروية
على قراءة قرآنية لهجية ، كالاستدلال على
الإدغام في القراءة بوروده في لغة المرب ،
والاستشهاد بقراءة أبي عمرو بين العلماء بالإسكان
في قوله تعالى : (أن الله يامرهم أن تذبخوا
بقرة) بورود ذلك في شعر المرب .

بل لقد يستشهد على ورود بعض الروايات
الشاذة في القراءة القرآنية من مثل :

(قد جعل ريشر تحشش سرا) بورود هذه
التشكيشة في لسان تميم أو غيرهم ، فلا بأس
أذن من اعتماد اللهجات لتوثيق الظواهر
اللهجية ، دون أن تختلط هذه الظواهر
بمستوى اللغة الأدبية ، التي كان بها إيجاز
القرآن .

ثانيا : الحديث الشريف والآثارات المقبولة

وقضية الحديث الشريف والاستشهاد به
مما يثير عقل الباحث ، حين يطالع ما أثر عن
النحاة من أن جمهورهم قد رفض الاستشهاد
بالحديث ، والقياس عليه وأن الحديث لم
يظفر بالاعتراف به كنص من النصوص المعتمدة
الأخرى . وفي القرن الرابع كانت قد مضت
بضعة قرون من الإنكار الشديد لكافة الحديث
الشريف في نصوص اللغة ، ولم يكن هذا الموقف
من أصحابه رغبة في الخط من قدر رسول الله
صلى الله عليه وسلم ، أو التقليل من شأن
فصاحته ، فلقد اعتبرت فصاحته من المسلمات
المعقبة التي لا يتنازع فيها أنان ، وكلامه
عليه الصلاة والسلام في المرتبة الثانية بعد
كلام الله عز وجل ، المعجز فكريا وأصوليا ، وقد

مرويا بحرفه ، أم كان من كلام النبوة مرويا بالمعنى .

مؤقفة لا تغيير فيها ، ولا تبديل ، وفي فترة مبكرة نسبيا . ومن ناحية أخرى نجد أن رواية الحديث الأولين لم يكونوا مطلقي الحرية في أن يعبروا من معاني النبوة كيفما شاء لهم الهوى ، فإن علم الجرح والتعديل قد وضع لهم قيودا ، ورسم لهم حدودا ، واشترط فيهم شروطا كانت جديرة بأن تحافظ على جوهر الأدب النبوي ، فقد شرطوا كذلك أن يكون الراوي على علم بما يشير المعنى أو ينقصه ، وأن يكون محيطا بمواقع الألفاظ ، بل أن يحيط بدقائق علم اللغة ، ومع ذلك كله فالرواية باللفظ هي الأولى ، وعلى أن تكون الرواية بالمعنى رخصة يلجأ إليها من لا يجد بين يديه الحديث مكتوبا ، فاما ما دون في الكتب فلا بد من التزام لفظه .

وحين يتتبع الشيخ الخضر فشو اللحن في العربية يصل به الى النصف الثاني من القرن الثاني ، لأن الشافعي محمد بن ادريس (المولود عام ١٥٠ هـ) ممن يحتج بكلامهم في إثبات اللغة ، يزعم أن فشو اللحن كان قبل ذلك ، حتى لقد تذكر بعض الروايات أنه حدث في حياة علي بن أبي طالب ، وكان هذا دافعه الى أن يكلف إبا الأسود الدؤلي بوضع النحو لتدارك الخطر .

فقد عاش اللحن إذن مع وجود من يعتد بلغتهم في المجتمع ، من الفصحاء الذين لم يكونوا مستقرين في قلب الجزيرة العربية بل كانوا يتنقلون في كل الأمصار ، ويختلطون بكل أصيل ودخيل . ولئن لاحظ الشيخ الخضر عدم التوافق في التواريخ ، وهو ما يحتل معه سرب اللحن الى السنة الرواة في فترة معينة ، فإن الأمور المتصلة ب حياة المجتمع ينبغي أن يعتد لها بقدر من المرونة والتداخل . بحيث لا يمكن وضع حد صارم يفصل بين حالة عدم احتمال اللحن واحتماله ، في مجتمع يموج بالحركة والفكر كالمجتمع الاسلامي آنذاك . هذا الى أن كثيرا من اللغويين كانوا محلين ، ومنهم : أبو عمرو بن العلاء وعيسى بن عمر النخعي ، والخليل

وقد وجدنا لدى الشيخ الخضر حسين بحثا قدمه الى مؤتمر المجمع اللغوي يعالج فيه مشكلة الاستشهاد بالحديث النبوي ، وهو منشور في الجزء الثالث من مجلة المجمع ، وقد وفي الشيخ فيه المشكلة حقها من وجهة نظره ، ففتح كل ما قيل منها في القديم ، ونص على رافضي الاستشهاد بالحديث ، وعلى معتدبه ، وبين أن أكثرية مؤلفي النحو قد اتمدوا الحديث ، وأن القلة هم الذين اتركوه . ولم يكن الشيخ أول من تصدى لهذا الأمر ، بل تحدث الشيخ جماعة من علماء السلف من اصحاب الرأي ، من أهمهم صاحب « خزنة الادب » في مقدمة كتابه ، وابن حزم في كتابه « الفصل » بين المال والأهواء والنحل .

وكان من منهجه في هذا البحث أنه حدد تاريخ ابتداء تدوين الحديث وتاريخ انتهائه على وجه التقريب ، ثم حدد تاريخ فشو اللحن في اللغة ، وقارن التواريخ ببعضها لبعض ليخرج بنتيجة موضوعية بعيدة عن الإدماء .

وهو يقرر أن ابتداء تدوين الحديث كان في اوائل القرن الثاني الهجري وأن أول من دونه في أرجح الروايات هو محمد بن مسلم بن شهاب الزهري (ت ١٢٤) وكان يروي من مجموعتين الصحابة كعبد الله بن عمر ، ومالك بن أنس ، وهما من أسن الصحابة وآخرهم وفاة .

ولم يمض القرن الثاني حتى كان معظم الحديث قد دون ، في مجموعة من المسانيد المشهورة ، آخرها مسند الإمام أحمد بن حنبل (المتوفى ٢٤١ هـ) .

وجاء بعد اصحاب المسانيد طبقة اصحاب الكتب الستة ، وأولهم البخاري (١٩٤ - ٢٥٦ هـ) ، وآخرهم النسائي (٢١٥ - ٣٠٣ هـ) فهم جميعا لم يتجاوزوا القرن الثالث الهجري . وبذلك ثبتت نصوص السنة في كتب معتمدة

ين احمد ، والأصمعي ، وغيرهم كثير . ونخرج في النهاية بنتيجة ذات شقين :

أولاً : أنه لا ينبغي الاختلاف حول قبول بعض الأحاديث للاستشهاد ، وهي ما كانت من باب الأدعية المأثورة ، كالتشهد والقنوت ، لو كانت من المتواتر لفظاً ومعنى ، أو كانت مما يستشهد به على فصاحته صلى الله عليه وسلم . أو كانت مما يروى شاهداً على أنه كان يخاطب كل قوم بلفتهم ، أو كانت قد دونت على يد من نشأ في بيئة مربية لم تعرف فساد اللغة ، كمالك بن أنس والثنافي ، أو كانت قد رويت من طريق من عرف عنهم أنهم لا يجيزون الرواية بالمعنى مثل : ابن سيرين ، والقاسم بن محمد .

وثانياً : ما سوى ذلك ، وقد يكون ما لم يدون في المصدر الأول ، بل جاء في كتب المتأخرين ، وهو مرفوض عنده ، موصولاً كان أو مقطوعاً . وقد يكون دون في المصدر الأول ، وليس من الأنواع السابقة المقبولة عنده ، فإن جاء لفظه على وجه واحد فالظاهر صحة الاحتجاج به . وإن اختلفت الرواية فقد يقبل المشهور الذي لم يغمز أحد رواه بالوهم أو بالتدليس .

ومن شواهد ذلك كله (ناحوس) التي وردت في صحيح مسلم في حديث : (وإن كلمته بلفت ناحوس البحر) ، فهذه الكلمة غير معروفة في كلام العرب ، وقد نقل ابن الأثير عن أبي موسى قوله : هكذا وقع في صحيح مسلم ، وفي سائر الروايات (قاموس البحر) وهو وسطه ولجته ، ولعله لم يوجد كتبه فصفه بمضهم ، وليست هذه اللفظة أصلاً في مسند اسحق الذي روى عنه مسلم هذا الحديث ، غير أنه قرنه بأبي موسى وروايته ، فلعلها فيه (ك) وعلى ذلك يرجح الشيخ الخضر رواية (قاموس البحر)

والواقع أن بعض شراح صحيح مسلم ذهب إلى أن (ناحوس البحر) قره الأقصى ، والمبارة وأردت على لسان صحابي اسمه (ضماد) وقد على رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة في بدء الدعوة ، فقال هذه الكلمة التي ابنتها الرواية الصحيحة ، ويحتمل أنها من الكلمات الخاصة بلسان قومه . ونفى صحة الكلمة ليس مقطوعاً به وإنما هو احتمال . فهل يمكن رفض ما ورد في الرواية الصحيحة على هذا النحو ؟ ... وما القياس الذي نلتزمه إذن ، لو رفضنا ما يرويه البخاري ومسلم ؟ .

ومن ناحية أخرى ليست هذه اللفظة إلا مثالا على ما يمكن أن نجده في الحديث الشريف، واليك أمثلة أخرى :

١ - جاء في حديث « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر رجلاً أن يزوج ابنته جليبيب ، فقال : حتى أشاور أمها . فلما ذكره لها قالت : حلقاً ، الجليبيب أنه ؟ لا ، لمر الله » - وقد اختلف في ضبط هذه اللفظة اختلافاً كثيراً ، وممنها أنها لفظ تستعملها العرب في الإنكار ، وفُسرَت على أنها تصحيف لكلمة (ابنة) (٤٤) ،

٢ - وفي حديث وهب : « أن الله تعالى قال : اني أويت على نفسي أن أذكر من ذكرني » - قال القتيبي : هذا غلط إلا أن يكون من المقلوب ، والصحيح وأيت ، من الوأى : الوعد (٤٥) .

٣ - في حديث عمر رضي الله عنه « لولا أن أترك آخر الناس بيانا واحداً ما فتحت على قرية إلا قسمتها » - أي أتركهم شيئاً واحداً ، قال أبو عبيد : ولا أحسبه مريباً ، وقال أبو سعيد الضرير : ليس في كلام الصرب بيان ، والصحيح عندنا بياناً واحداً ، قال الأزهرى : ليس كما ظنه ، وهذا حديث مشهور رواه أهل

(٤٤) : النهاية في غريب الحديث والأثر ٨١/٥ تحقيق محمود الطنطاوي .

(٤٤) : (٤٥) انظر على التوالي في النهاية في غريب الحديث والأثر - الجزء الأول - صفحات ٧٨ ، ٨٢ ، ٩١ ، ١٠٠ ،

١٠٢ ، ١٠٤ ، ١١٢ .

الاتقان ، وكأنها لغة يمانية ولم تفش بعد في كلام معد (٤٩) .

انفاله ، وحينئذ ينبغي أن نصوغ موقفا جديدا من قضية الحديث الشريف ؟ .

٤ - جمع بحيرة على بحر ، وهو جمع غريب في المؤنث ، إلا أن يكون حمله على المذكر ، نحو : تلدير وتلذر . على أن بحيرة فعيلة بمعنى مفعول ، نحو قتيلة ، ولم يسمع في جمع مثله : فنل ، وحكى الزمخشري بحيرة وبحر ، وصريمة وصريم . وهي التي صرمت آذانها ، أي قطعت (٥٧) .

والحق أن الشيخ الخضر قد قدم لنا دراسة نافعة جدا في الموضوع ، لم يسبق إليها ، وإن كنا لا نستطيع الوقوف عند حدها لأن الأساس الذي استخرج عليه رأيه قابل للمناقشة ، ذلك أن الاحتجاج لرفض الاستشهاد بالحديث إنما قام على أساس أن روايته بالمعنى راجعة في الحقيقة إلى أن أغلب الرواة من الموالي ، الذين طرقت اللحن إلى لغتهم . أو بعبارة أدق لصق اللحن بالسنتهم ، ومفهوم ذلك أن النحاة الذين انتكروا الحديث ، أو ترددوا في قبوله يرون أن لغة العرب في السنة أهلها فطرة وسليقة ، فهم هكذا خلقوا ، وهكذا نطقوا ، دون سابق تعلم ، لأن العربية فيهم ميراث تلقوه عن آبائهم ، واجدادهم الأولين . وهم ما لم يظفر به الموالي الوافدون على جزيرة العرب بعد الفتح الإسلامي .

٥ - البخاخ - بالياء - هو العرق الذي في الصلب ذكره الزمخشري في كتاب (الفائق في غريب الحديث) وكتاب (الكشف في تفسير القرآن) ، ولم أجده لغيره ، وطالما بحثت عنه في كتب اللغة والطب والتشريح ، فلم أجده البخاخ مذكورا في شيء منها (٤٨) .

وهكذا تنلج الدعويان : دعوى الرواية بالمعنى ودعوى اللحن الذي خالط السنة الموالي ، لتصبها دعوى واحدة .

٦ - في حديث الزبير : « أنه حمل يوم الخندق على نوفل بن عبد الله بالسيف حتى شقه بالثنتين ، وقطع إندوج سترجه » يعني لبده ، قال الخطابي : هكذا فسره أحد رواة ، ولست أدري ما صحته ؟ (٤٩) .

وهذا رأى غير سليم ، نشأ الخطأ فيه من الخطأ في فهم معنى السليقة اللغوية ، وهي في علم اللغة الحديث لا علاقة لها بالوراثة إطلاقاً بل هي تعني أن يبلغ المرء في إتقان اللغة حدا لا يصح معه بتقليدها أو قوامدها ، حين يتحدث بها .

٧ - في حديث القائل « سئل عن مضر فقال : نعمم بُرْكتُها وجُرْكتُها » قال الخطابي : إنما هو بُرْكتُها بالنون ، أي مخالبا ، يريد شوكتها وقوتها ، والنون والميم يتعاقبان ، فيجوز أن تكون الميم لغة ، ويجوز أن تكون بدلا (٥٠) .

فنحن مثلا نتحدث بعمايانا المختلفة دون أن ننص بخصائصها أو بتقليدها سواء في ذلك جاهلنا أو متعلمنا ، لكن ليس معنى ذلك أن الجاهل - مثلا - ورث اللغة من أبويه بحكم كونه جاهلا ، بل على العكس ، لقد تعلم اللغة من البيئة واكتسبها بطول العمران .

ولو شئنا أن نأتي بمشرات ، بل ومئات الأمثلة من هذا النوع ، لوجدناها متوفرة في كتب الغريب ، وكلها تعتبر تسجيلا لألفاظ يندر استعمالها ، ولعلها لم تستعمل إلا في الحديث ، فهل نرفضها بناء على رأى الشيخ الخضر ؟ أو نقبلها ابتداء على تراث لغوي لا يسمنا

وطلاقة لسانه . ثم يصبح هذا التقليد — من بعد — طبعاً ينتفي مع الشعور بخصائصها ، وهنا يمكن أن يقال : أنه يتحدث تلك اللغة بالسليقة وهو ما نعتيه حين نصف رجلاً بأنه يتحدث الإنجليزية أو الفرنسية كأحد إبنائها .

ومقتضى هذا أن الفرد قد تعتمد لديه السلائق اللغوية ، حين يجيد لغة أخرى غير لغة بيئته ، وهو مستوى لا يتاح إلا بالمران ، والدربة الطويلة ، ومعايشة أصحاب اللغة في بلادهم ومعايشتهم ، كما أنه يستلزم أن تكون لدى المرء حاسة لغوية دقيقة ، تلتقط الفروق الثقافية ، وتسجلها وتضمن عليها .

وهكذا لا يمكن أن يستقيم فهم السليقة على أنها الوراثة ، ولا على أن الوراثة داخلية فسي مفهومها ، ولكنها كسب ثقافي يستمده الفرد من مصدر تعليمي ، سواء أكان البيئة أم المدرسة .

ومن الخطأ أن نظن أن العرب في جاهليتهم كانوا لا يتعلمون شيئاً لأنهم لم يكونوا أمّة كاتبة، فلقد بلغ بهم التعلم أمسى مراتب البيان، ولكنه تعلم يعتمد على الاذن ، والحس والمشافهة ، من حيث لم يبلغ بهم الاحساس بضرورة تعلم الكتابة حداً تصبح معه أساساً من أسس تلقى اللغة .

وهذه النظرة إلى السليقة تلقى شعلاً على قضية هؤلاء الوالدين إلى المجتمع الإسلامي العربي من البلاد المفتوحة ، وهم المسجون بالموالي ، فالمعروف أنهم بدأوا يفدون إلى أمصار الإسلام مع تحقيق الانتصارات الإسلامية في صدر الإسلام ، أي أن اندماجهم في المجتمع كان مبكراً جداً ، بناً في عهد عمر بن الخطاب ، واستمر بعد ذلك مطرداً ، مع اطراد الانتصارات ، ودخول الناس في دين الله أفواجا .

ومن المؤكد أننا لو اخذنا هذا الجاهل ، حين كان طفلاً حديث الولادة ، بعيداً عن بيئته وأودعناه بيئة أخرى ذات لغة مخالفة للغة أبويه لشب يتحدث بلغة البيئة الجديدة ، دون أن يظهر على لسانه أو في نطقه ما يدل على أصله النحوي .

وقد أكرر علم النفس أن يكون لغز البيئة أثر في لغة الطفل ، حتى لو عزلنا طفلاً مزلماً تماماً عن الحياة والناس ، وهو ما لا يمكن أن يقدم عليه إنسان ، لنشأ هذا المرحول صامتاً ، أو عابثاً في أكثر الحالات تفوّلاً — ببعض الأصوات التي تخرج من جهازه الصوتي ، ورأس القاطلين بهذا الرأي من العلماء وأندت Wundt إذ يقول : « ليست لغة الطفل إلا أثراً لبيئته ، والطفل في هذا الأمر لا يعدو أن يكون أداة سلبية » (٥١) .

فأما إذا أراد الإنسان أن يتحدث لغة أخرى، فغير اللغة التي اكتسبها من البيئة ، وأقنعها بالاستعمال فإن الحال تتغير ، وبدأ يشعر بما ينبغي أن يكون عليه حديثه ليبلغ مستوى الصواب اللغوي ، سواء في نطق الأصوات أو في اختيار المفردات ، أو في تركيب الجمل ، أو استعمال الأدوات ، أو في تحقيق مواقع الضبط على بعض المقاطع دون بعض . أو في أحداث تنظيم معين يختلف باختلاف المواقف الكلامية .. الخ .. الخ ..

وهذا هو الفرق بين لغة السليقة التي تتحقق فيها كل هذه الشروط ، دون ومي إلا بالمعنى المناسب للموقف، وبين اللغة المتعلمة كوسيلة لغائية ، لا بد من استحضار مناصرها في الذهن ، والشعور بخصائصها في الأداء .

ولقد يبلغ الفرد في إجادته لغة معينة حداً يستطيع عنده أن يقلد أصحابها تقليداً تاماً ، يهرهم ، ويستحوذ على أعجابهم بدقة أدائه

ولم تفض سوى فترة وجيزة حتى وجدنا هؤلاء الموالى المنتمين في المجتمع الاسلامي يأخذون بزمام المبادرة ، ويتودون اتجاهات البحوث في اللغة والنحو والتفسير والحديث والفقه والقراءات وغير ذلك من علوم اللسان والفكر العربي الاسلامي .

لم يكن نبوغ هؤلاء الموالى فيما تصدوا له من الدراسات الا دليلا على انهم ملكوا ناصية البيان العربي ، واصبحوا فيه ائمة يؤخذ عنهم ويتقذى بهم ، وحسبنا ان نذكر هنا سيبويه امام النحاة ، وصاحب الكلمة النافذة في تاريخ اللغة كلها ، بل حسبنا ان نذكر ان خمسة من اقراء السبعة المشهورين هم من الموالى « ابن كثير ت ١٢٠ هـ ، ونافع ت ١٦٦ هـ ، وعاصم ت ١٢٨ هـ ، والكسائي ت ١٨٩ هـ ، وحمزة ت ١٥٦ هـ » وقد نبغ هؤلاء في فنونهم في عصر مبكر جدا ، فلم يتجاوزوا النصف الثاني من القرن الثاني الهجري ، اي في قمة عصر الاحتجاج ، حتى اصبحوا هم الصبة التي لا تتقلمها حجة في كتاب الله ، ولقته وحديث الرسول ايضا ، وليس الموالى التفرغون لرواية الحديث بأقل نبوغا من هؤلاء الموالى الأئمة ، فكلمهم قد تعلموا العربية ، واقتنوها ، حتى صارت سليقة لهم ، في عصر متقدم وقد تلقوا ثقافتهم على من اخذوا عنهم اللغة من عرب الامصار واعراب البادية او الحديث من صحابة الرسول ، والتابعين ، وهؤلاء هم المصادر التي تعتمد لمثل هذا ، كما انهم عاشوا في المجتمع العربي في الانصار ، واصبحوا عربا لان العربية كما اثر من النبي صلى الله عليه وسلم - لسان ، فمن تكلم العربية فهو عربي وهم بذلك متساوون في تمكنهم من اللغة ، ولعلمهم ناصية يتيقها ، بالعرب الفطس وليس هؤلاء العرب بأولى منهم بوسفهم بالسليقة ، فقد كسب هؤلاء واولئك هذه السليقة من ممارسة اللغة في المجتمع ، بصرف النظر من اختلاف الانتماء .

ولنذكر هنا ما قاله الاستاذ الدكتور / ابراهيم انيس : « اما الاقدمون من علماء العربية فقد سيطرت عليهم فكرة اخرى ، وراوا امر الكلام بالعربية يرتبط ارتباطا وثيقا بالجنس العربي ولذا يتكروا على الفارسي واليوناني امكان اتقان هذه اللغة كما يتقنها أهلوها من العرب مهما بدلوا في تعلمها ، واثبروا على المران عليها ، بل يظنون في رأيهم اجانب عن اللغة ، كما هم اجانب عن الجنس العربي ، فكانما تصور هؤلاء الرواة ان هناك امرا سحريا يمتزج بدماء العرب ، ويختلط برمالهم وخيامهم ، وهو سر السليقة العربية ، يورثه العرب لاطفالهم ، وقرضه الامهات لاطفالهن في الابليان ، ولذا لم يتورع الرواة عن الاخذ من صبيان العرب والرواية عنهم ، ولذا لم يروا في شعر ابي تمام والتمنبي ما يؤهلها تلك السليقة اللغوية التي قصروها على قوم معينين ، وقصروها على زمن معين ، وقصروها على بيئة معينة فنشأ في مخيلاتهم ما يمكن ان يعبر عنه بدكتاتورية الزمان والمكان ، مغالين في الحرص على العربية والاعتزاز بها ، كما لو انهم لم يسمعو بما روى من ان الرسول صلى الله عليه وسلم حين سمع ان منافقا نال من هوية سلمان الفارسي دخل المسجد مغضبا وقال : ايها الناس ، ان الرب واحد ، والاب واحد ، وليست العربية باحدكم من اب ولا ام ، وانما هي اللسان ، فمن تكلم العربية فهو عربي (٥٦) .

ويدلنا على اثر البيئة حتى في لسان العربي ، ما روى من ان صهيبي بن سنان الرومي كان في الاصل عربيا ، وانه اسر وهو غلام ببلاد الروم ، فاقام هناك زمنا ، اصابته خلاله لكنة ، ينطق معها الحاء هاء (٥٧) وليس هذا سوى مثال على اثر البيئة في كل لسان .

ليس معنى هذا ان كل من عاش في بيئة اتقن لغتها لا يد ان يكون هدفه اولا استيعاب

(٥٦) من اسرار اللغة / ٢٠ .

(٥٧) انظر : الطبقات الكبرى لابن سعد ج ٢ - ط بيروت .

والصياغة الشرفة الفصيحة ، التي لم تخرج على قاصرة ، بل جرت على اللسان مجرى المأثورات أحيانا .

وحسبنا أن نقرأ هذه الأقوال المنسوبة إلى الحديث الشريف وتلاحظ الحكم عليها :

١ - « اعمل للنياك كالك تمعيش أبدا ، واعمل لآخرتك كالك تموت غدا » (لا أصل له) .

٢ - « أن هذا الدين متين قارٍ وخيل فيه برفق ، ولا تبتغض إلى نفسك عبادة ربك ، فإن التمتيت لا ستفرا قطع ، ولا ظهرا أبقي ، فاعمل عمل امرئ يظن أن لن يموت أبدا ، واحذر حذر امرئ يخشى أن يموت غدا » (سنده ضعيف) .

٣ - « أنا جند كل قبي » (لا أصل له) .

٤ - « إنما بعثت معلما » (ضعيف) .

٥ - إياكم وخضراء الدمن ، فقيل : وما خضراء الدمن ؟ قال المرأة الصنم في التبت السود » (ضعيف جدا) .

٦ - « حب الوطن من الإيمان » (موضوع) .

٧ - « الولد سيرة أبيه » (لا أصل له) .

٨ - « إنما أصحابي مثل النجوم فأبهم أخذتم بقوله اهتديتم » (موضوع) .

هذه اللغة ، وإن يتوفر لديه قدر كاف من الحرس والدكاء ، ويبلغ التعلم أقصى درجات الاقتران إذا كان قد وقد صفيرا إلى البيئة الجديدة ، شأن أولئك الموالى الذين ولد أكثرهم في الأمصار الإسلامية التي احتشدت فيها قبائل العرب لتخلع على الحياة في هذه الأمصار زيا عربيا ، وروحا إسلاميا فكان أبناء الموالى هم النابتة التي نبتت في الأرض الجديدة ، وطبعت على اللسان العربي ، فلم يعد يميزها عن العرب إلا اختصاصها بلقب الموالاة .

فاذا قلنا هذا المعنى ادركنا أن رد لغة الحديث بحجة أن رواته من الموالى الذين لا يحسنون العربية هو حكم معتسف لا يقوم على تقدير صحيح ، لأن هؤلاء الموالى لم يكونوا أقل من نظرائهم العرب تمكنا من قواعد اللغة ، وأصول الفصاحة ، وكل ما أثار عندهم ينبغي أن يتلقى بالقبول متى ما توفرت في أصحابه صفة التمكين في العربية ابتداء لم ينظر في مضمون الحديث لتمييز الجدير بأن يساق مثالا فصيحا يقرؤه طلاب اللغة مما ينبغي أن يحذف فلا تقع عليه الانظار لسخافة مفهومه ، ومناقضته للعقل .

فلقد يكون رفض لغة الحديث لسبب آخر غير كون الراوى من الموالى ، كان تكون هذه اللغة معبرة عن معانٍ مخفية ، أو على درجة من الركاكة لا تليق بمحاكاة لغة النبي صلى الله عليه وسلم ، أو داعية إلى ما يناقض تعاليم الإسلام من وجه أو آخر ، وحينئذ يكون رفضها قائما على أساس موضوعي ، يتصل بالمتن ، لا جملا على جهة انتماء الراوى .

وبعبارة أخرى إن الأحاديث التي قيل أنها رويت بالمعنى ، أو حكم بأنها ضعيفة وأهية السند ، أو لا أصل لها ينبغي أن ينظر إلى لغتها نظرة مختلفة عما قرره الشيخ الخضر حسين فإن منها نموذجاً صتبلا في التعبير اللغوى ، فإذا رفضناه من جهة السند لخلل في سلسلته قبلناه لغة من حيث المفهوم المستقيم

٩ - « مجلوا بالصلاة قبل الفوت ، ومجلوا بالنبوة قبل الموت »
(موضوع) .

١٠ - « حسنات الأبرار سيئات القريين »
(باطل لا أصل له) .

١١ - « إثنين لا يقرئهما : الشرك بالله ، والأضرار بالناس »
(لا أصل له) .

١٢ - « الأقبون أولى بالمعروف »
(لا أصل له بهذا اللفظ) (٥٤) .

فهذه أقوال مألوفة إن لم نعدنا من الحديث بناء على الحكم الأسطلاحي ، الذي اقترن بها ، كانت في أدنى أحوالها مألوفات مقبولة المعنى ، قوية السيف ، تتساق في فصاحتها مع أي كلام معتد به ، بعد القرآن والحديث القبول ، ومن الممكن لهذه الأقوال أن تجتمع مع التتبع لتصبح مجموعة كبيرة ، تحمل عنوان « المأثورات » ، وهي ذات قوة خاصة ، لأنها وضعت أو رويت محاكية لمستوى كلام النبوة ، وإن لم يمكن إدراجها فيه .

ولو أننا قلنا هذه « المأثورات » بأقوال أخرى ، نالت نفس الحكم ، ولكنا نرفضها لفقدانها ما توفر لهذه المأثورات من سلامة المضمون ، وعدم مناقضته لفاهيم العقيدة ، أو تعبيرها عن معنى غزيل لا يليق بجلال النبوة - إذن لنظر جليا للآثار نذهب إلى بطل مزيد من الجهد لنميز مجموعة (المأثورات) عن بقية المرفوض لفة ، ولنتنظر مثلا إلى ما روته بعض الكتب ونسبته إلى الرسول صلى الله عليه وسلم :

١ - « كن ذنبيا ولا تكن رأسا »
(لا أصل له) .

٢ - « التراب ربيع الصبيان »
(موضوع) .

٣ - « فضل حَمَلَةُ القرآن على الذي لم يحمله كفضل الخالق على المخلوق (كلب) » .

٤ - « لمبارزة علي بن أبي طالب لعمرو بن عبدود »
يوم الخندق أفضل من أعمال امتي إلى يوم القيامة .
(كلب) .

٥ - « من مشق وكتم وعف فمات فهو شهيد »
(موضوع) .

٦ - « السلطان ظل الله في أرضه ، من تصحته هدى ، ومن فسه ضل »
(موضوع) (٥٥) .

يمكن أن يتصور المرء أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الذي دعا إلى معالي الأمور ، وحفز الهمم إلى ارتقاء القيم ، الرسول الذي قال في حديث صحيح : (لا يكن أحدكم أمعة ، يقول : إن أحسن الناس أحسنت ، وإن أسوأها أسأت ، ولكن وطنوا أنفسكم ، إن أحسن الناس أن تحسنوا ، وإن أسوأها أن تجتنبوا أسوأهم) - يمكن أن تصدر عنه تلك القولة الدالية : (كن ذنبيا ، ولا تكن رأسا) . أو تلك القولة السخيفة التي تحكي الرواية الموضوعة أنه قالها حين رأى أطفالا يلعبون واتهرم ابن الخطاب من اللعب في التراب : (التراب ربيع الصبيان) .

ولسنا نريد أن نستمر في مناقشة هذه

(٥٤) انظر في هذا كله سلسلة الأحاديث السخيفة والموضوعة ، تشرح الاستاذ محمد ناصر الإبراهيمي ، المجلد الأول .
(٥٥) المرجع السابق .

ليس من الممكن التسليم بأن اللغة هي الميراث الذي تلقيناه فحسب ، والذي أخذ صورته الحالية المجردة بنزول القرآن ، واستوفى حده التاريخي في القرن الثاني ، فإن هذه اللغة التراثية ذات خصائص لا تسهل مجاراتها ، لا في الكتابة ، ولا في الحديث ، وقد عرفت الأجيال المتعاقبة اللغة العربية ، واستعملتها ، وأغشت عليها من ذوقها ، وعصرها ، ما يعتبر تمييزاً لها في واقعها عن كل واقع سبق أو لحق .

فلو أننا قلنا أن اللغة هي هذا الكم والكيف الموروث فقد حكمنا على الأجيال بصد عصر الاستشهاد بأنها شوهت اللغة الفصحى حين أضافت إليها ما لم يعرفه السلف من التراكيب ، والأساليب ، والكلمات المولدة والمعمدة .

وإذا استطرنا في متابعة هذا الافتراض فمعنى ذلك أننا لا نكتب الآن اللغة الفصحى ، بل هي رطانة مؤلفة من بقايا العربية ، وإضافات اللغات المعاصرة . وهو أمر يرفضه واقع العربية الآن ، فهي تعيش أزهى عصورها الأدبية بعد عصر الاستشهاد ، على الإطلاق ، بفضل أعمال مجموعة من الكتاب والشعراء ، من أمثال : أحمد شوقي ، وحافظ إبراهيم ، ومصطفى صادق الرافعي ، وعباس العقاد ،

وطه حسين ، ومحمود شaker ، وغيرهم وغيرهم لا يحصون في أجزاء الوطن العربي ، بل وفي المهجر انخلوا جميعاً اللغة الفصحى أداة تعبير عن أفكارهم ، وبلغوا دون شك مستوى من الإحاطة بفنون القول ، وبما يجوز وما لا يجوز في بيان العرب ، لا يقل عن مستوى أصحاب اللسان المتقدمين ، أن لم يكونوا أقدر إنتاجاً ، وأعظم افتناناً ، إليسوا من أصحاب اللسان العربي ؟!

ولا ريب أن أعمالهم الطليقة التي قدموها تحمل في جوهرها عناصرين أساسيين هما : روح البيان العربي القديم ، وروح التطور اللغوي المعاصر ، فهم ملتزمون بما عرّفوا من

الأقوال إلى آخرها ، فهي في غنى عن ذلك بوضوحها ، وتناقضها مع الشريعة المحمدية ، ومن ثم ينبغي رفضها تماماً تمييزاً لها عن هذه المألوفات ، التي قد تجد تصديقها في الكتاب ، أو في السنة الصحيحة ، أو هي تسجل دعوة إلى مكرمة لا تنافي العقل ، أو الخلق الكريم . وبذلك يتشرب باب الاستشهاد اللغوي بجانب سخي من النصوص القديمة ، التي إن لم تتركّ إلى مستوى الحديث الشريف ، فحسبها أنها جاءت محاكية لبعض خصائصه الأسلوبية ، ووافقت في الزمن عصر الاحتجاج .

ولن تكون هذه المألوفات أقل بحال من المألوف من لغة السلف ، الذين يستشهد بأقوالهم ، كالإمام الشافعي ، بل هي بهذا الاعتبار تعد من النصوص الثرية التي حفظها على الزمن نسبتها إلى الحديث .

المألوفات المقبولة والنثر الفني :

والواقع أن تفهم قضية المألوفات على النحو الذي يضمنا أمام مسألة على جانب كبير من الأهمية ، هي مسألة النثر الفني الذي أنتجته أجيال من الأدباء والكتاب على مر العصور حتى عصرنا الحاضر . وهو نثر توفرت له عدة مقومات :

أولهما : أنه عربي في مفرداته وتراكيبه ، لا يقل في سلامته عن أي نثر سبق في عصر الاستشهاد .

وثانيها : أنه صدر عن يملكون سليقة اللغة العربية ، بالفهم الذي حدّثنا .

وثالثها : أن كتابه إلى جانب سليقته قد اتقنوا فنون النحو والصرف واللغة بعمامة حتى أصبحوا من العلماء المتخصصين في هذه الفنون ، يلتمسون تعاليمها ويتجنّبون ما يقيرها .

وملاحظة رابعة تضاف إلى ما سبق ، وتصل بالتمام اللغة ، أي ملك لمصرها . . ؟ أم هي ملك لتاريخها .

أن نطلق مقاييس الاستشهاد اللغوي اطلاقاً موضوعياً ، لا بتقيّد بالزمن ، بل بالمادة اللغوية التي انتجتها أقلام حرف عنها الحرص على اللغة والتعصب لها ، والنبروغ في استعمالها، والتنزّه عن أسفاف العاميات ، وبذلك نجدد للغة شبابها ، كما ندفع أجيال الباحثين الى التماس مجالات: لتجديد كلما أحسوا بضرورته.

ولقد يعرض هنا سؤال عن قيمة هذا التوسع في مجال الاستشهاد اللغوي ، وأنه ربما يكون ذا خطر على متن اللغة ، وذوقها ؟؟

والواقع أن استمرار التطور اللغوي ليس ارادة لأحد ، بل هو حتم يفرضه مرور الزمن ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا يشك عاقل في أن متن اللغة لمرئية قد استقر ولبت بطريقة لا يمكن نقضها أو التأثير فيها ، بفضل وجود القرآن الكريم . فكان اللغة واقعة بين عاملين أحدهما يسرع بحركتها ، والآخر يبطئ هذه الحركة ، ويميرة أخرى : تخضع اللغة لعامل المحافظة والتجديد ، في واقعها ، بحيث يخلق التناقض في اتجاه العاملين حالة توازن ضروري لوجودها واستمرارها ، لأن حركتها التوازنة تعني حياتها .

وليس هذا الذي ندعو اليه بلعاً في اللغة ، ولكنه تعديل ينبغي أن يطرا على نظرنا الى الفصحى الحديثة ، التي حفلت بالكثير مما لا تعرفه الفصحى القديمة ، وعيننا نحاول دمج هذا الجديد بأراء القدامى التي لم تعرض له ، ولكنه يورود على أقلام الفحول من كتابنا وإدبائنا الثقة يعتبر أساساً يمكن أن يقاس اليه إنتاج الأدباء الناشئين ، فكل ناخسهم يحاول أن يحاكي أحد السابقين الى أن يستوى أديبا ناضجا .

على أن ذلك لا يصرفنا عن محاولة التماس علاقة ما بين الجديد والقديم ، فتلك هي مهمة الدراسات الأكاديمية ، وهذا هو مجالها الذي تطلم به قضية التطور اللغوي ، فقد يكون

قواعد التعبير ، وهم في الوقت ذاته متقبّلون لكثير من الجديد في المفردات والأساليب وليس من السهل أن نجد لدى أحد هؤلاء انحرافاً عن مقاييس الفصاحة أكثر مما نجد لدى بعض من يستشهد بأقوالهم ، وهو ما سوف نسوق عليه شواهد في حديثنا عن (الشعر العربي) .

ومن لم نستطيع القول بأن اللغة قسمة بين الواقع والتاريخ ، وإن حياة اللغة تفرض على المهتمين بتقديدها احترام صورها المتجددة ، كما يحترمون تقاليدها الموروثة . فنحن لا نتعلم النحو الذي يخلف لغة سيبويه وعصره ، وإنما الهدف هو خلع لغة الحضارة الحديثة ، بما في ذلك التعبير عن آمال عصر الفضاء . ولقد مضى العصر الذي كان فيه تنتهى البراعة في استعمال اللغة أن يصوغ القائل كلمة ، أو يطلق مثلاً ، أو يخطف الناس بجمل تشبه جمل قسّير ساعدة الأبدى ، على حلاوة جملة ، وأصبح استعمال اللغة الآن خاصاً لضرورات التعبير المباشر ، والعلمي والبسيط ، أي أننا نعيش فترة تكون لنا فيها تقاليد لغوية متميزة ، بفضل الصحافة والإذاعة ، وفيهما من وسائل الاعلام ، ويكاد الاتصال بين القديم والجديد أن ينقطع بسبب الجود الذي فرضته المقاييس المتشددة . حتم ليحس الباحث في هذه المقاييس أنه يدرس ويصاغ لغة أخرى غير اللغة التي يربو خدمتها ، ويحاول دمج تطورها الجديد .

إن أحداً لا يستطيع أن ينكر ما أضافه الكتاب المحدثون الى طاقة البيان العربي من إبداع لم تعرفه لغة القرون الأولى ، في الفكر ، وفي التعبير . كما لا يستطيع أحد أن ينكر أن التطور الحديث يفرض على اللغة كثيراً من الضرورات التعبيرية التي لم تعرفها عبقريّة اللغة القديمة ، وليس من الممكن أن نطلب الاستشهاد على هذا الجديد بمادة لغوية لا تصل به ، لا شكلاً ولا مضموناً ، ولدينا الكثير من هذه الضرورات التي سوف نعرضها في سياق هذه الدراسة ، وإنما الممكن الوحيد هو

تقد سيرته ، دون أن نحاول استبطان حياته التي لفتها صروف الأيام .

وليس اكتفاؤنا بهذا القدر من نقد السيرة - من باب القناعة باليسير ، فما ينبغي للعلم أن يقتنع بما حصل ، ولكننا أمام ضرورة لا يمكن تجاوزها ، هي أن وسيلة تلقى المعرفة لم تعد المشافهة ، والسماع ، ولكنها أصبحت في أتم حالاتها مطالعة لكتاب ، أو متابعة لمحاضرة عامة ، أو اتصالا إلى مذياع أو تلفزيون ، وهذا يعني أننا ندرسه في مساندتنا لا يتجاوز صورة فكرهم ، وصورة تعبيرهم الناضج ، وهو حسينا من معرفتهم ، ومن أجل هذا كان لا بد من الاكتفاء في نقد رجال هذا العصر بما يمكن أن نسميه : الصديق النسبي ، سيرة ، وفكرا ، وتعبرا .

ولو أننا عرضنا أدبانا على هذا المقياس لاستطعنا أن نضع كلا منهم في حاق موصمه ، وأن نحكم مطمئنين بقبول لغة أحدهم مناطا بمقياس اليه صواب التعبير اللغوي الحديث ، ويرفض لغة الآخر ، أن تكون مقياسا لمقياس الفصحى الحديثة .

ولست أجد ختاماً لهذا الحديث أفضل مما قاله استاذنا الدكتور إبراهيم أنيس . «ولسنا بهذا ندمو إلى جمل القياس في اللغة العربية بأيدى الأطفال وعامة الناس . كما هي الحال في كل لغة يترك أمرها لسنة التطور ، ولكننا نذهب ملهيب المجتدين من علمائنا الذين ينادون بإباحة القياس اللغوي للمؤلفين بهم من أدبائنا وشعرائنا » (٥١) .

الشعر العربي

والشعر العربي أساس من أساس الاستشهاد اللغوي ، لأنه ديوان العربية ، الذي حفظ ثروتها حين لم يكن السرب يعرفون الكتابة وسيلة لتدوين المعارف ، فكان الشعر لسهولة حفظه ،

هذا الجديد ذا جلدور في نوادر اللغة ، أو في كتابات الأدباء المتأخرين ، وبذلك يستمد من السوابق قوة تؤكد سلامته ، وتعلم وجوده .

كذلك نرى أن اعتبار أحد الكتاب ممن يستشهد بلغتهم ينبغي أن يخضع للمقاييس التي جرى عليها نقد الرجال وتقييمهم في الماضي ، من حيث الإحاطة بلسان العرب علما ونطقا ، ومن حيث الحرص على الفصحى والتعصب لها ، وعدم التفریط في حرف من حرفها ، وفيمن ذكرنا من الكتاب مثال على النموذج الذي نرفض لغته أساسا لهذه النظرة الجديدة التي تقدمها رأيا متواضعا ، لا كلمة نهائية في الموضوع .

والحق أن في الثقافة الحديثة عيبا خطيرا ، هو إهمالها لعلم الرجال ، أو ما يُعَبَّرُ عنه بعلم الجرح والتعديل ، وربما كان ذلك لوهم وقع فيه المثقفون ، مضمونه أن نقد الرجال خاص برواية الحديث الشريف ، ولم يحدث في أي عصر من العصور القديمة أن تردى مفهوم نقد الرجال إلى هذا المعنى الضيق ، فقد مارس رواة الشعر ، ورواة اللغة هذا النوع من النقد العلمي ، توليها لما يروون ، وتعلما للأجيال أن تحتفظ في تلقى ما يقدم إليها من الآثار . وأن تستوثق من صحة نسبته إلى أهله ، حتى لا يتطرق التزيف إلى فكر العربي أو لسانه ، وفيما قدمنا من درجات نقل اللغة اصدق شاهد على ما نقول .

وليس المطلوب في ممرستنا لهذا الفن في ثقافتنا الحديثة أن نطبق مصطلحه تطبيقا حرفيا ، على نحو ما مضى ، فذلك أمر لا يتيسر عمليا في هذا الزمان ، ولكن المهم هو التطبيق الذي يؤمن منه الزلل في أقرار المقاييس ، ومن الممكن أن يتوفر ذلك في ملاحظة صدق الأدب ، وشرف موضوعاته ، وترفعه عن مجاراة أساليب الشاذين من أدبياء الأدب . وحسبنا ذلك في

وحلوة موسيقاه اقرب الوسائل الى عقول العرب وقلوبهم .

وعندما نزل القرآن كان العرب قد بلغوا في اتقانهم الشعر درجة تؤهلهم لتلقي لغته وتحديدهم بها . لذلك كان شعر الجاهلية سجلا يحوى معاني الفاظ اللغة ، التي استعملها القرآن ، فهو شاهد على استعمال القرآن لهذه الالفاظ بمعانيها التي كانت معروفة اما المعاني الاخرى الجديدة فقد تولت السنة النبوية بيانها حين مجزت لغة الشعر الجاهلى عن ذلك .

ولقد كان القرآن في ذاته ثورة لغوية نقلت اللغة من مرحلة القبيلة الى مرحلة المجتمع المتحضر ، ومن مرحلة التعبير الشخصى ، الى مرحلة التعبير الموضوعي ، فاستطاعت اللغة في آياته ان تعبر عن معاني التشريع والسياسة والاقتصاد والحرب والتاريخ والفلك ، وهى فنون لم تعهدها العربية من قبل ، وكان لذلك كله اثره على الشعر شكلا ومضمونا ، وهو اثر يتولى مؤرخو الادب دراسة ابعاده الفنية والتاريخية .

لذلك كان طبيعيا من اللغويين الاوائل ان يروا في الشعر الجاهلى المصدر الوحيد بمد القرآن لتوثيق مادة اللغة ، واتسحب ذلك على باب الاستشهاد ، فقصروه عليه ، دون ما سواه من شعر صدر الاسلام .

واكمل ما يتجلى هذا الموقف لدى ابي عمرو ابن العلاء (٧٠ - ١٥٤) الذى يحكى الاصمعي انه جالسه حبيب قلم يسمعه يحثج بيت اسلامي فط ، جرى هذا حين كان ابي عمرو شيخ البصرة ولمهاجا ، في النصف الاول من القرن الثاني ، فما باننا بشيوخ ابي عمرو وسابقيهم من اللغويين والنحاة ، اجتهدوا من ابي الاسود الدؤلى ، حتى عبد الله ابن ابي اسحاق الحضرمي .

ثم يتحول موقف ابي عمرو حين يجد في شعر معاصريه ، كالفردق وجبر ، ملامح القوة والاصالة ، وانه لا يقل عن شعر الجاهلية فيما ينبغي ان يتوفر للشعر المستشهد به ، فيقارب الرجل في تقبله ، ويقول : (لقد حسن هذا المولد ، حتى لقد هممت ان آمر صبيانا بروايته) .

وبرغم هذا الموقف من ابي عمرو تقبل تلاميذه هذا الشعر المولد واعتدوه حجة ، ولم تمض سوى سنوات قليلة حتى وجدنا سيبويه (١٤٠ - ١٨٠ هـ) يقبل من الشعر ما يسبق طبقة بشار بن برد معاصره ، وهو اول طبقة الشعراء المولدين (٥٧) .

وهؤلاء الشعراء المولدون كانوا يعدون محدثين في نظر نقاد الشعر ، ويضعهم المرزبانى (ت ٢٨٤ هـ) تحت هذا العنوان : (الشعراء المحدثون) ، حين قسم الشعراء الى طبقات ثلاث :

الاولى : الشعراء الجاهليون ، ومنهم امرؤ القيس ، والنابغة ، وزهير ، والاعشى ، وطرفة ، ويشر بن ابي خازم ، وحسان ، واوس بن حجر ، والشماخ وغيرهم .

والثانية : الشعراء الاسلاميون ، ومنهم الفردق ، وجبر ، والاخلط ، وكثير والراعى النمري ، والقطامي ، وذو الرمة ، وعدى بن الرقاع ، والكميت بن زيد ، والمجناج ، ورؤبة ، وابن هرمة ، وكثيرون غيرهم .

الثالثة : الشعراء المحدثون ، ومنهم بشار بن برد ، وابو العتاهية ، وابو نؤاس ، ومسلم بن الوليد ، والعباس بن الاحنف ، وابو تمام ، والبختري ، وابن الرومي .

وجدير بالذكر ان احدا من هؤلاء الشعراء لم يسلم من الوقوع في خطأ شعري ، احصاه

(٥٧) قيل ان سيبويه قد استشهد بشعر بطوناً من هذيل ، وهو كلام لم يشب ، كما حلقه الاستاذ على النجدى في كتابه (سيبويه امام النحاة / ١٧) وما بعدها) وقيل كذلك انه استشهد بشعر لابن الاخضر صنع له ، وهو امر يستبعد ذلك ، (الكتاب ١ / ٧١ ط . الاطبي) .

— ثم يقول :

لا النور نور ولا الاظلام اظلام (١٠) .

— حيث اختلفت القافية في الامراب .

ويأخذ على العباس بن مرداس ترك صرف
ما ينصرف في قوله :

فما كان حيصن . ولا حابس

يفوقان مرداس في منجصر (١١)

ويعتبره لحنا فيبعا ، ومثله ما أخذه على
عبد الله بن قيس الرقيات :

ومصعب حين جدد الأمر أكثرها وإطيقها (١٢)

ومن الضرورات أيضا ما يطرا على المعداد
فتقتصر أو المقصور فتجدد ، والأول قياس
والثاني سماع ، وقد ذكر المرزباني مثالين على
هذه الضرورة هما قول الشاعر :

سيقتنيهر الذي اقتلك عني

فلا فقر يدوم ولا غنياء

(والأصل : غنى)

وقوله الآخر :

بكت عيني وحق لها بكاه

وما يغنى البكاء ولا العويل (١٣)

(والأصل : بكؤها)

وجاء من الضرورة إسكان المتحرك في قول
الشاعر :

ألا ربة مولود وليس له أب

وذى ولد لم يتدأ ابوان

وقوله :

لو مضى منها البان والبسك أتمصر

عليه التقاد ، وحاولوا أن يجدوا له منفوحة
في الضرورات التي يجوز للشاعر أن يستخدمها
دون حرج . ولعل من المفيد أن أورد هنا
حديث سيبويه من ضرورات الشعر — موجزا
بقدر الإمكان .

قال سيبويه : (اعلموا أنه يجوز في الشعر
أن لا يجوز في الكلام ، من صرف ما لا ينصرف ،
يشبهونه بما ينصرف من الأسماء ، وحذف ما
لا يحذف ، يشبهونه بما قد حذف ، واستعمل
محدودا) . وأورد سيبويه بعد هذا مجموعة
من الشواهد على هذه الضرورات التي تجوز
للشاعر دون النثر ، فكان منها أمثلة على
حذف بعض المقاطع من أواخر الكلم ، مثل
(الحصى) يريد (الحمام) ، و (توابع ديشري)
يريد (توأح ديش) ، وأمثلة على إشباع مقاطع
لا تشبع ، أو صرف بعض كلمات غير منصرفة ،
أو همز ما لا يهمز . ثم يقول : (وليس شيء
يُستثنى من الإيه إلا وهم يحاولون به وجها ،
وما يجوز في الشعر أكثر من أن أذكره لك
هنا (١٤) — وهو قول يقتضيه في مجال الضرورة
إمام الشعراء إلى حد بعيد .

ولو أننا رجعنا إلى (الموشح) للمرزبانى
لوجدنا أن ما أحصى من ما جدد العلماء على
الشعر من عدة أنواع من صنعة الشعر . —
لم يخرج من حدود هذا الذي رسمه سيبويه
في كثير من الأحيان ، وأن زاد أحيانا في قبج
اللعن ، ووضوح الخطأ . فهو يأخذ على حسان
بن ثابت أنه أماد الضمير على متأخر لفظا ورتبة
في قوله :

قلو كان مجدد يتخلد اليوم واحدا

من الناس أبقي مجدد اليوم متطمعا (١٥)

ويأخذ على النابغة قوله في أحد الأبيات :

يا بؤس للدهر خسرا لا قوام

(١٠) السابق / ٥٥ .

(١١) الموشح / ٨٤ .

(١٢) الكتاب ١٦١ .

(١٣) السابق / ١٤٥ .

(١٤) السابق / ٢٩٤ و ٤٠٦ .

(١٥) الموشح / ١٤٤ .

وكذلك استقطب الحركة الاعرابية في قول الشاعر :

فأليوم اشرب شمر مستحب
أثما من الله ولا وأغبل (١٤)

واخذ النقاد وأولهم الأخفش على بشار بن برد قوله :

والآن أقصر من شمة باطل
وأشبار بالوَجَلَى على مشير

وقوله :

على التزلى منى السلام فريسا
لهوت بها في ظل يخضر زهر (١٥)

حيث صاغ بشار كلمتي (غزلى ووجل)
بمعنى الغزل والوجل ، وهو أمر سماعي فيما
يرى أصحاب القواعد ، لا قياسي .

واخذوا عليه كذلك في قوله :

تلكيب نيشان البحور وريسا
رايت نفوس القوم من جزيرها جري (١٦)

أنه استعمل (نيشان) جمعا لنيشور - أي
الحوت ، والصواب : آتزن " مع أن هذا الجمع
صحيح ، كما جاء في لسان العرب .

واخذوا على أبي المتاهية في قوله :

ولربما شبل الخيل النسيه
لا يسنوي قتيلا (١٧)

أنه استعمل (يسنوي) ، والصواب
(يسناري) ، وأغلب الظن أن أبا المتاهية
يستعمل هذا الفعل في صيغة كانت شائعة ،
ولا زالت في السنتنا حتى الآن ، وقد ورد في
البخاري - كتاب الحدود - بصلد قطع اليد
في الدرع ، أو حيلها ، قال الأعمش : « الحبل
كانوا يرون أنه منها ما يسنوي دراهم » ، فلا
مجال لمخالفة أبي المتاهية .

وذكر الرزياني أن جمع فاعل على فوالم

خاص بالمؤنث كضاربة وضوارب ، وقائلة
وقوائل ، وعلى هذا الأساس خطأ الفرزدق
في قوله :

واذا الرجال رأوا يزيداً وبشهم
خضض الرقاب توأكن الألبار (١٨)

حيث استخدم الضرورة زنة فواعل في جمع
فاعل ، مع أن العرب لم تستخدم هذه الزنة
إلا في كلمتين : (فارس وفوارس) ، لأن
الفروسية خاصة بالرجال ، فلن تلبس ، وأيضا
قولهم : (هو هالك في الهواك) ، وعلى ذلك
سيكون مفرد الكلمات المبهوجة على هذه الزنة
مؤنثا دائما بحسب القاعدة رغم أنه قد فشا
الآن في الاستعمال كلمت : (فوالم) جمعا
لعامل ، و (ضوابط المسألة) جمعا لضابط ،
و (دواسب المساعي) ومفردها داسب ،
و (طوالع النجوم) والمفرد طالع ، و (دوافع
السلوك) والمفرد : دافع ، و (بواصت ونواصع ،
وكثير غيرها) .

ولو شئنا أن نتبع هذه المأخذ التي أوردتها
المرزباني في كتابه الكبير لارهقنا ذهن القاري ،
ولكننا نكتفي بهذه الأمثلة القليلة ، التي نلاحظ
فيها امرين :

أولهما : أنها تنسب إلى شعراء لمحول ،
من الجاهلية ، وأصدر الإسلام ، وعصر بني
أمية ، وعصر العباسيين .

وثانيهما : أنها تنوعت بين الضرورة النحوية ،
والصرفية ، أي بين الضرورة في صوغ كلمة على
زنة لم تسبق ، أو على زنة خاطئة ، والضرورة
في استخدام تراكيب تتجاوز أحيانا الأحكام
النحوية ، وكل ذلك جائز للشعراء دون
أصحاب النثر ، وليس من الممكن أن يركب
النثر مثل هذه الاخطاء ، لأنه لا ضرورة تحمله
عليها من وزن أو قافية .

وقد نص المؤلفون القديمي على هذه
الضرورات لدى كل الشعراء المحتج بهم ، ليكون

(١٦) السابق / ١٥٠ .

(١٥) السابق / ٢٨٤ .

(١٧) السابق / ١٠٠ .

(١٨) السابق / ١٦٧ .

ومن أمثلة الخطأ الفاحش ما ذكره الإخفش (٦٩) قال : (أخبرني المبرد قال : أشدني سليمان ابن عبد الله بن طاهر لنفسه :

وقد مضت لي عشرون ثنتان

فقلت له : أيها الأمير ، هذا لعن ، لأن امرأبا لا يدخل على امرأب) يريد بذلك أن (عشرون) لحقتها علامة الأعراب لجمع المذكر ، وهي الواو والتون ، فلا يسوغ أن تدخل عليها علامة أعراب المثني ، وهي الألف والتون ، لتصبح (عشرونان) .

يبد أن لنا وقفة أمام هذا المثال ، إذ يبدو لنا أن اعتراض المبرد عليه هو اعتراض شكلي ، لا ينهض لرد هذا التعبير ، على حين تفرضه ضرورة دلالية ، هي أن الشاعر يريد إفساد معنى المجموعتين ، المشتملة كل منهما على (عشرين) سنة ، وإفادة معنى المجموعة بوساطة العدد كثير الشيع في السننا ، بل في لغة الفصحاء ، فإذا أردنا التعبير عن تصرف رجل يدفع الكثير من ماله قلنا : (هو ينفق بالمشرات ، بل بالمئات) مثلا ، والمراد هنا ليس أفراد المشرة ، بل اعتبار المشرة وحدة يرد عليها التعداد والكثرة .

ومن هذا الباب ما فرضته لغة الصحافة أخيرا حين يقال : (آفاق السبعينات) ، (وقامت الحرب في أوائل الأربعينات) و (غزا الإنسان القمر في أواخر الستينات) ، وهكذا ، وهو تعبير يتوفر فيه من حيث الشكل دخول لاحقة جمع المؤنث على لاحقة جمع المذكر ، تماما كما حدث في قوله : (عشرونان) إذا دخلت لاحقة المثني على لاحقة جمع المذكر ، حتى لقد وجدنا أدبيا كبيرا هو الدكتور طه حسين يذهب إلى حد تفضيل (العشرينات) بياء النسب (٧٠) .

ما يبقى من شعرهم حجة ، تثبت بها اللغة ، وتقرر بها القواعد .

وقد تحققت في قضية الاستشهاد بالشعر تلك القولة المشهورة : (المعاصرة حجاب) ، فلم يكن أحد من العلماء يعتمد شعر معاصريه ، لأسباب من أهمها المناقصة التي كانت قائمة بين النحاة والشعراء ، يريد النحاة فرض قواعدهم ، ويريد الشعراء فرض مستواهم على هذه القواعد ، لأنهم ليسوا أقل من النحاة فهما للغة ، وتلدوا لشعر العرب ، وبحضرنا في هذا المقام ما ذكر من أمر المناقصة التي كانت محتلثة بين الفرزدق الشاعر ، وبين عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي النحوي ، وقد روت كتب اللغة منها طرفا . ولا مجال للشك في علم الفرزدق باللغة ، قبل أن ينظر في شعره ، فهو يقول الشعر عالما بما يجوز وما لا يجوز ، ولذا كان كثيرا عليه أن يرى شعره موضع لعقب من عبد الله بن أبي إسحاق ، مع أنه لا يفوقه في نظره . وذهب الفرزدق ، ولم يظفر من النحاة على عهده باعتماد شعره للاستشهاد ، لأن (المعاصرة حجاب) .

ولقد كان للضرورة الشعرية حد تقف عنده ، فهي لم تكن تسقط قاعدة أساسية ، أو تركب خطأ يمكن تفاديه ، ولكنها كانت تتصرف في الفروع ، وكانت هذه الفروع قد استأثرت بعقول النحاة وأصحابهم ، فكيف يفرطون فيها ؟ إلى أن جاء سيبويه فتلقى علمه عن الخليل ، أعظم من نظر في الشعر ، ووضع موازينه ، وأتمل قياسه وضرورته ، فانعكس موقف الخليل على موقف تلميذه من حيث الانسحاب في باب الضرورات الشعرية ، وبحيث تناولها في أول الكتاب ، بيد أنه لم يكن مع توسعة المحفوظ ليقتر الخطأ الفاحش ، الذي لا يقبله ذوق العربي ، والذي وضعت القواعد اللغوية لتتقو به .

ما روي من ابداع القرائح خلال اثني عشر قرنا جاءت بعدها ؟ .

واجبني هنا بحاجة الى تأكيد ما سبق ان قلته في حديثي من المأثورات والنثر الفني من ان لغتنا الفصحى قد تغيرت كثيرا ، وان هذه التغيرات قد أصابت الأصوات ، والمفردات والتراكيب والدلالة على تفاوت نسبة التغير في كل مجال على حدة .

هذا التغير يفرض حقيقة بديهية هي ان شواهد اللغة القديمة قد لا تصلح مرجعا في بعض الاحوال ، لتصويب لغتنا الحديثة ، اما لعدم تشابه الصيغ بينهما ، واما لانقطاع الصلة في بعض النواحي كاللفاظ المعربة الجديدة ، والقواعد القياسية التي فرضتها حركة الترجمة .

بل ان حركة الشعر الحديث ، وهو لا شك باللغة الفصحى ، ويحتوي فيما يحتوي قد قلنا كثيرا من التماذج الرصينة التي تشي باصالة اصحابها ... هذه الحركة منبئة الصلة بالشعر القديم كله ، وهي احدي ملامح اللغة العربية الحديثة .

يضاف الى ذلك بعض القوالب الادبية التي فرغت على اللغة ان تتحرك من اجل تدارك نواقصها ، او ملاحقة التيارات المعاصرة في الفكر ، وفي الصحافة ، وفي الرواية ، وسائر شروب الاعلام الحديثة .

اي ان لغتنا التي نعيشها الآن ليست هي لغة القرون الخمسة ، وان كانت من مادتها . فاذا فرضنا على انفسنا الالتزام بتقاليد تلك اللغة فمعنى ذلك اننا سوف نلقي قدرا كبيرا من استعمالاتنا الجارية ، وهو ما لن يكون .

وليس عدلا ان تنكر العربية الفصحى لابتداء القرائح خلال اثني عشر قرنا مضت بعد عصر الاستشهاد ، على حين يسجل الواقع اللغوي تحركا مستمرا ، ادى الى هذه اللغة الحديثة التي تعتبر طفرة لغوية جاءت بعد فترة من الركود ، وان على وجوه الحياة عدة قرون .

وليس من الممكن بحال ان نخطف هذا التعبير الذي فرض نفسه الان على اقلام الكتاب ونقبه اللوح اللغوي الملم ، وهو ما يلغونا الى ان ننظر مرة اخرى الى تخطئة (عشرون) بشيء من التردد ، فربما كان مردها لاستقلال التولعين التواقيتية ، بالرغم من افادتها معنى اراده الشاعر ، ولذلك كانت (عشريتنا) اخف على الاذن .

ونخرج من ذلك بملاحظة هي ان بعض ما كان يعد ضرورة عند القدماء كان في البداية نوعا من الضرورة التعبيرية ، واصبح بمرور الزمن طريقا الى فرض تقليد جديد ، او قاعدة جديدة من قواعد القياس اللغوي ، وقد تحققت هذه الملاحظة في كثير من المواضع واقربها مسألة جمع فاعل على فواعل ، مع انه خاص بما كان على زنة فاعلة ، حيث نص على تخلف القاعدة في مثالين اثنين ، ثم وجدنا في اللغة الحديثة أمثلة كثيرة تخالف القاعدة ، فاللغة وليدة الموقف التعبيري ولا عكس .

الشعر بعد عصر الاستشهاد

يشمل الشعر بعد عصر الاستشهاد زهاء اثني عشر قرنا ، أو تزيد ، اذا اعتبرنا ان الاستشهاد قد توقف في منتصف القرن الثاني للهجرة . ومعنى ذلك ان اثني عشر قرنا من الزمان لا تعد شيئا الى جانب الفترة التي سبقتها ، والتي لا تزيد بأي حال من خمسة قرون ، اذا ذهبنا في الجاهلية ثلاثة قرون ، قبل الاسلام ، على قلة ما روي لنا من نصوص هذه القرون الثلاثة التي انتهت بنزول القرآن .

وعلى الرغم من ان متن اللغة قد تم توثيقه بفضل ما روي في هذه الفترة الوجيزة - فان قضية الاستشهاد ما تزال تطرح أسئلة مهمة هي :-

هل العربية التي نعيشها الآن هي عربية هذه القرون الخمسة ؟

وهل ينفي محصول هذه القرون من اعتبار

وبالضرورة أحيانا ، لانهم يعيشون عصرا من الصراع اللغوي يعد فيه التمسك بالفصحى والنبوغ فيها ، ضربا من ضروب البطولة ، الى جانب كونه ستمة ذكاء ، واثق سليقة ناضجة .

ولنقرأ مثلا قول شوقي رحمه الله :

انا من بدل بالكتب الصحابا

لم أجد لي وافيلا الا الكتابا

لنجد بعض النقاد يخطئه في تعبيره (بدل بالكتب الصحابا) . لان مراد الشاعر عكس مدلول العبارة ، فالبادع بدل الفعل (بدل) وغيره من نفس المادة تدخل على المتروك ، وشوقي يريد ان يقول : انه ترك الصحاب ، ولزم الكتب .

واذا كان هذا هو المعنى الظاهر ، فان حسن الظن بشوقي يدفعنا الى التماس تأويل لتعبيره هذا ، وهو مالم نجد فيه متنا ، لان المراد قد يكون انه ترك الكتب ولزم الصحاب ، فثبت له العكس بعد التجربة ، وهو انه (لم يجد وافيلا الا الكتاب) ، وحينئذ يكون الدرس ابلغ .

وقد أجاز بعض النحاة دخول الباء على الماخوذ .

وكذلك ما أخذه بعض النقاد (٧١) على الشاعر المهجري جبران خليل جبران ، من قوله في ديوانه (الموابك ص ١٣) :

(ومن لم يمش يندثر)

والصواب (يندثر) بالكسر ، كما قال ، لان أصل الفعل الجزم ، لم يكسر للقافية ، والواقع ان الشاعر مختار في ان يكسر او يضم ما دامت تلزمه القافية بذلك .

ولقد حفلت هذه القرون الاثني عشر باسماء اعلام من الشعراء ، الذين ندين لهم بالكثير ، منهم أبو تمام والبحتري ، والمتنبي ، وأبو العلاء ، وابن الرومي والشعراء الاندلسيون بل وشعراء الحروب الصليبية ، وان كانوا في فترة ضعف لغوي نسبي ، وشعراء العصر الحديث كالبارودي ، وعبد الحظ ، واسماعيل صبري ، وشوقي ، وحافظ ، وشعراء المهجر العظيم ، الى ان تصل الى معاصرنا الذين نقرأ لهم ، ونستمتع بشعرهم ، وكلهم قد ملكوا ناصية اللغة الفصحى ، باعتبارها لغتهم ، لا لغة قوم بادوا ، ولم يبق منهم سوى تراث .

واذا اقتصرنا على ذكر هؤلاء الاعلام فليس معنى هذا اننا نتجاهل جيوشا من الشعراء الجيدين الذين حفلت بهم العصور المختلفة . وبعض هؤلاء الاعلام قد تفوقوا على سابقيهم من شعراء صوره الاستشهاد ، حتى شعراء الجاهلية ، فاذا ما اعتمدنا شعرهم مصدرا لتوليق الفصحى ، فان ذلك يعني اننا ننصفهم من ظلم عصورهم التي غطتتهم حقهم ، ونضيف الى نصوص اللغة المعتمدة رسيدا واثرا متجددا ، يدغم القديم ، ويضيف اليه .

ولقد يقال : ان هؤلاء الشعراء الذين تدمو للاستشهاد بشعرهم قد اخطأوا أحيانا ، ومن الحكمة البعد من مكان الخطأ في توليق اللغة ، وهو حق أشبه ببطل ، لان هؤلاء الشعراء المحدثين — مثلا — لم يكونوا بأكثر خطأ من عددنا اخطاهم من القدماء ، وقد وجد هؤلاء القدماء من يعتدل منهم ، ويحتج بالضرورة لتسويغ اخطائهم ، كما سبق ان ذكرنا . اما هؤلاء المحدثون من الشعراء ، فاختطأهم في نظر التمسحين كثر ، وضرورهم عجز وفهاة ، ولقد كانوا أجدر بأن يعتدل منهم ، ولتتمس لهم أبواب التسويغ ، بالتأويل حيناً ،

(٧١) أنظر : وديع أمين ديب (الشعر العربي في المهجر الايراني) ص ٢٦ - ٢٧ مثلا من الدكتور عمر فروخ وتقدمه لجبران .

وايضاً قوله (ص ١٦) :

(من آيتم بنعيم الخلد مَبْتَشِير)

فكلمة (مبتشر) لم ترد في المعجم ، مع أن القامدة الصرفية لا تعرض على هذا القياس .
وقوله (ص ١٢) :

(تكاد تذبني ثنايا تَوْبِهِ الإِبْر)

قالوا : والثوب لا يدميه وخز الإبر - مع أنه تصور شعري يرد في نطاق حرية الشاعر في اختيار عناصر الصورة الشعرية ، وهو ليس في ذلك بدعا من الشعراء .

وانتقدوا قوله في نفس الصفحة :

(ومن مُسْتَأْتَبِ حَتَبِ)

فقالوا : كلمة (مستأتب) غير قاموسية - وهو اعتراض غريب ، لأنها صيغة قياسية لا يشترط أن يذكرها القاموس ، وهي تلحق بالكلمات الولدة .

ولو أننا ذهبنا إلى بعض الشعراء المحذرين جداً ، من الطبقة التي تلي طبقة شوقي وجبران في جودة الشعر - لوجدنا أن المآخذ لا تكاد تتعدى مستوى الضرائر التي سبق الحديث عنها . وذلك مثل استعمال الشاعر عمر أبو ريشة كلمة (جانح) في حديث ينبغي أن يستعمل كلمة (جناح) ، وما لأن الإيقاع الشعري يقتضيها ، في قوله :

فاسدلى المستردون نهدين ضججاً

واشراشاً كجانحى - وقام

وقد يقال : إما صمى (الجناح) جناحا

لأنه (جانح) ، فلا ضمير على الشاعر من هذا التصرف وكذلك حين يقول :

وإلى الدنيا قرئت طريراً

وانتشت من عبقه النسكب

فهو يسكن الباء في (عبقه) ، وهي بالفتح ، مع أن هذا الاسكان وارد في كثير من النصوص القديمة ، شعراً وقرأة ، فورد في (جَمَلَر) : جَمَلَرٌ ، وفي (مَرَضِر) : مَرَضِرٌ ، وهما من المفتوح العين .

وهكذا إذا أردنا أن نحصى لهؤلاء الشعراء أخطائهم فلن نجد عندهم أكثر مما وجد عند النقاد القدامى عند الشعراء المحتج بشعرهم ، إلى جانب أن صيغتهم هي الصيغة الفصحى ، مع شيء من تطور التراكيب ، واستخدام الألفاظ الولدة ، والصور الجديدة ، وهو ما لا يمكن أن يؤخذ عليهم ، بل هو من حسناتهم ، وهم وأسلافهم الأقدمون على حد قول ابن فارس (ما جعل الله الشعراء معصومين ، يُؤْتَوْنَ الغلط والخطأ ، فما صح من شعرهم فمقبول ، وما أبته العريية وأصولها 'فمردود (٧٢) .

إن الموقف الآن يقتضي من أسئلة النحو بعامية أن يتقدموا خطوة لتتلاحم جهودهم في تيسير القصص مع جهود الشعراء والأدباء المعاصرين ، وذلك بأن يمزجوا في استشهداتهم على قواعد العريية - القديم بالحديث ، ويتمرضوا في مناقشتهم للتراكيب الجديدة التي يفرضها التطور اللغوي المستمر ، حتى لا تُثَبَّتْ الصلة ما بين ماضى اللغة وحاضرها ، فتستعجم الألسن التي نرجو لها أن تخلص للغة القرآن . وليس هناك من يلزمنا الآن

كما نتصور، بل ان الاجيال التي جاءت بعدهم ،
والتي فشأ فيها داء التقليد ، هي التي جمعت
على تراثها ، وشاعت أن تفرض الجمود على
الآخرين ، وليس من الممكن ان يفرض الموتى
الذاهبون ظل الجمود على تطور الحياة .

بأراء قدامى النحاة ، فقد عاشوا مصرهم ،
وكانت احكامهم وفق ظروفهم ، واغلب الظن
انهم لو سمعوا أشعار شوقي ، وحافظ ،
والبارودي ، ومبصرى ، وغيرهم وغيرهم ،
لعدلوا من آرائهم ، لأنهم لم يكونوا جامدين

مراجع البحث

- ١ - صحيح البخاري .
- ٢ - الزهر - للسيوطي .
- ٣ - طرق تنمية اللفظ في اللغة - للدكتور إبراهيم أنيس .
- ٤ - الخصائص - لابن جني .
- ٥ - الأنصاف - كبن الأبياري .
- ٦ - الصاحبي - لابن فارس .
- ٧ - مقاييس اللغة - لابن فارس - تحقيق الاستاذ عبد السلام هارون .
- ٨ - القياس في اللغة العربية - للشيخ محمد خير حسين .
- ٩ - اللغة لجوزيف فلورسي - ترجمة الاستاذ الدواخلي والدكتور القصاص .
- ١٠ - الإبدال - لأبي الطيب الهلوي - تحقيق عز الدين التتوشي .
- ١١ - من أسرار اللغة - للدكتور أنيس .
- ١٢ - النشر في القراءات العشر - لابن الجزيري .
- ١٣ - فصح الإسلام - للدكتور أحمد أمين .
- ١٤ - في اللهجات العربية - للدكتور أنيس .
- ١٥ - القراءات القرآنية - للدكتور عبد الصبور شاهين .
- ١٦ - النهاية في غريب الحديث والآثر - لابن الأثير - تحقيق محمود الطائي .
- ١٧ - المطبوعات الكبرى - لابن سعد .
- ١٨ - سلسلة الاحاديث الفصحى والمفصولة - للاستاذ ناصر الزبياني .
- ١٩ - كتاب سيبويه .
- ٢٠ - الوضوح للمرياتي .
- ٢١ - الشعر العربي في العصر الأموي - فؤاد عبد ديب .
- ٢٢ - F. de Saussure : Cours de Linguistique Générale .

نشأة الفكر الهندي وتطوره في العصور القديمة

عبد العزيز الزكي *

مقدمة :

الحضارة لم تخلف لنا أى نوع من المخطوطات أو الكتابات فلم يعرف الشيء الكثير عنها ، إذ أن ما وجد من اختام حجرية وما عليها من نقوش فشلت حتى الآن كل المحاولات التى بذلت لفك رموزها ، ويعتقد أن هذه الاختام كانت تستخدم في الأغراض التجارية وحاول بعض المفكرين أن يستشفوا مما وجد عليها من نقوش تمثل النبات والحيوان والأنسان وجود بعض السكان الأصليين (١) ومع ذلك فلا يلمى أى باحثان معرفتنا بحضارة هارابا وموهنجو دارو أكيدة ، بل إن كل ما توصلت اليه مختلف

لم تعرف أقدم الحضارات الهندية إلا بعد أن بذلت الحفريات الأثرية في الكشف عن مدينة هارابا Harappa بالبنجاب في شمال الهند في أواخر القرن التاسع عشر الميلادى .. وعن مدينة موهنجو دارو Mohenjo-Daro بالسند في أوائل القرن العشرين .. ولقد دلت الآثار التى حثر عليها من أوان فخارية وأدوات معدنية واختام حجرية ومن مبان ومدن على قسط متقدم متطور من الحضارة والمدنية (٢) ونظراً لأن هذه

* عبد العزيز محمد الزكي ، ليسانس أدب ، تخصص فلسفة في كلية أدب الإسكندرية ، له دراسات كثيرة عن الفكر الهندي القديم والتوسيط والحيث ، نشر عدة مقالات عن خصائص الفكر العربي في المجلات الثقافية المتخصصة ، من مؤلفاته كتاب « قصة بيذا » .

(١) Piggot, S. : Prehistoric India, Harmondsworth, (Penguin) 1950. (١)

Buhler, G. : Indian Paleography, Bombay 1904. (٢)

يجيدون صنع الأسلحة الحديدية من حرايب وسهام ويقالون وهم يركبون العربات الحربية .. فاستولوا على ممتلكاتهم من المواشي والأراضي ودكوا حصونهم والزمومهم السكنى في الجبال والغابات .. وحرّموا عليهم المدن والقرى الأهلة بالآريين واعتبروهم جنساً أقل من جنسهم ولا يستحق غير معاملة العبيد (٥).

وأحسب أن هذه النظرة ترمس أول صورة للفرقة بين البشر على أساس من اللون والجنس .. بين الأبيض والأسود .. بين الآري والدرافيدى .. قد حرص الآريون على نقاء دم جنسهم فوضعوا أسس نظام الطبقات والطوائف الذى وضع الطبقات الآرية من الحكام ورجال الحرب ورجال الدين على قمة الطبقات بينما كان السكان الأصليون من التجار والزراع والصناع والخدم في أسفل الطبقات حتى انتهى الأمر بتكوين أربع طبقات أساسية تدخل تحتها عشرات الطبقات الفرعية هي :-

١ - البراهمة وهي طبقة رجال الدين .

٢ - الكشاتريا وهي طبقة رجال القتال .

٣ - الفيسيا وهي طبقة التجار والزراع والصناع وأصحاب المهن الحرة

٤ - السودرا وهي الطبقة التي يخدم أفرادها بقية الطبقات (٦) .

ووضعت أنظمة تحدد العلاقات الاجتماعية بين هذه الطبقات بحيث يصعب تبادل العلاقات بينها وحرمت الزواج من خارج الطبقة الواحدة حتى يحتفظ الغزاة بنقاء الدم الآرى .. فعاث السكان الأصليون في عزلة ومع ذلك فإن رجال الدين كانوا يستعملون

الدراسات ليس إلا مجرد تضمينات غامضة تحتاج لزيد من اليقين والوضوح .. ولعل استعمار الحضريات وما قد توصل إليه من آثار يساعده في المستقبل على كشف المزيد من أسرار هذه الحضارة التي تبعد في القدم الى منتصف الألف الثالث قبل الميلاد (٧) .

وأغلب ما وصل إلينا من هذه الحضارة كان من طريق الكتابات الفيدية الأولى التي وصفها الغزاة من الآريين الذين أتوا عبر جبال شمال غرب الهند حوالي الألف الثالث قبل الميلاد ، واستسوا على انقاضها حضارة جديدة بمد أن قضا عليها وضربوا المدن وأحرقوها وحطموا القرى ودمروها ، ونزلوا بلبنيها وتقبلا في الأهالي من الشيوخ والنساء والأطفال الذين مثر على أعداد كبيرة من جماعهم في البيوت والشوارع وقيعان الأبار مما دفع الكثيرين الى الهرب من المدن والقرى الى الجبال والغابات يتيهون على وجوههم لا مأوى لهم غير مغارات الجبال وكهوف الأشجار (٨) .

ومع ذلك فقد صور كتاب ريج - فيدا Rigveda السكان الأصليين Dasyus على أنهم على قسطن من القبح والجهل والبداءة : فهم سمر البشرة .. قصار القامة .. فطس الأنوف .. قلائد الشفاه .. تسيطر المرأة على الأسرة .. يعبدون الإناث من الآلهة .. يقدمون عضو الذكر .. لا يؤدون الشعائر الدينية .. ولا يحترمون القوانين .. يملك الأثرياء منهم الأراضي والمواشي ويتقيمون في الحصون .. فلا نجيح إذا ما نظر الآريون الغزاة الى السكان الأصليين نظرة متعالية لانطو من احتقار لامة الناس وحقد على قاداتهم .. وميزوا أنفسهم عليهم لأنهم بيض البشرة .. مقاتلون أقوياء

- | | | | |
|-----------------|---|---|-----|
| Basham A. L. | : | The Wonder That Was India, Sidgwick and Jackson, London 1954. | (٢) |
| Rawlinson H. G. | : | India, A Short Cultural History, Cresset Press., London 1943. | (٤) |
| Macdonell A. A. | : | India's Past, Oxford 1927. | (٥) |
| Hutton J. H. | : | Caste in India, Cambridge 1946. | (٦) |

الذين باللغة السنسكريتية ، لغة الغزاة الآريين على فترات من الزمن في قالب شعري يضم ١٠٢٨ تريليه (١) ولذلك يعد رج - فيدا أطول من الألياذة والأودسا مجتمعين ... وكلمة رج Rig معناها اشعار وكلمة فيدا Veda معناها معرفة الحكمة .. بذلك يكون عنوان أول كتاب فيدي هو « اشعار الحكمة » وبداية تأليفه لم يتفق على تحديد تاريخها فريحتها المفكرون الهنود وعلى راسهم « طيلاك » Tilak الى ٤٠٠٠-٢٥٠٠ سنة ق.م بينما المفكرون الغربيون يرجعون تاريخه الى ١٢٠٠-١٠٠٠ سنة ق.م وعلى راسهم ماكس مولر Max Müller وهذا التاريخ يكاد يذهب اليه أغلب الباحثين . وأن « هوبكنز » Hopkins يرجعه الى القرن الثامن قبل الميلاد ... ويعتمد كل فئتين الباحثين نيل تحديد هذا التاريخ أو ذلك على أساس من الدراسات التاريخية والفنية والأبحاث القارئة بين حضارات الشعوب الآرية في إيران وبلاد ما بين النهرين وآسيا الصغرى واليونان وكذلك على ما اكتشفته الحفريات من آثار (٢) .

ورغم أن كتاب رج - فيدا ألف في هذا الزمن انسحق فانه لم يبدأ في تدوينه إلا في القرن الثالث قبل الميلاد لا بلأ أشوكا Asoka في تدوين بعض التعاليم البوذية على الأعمدة الصخرية (٣) .. ولم يتم تدوين رج - فيدا تدوينا كاملا إلا في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر الميلاديين .. ونظرا لرود تلك القرون الطويلة بين التأليف والتدوين لابد أن يكون رج - فيدا قد تعرض إلى كثير من التغيير والتبديل والتحوير والتحريف بالإضافة والحذف تحت رغبة التجديد والتوسيع .. ذلك لأن اشعار رج - فيدا كانت تحفظ في الصور وتداول عن طريق

أهلهم ضد قاداتهم ويستعينون بالسحر والطلاسم والتعاويل لتجريف المردة والشياطين على أيديهم (٤) هذا علاوة على أن غزوات الآريين لم تنقطع وظلت تهاجم المدن والقرى وتدعي أن السكان الأصليين لا يحترمون القانون ولا يعبدون آلهتهم وانخلدوا من ذلك ذريعة لمطاردتهم في كل مكان حتى طمسست معالم حضارات الهند الأولى وزجت بسكانها الى أحضان الجبال ومناهات الغابات .. إلا أن هذا النفي القهري ترك أثرا عميقة في الفكر الهندي ظهر واضحا في الإلام والأساطير الهندية من ناحية وخلق جيلا من سكان الجبال ومغارات الغابات اعناد شتلف العيش والبيوت له فرص من التفكير والتأمل في كشف الطبيعة البكر فانبثق زهاد وحكماء عرفوا كيف يقفون في وجه الغزو الآري وهم عزل من السلاح ولا يملكون غير القوى الروحية ..

١ - الفكر الفيدي

إذا حاولنا أن نضع إيدينا على أول مرجع يعرفنا بالفكر الهندي ونشأ على الأزمئة البعيدة لتجد غير كتاب رج - فيدا ، وهو أول كتاب أرى كتب باللغة السنسكريتية ولم يعثر على أية مخطوطات قديمة على أوراق الشجر أو لحاء الخشب أو رقائق الجلود ولا على المباني والأحجار .. إذ قد تكون الرطوبة والأمطار والفيضانات ألغتها أو التهمها النمل الأبيض الذي كان منتشر في الهند أو تعرضت للتدمير والتخريب والضياع بسبب كثرة غزوات القبائل الآرية التي كانت تعظم كل ما يصادفها ..

وكتاب رج - فيدا ألفه جماعة من رجال

- | | | |
|-----------------------|--|------|
| Macdonell A. A. : | Vedic Mythology, Grudriss, Strassburg 1897. | (٧) |
| Thompson, Edward J. : | Vedic Hymns : John Murray, London 1923. | (٨) |
| Criswold H. D. : | The Religion of Rigveda, Oxford 1923. | (٩) |
| Havell E. B. : | The History of Aryan Rule in India, George-Harrap London, No date. | (١٠) |

والتوضيحات في كتب منفصلة الحققت به في
أزمة متعاقبة وهذه الكتب هي :

أ - كتاب ساما - فيدا Sama-Veda . .
بمعنى « أناشيد الفيدا » . . مكون من أناشيد
شعرية يترنم بها رجال الدين في مدح الآلهة ،
اقتبست من رج - فيدا بعد أن أميكت
صياغتها الشعرية (١٤) .

ب - كتاب « ياجوش فيدا » Yajush-veda
بمعنى « قرايين الفيدا » . . مكون من نثر
وشعر يتلى بصوت منخفض عند أداء مراسيم
الأضحية أو شعائر تقرب القرايين .

ج - كتاب « آتارفا-فيدا » Atarva-veda
بمعنى « سحر الفيدا » مكون من أدعية
سحرية تدفع المرض وسوء الحظ وتجلب
الصحة وطول العمر والحظ السعيد (١٥) .

ولكل كتاب من هذه الكتب فئة خاصة من
رجال الدين تتولى ترتيله خلال الطقوس
الدينية وتلقينه للغير : فهناك فئة المنشدين
التي تترنم بساما فيدا ، وفئة المشعابين النار
التي تشعل النيران في الواقد وتتلو ياجوش
فيدا أثناء القاء القرايين في النار . . . وفئة
السحرة التي ترتل آتارفا - فيدا ، وهناك فئة
أخرى ترشد عامة الناس إلى كيفية أداء مختلف
الشعائر الفيدية في المنازل .

أما من الأسس الفكرية التي وردت في هذه
الكتب الفيدية الأربعة فبى في الأغلب لا تمبر
ألا من فكرة الفسرة الآريين وهن ثقافتهم
وعقائدهم وأسايب حياتهم وما قد اعتراها
من تفر ولطور وهى تكيف بالبيئة الجديدة في

الشفاء وتنتقل بالرواية وتدرس بالتلقين
لاتنثار الأمية وعدم معرفة الكتابة (١١) مصا
أناح الفرص أمام رجال الدين لاحتكار حفظها
أو تداولها ، فكانوا يحرصون على سريتها
وينفردون بتلاوتها وتعليمها للغير حتى يربنوا
من هيبتهم الاجتماعية ونفوذهم الدينى وتندر
عليهم مكاسب مادية ومعيشية . . هذا علاوة
على أن ذلك كان يعطيهم مطلق التصرف في التعديل
في رج - فيدا حسب التطورات السياسية
والاجتماعية والثقافية ، فأذاهم لسبب أواخر
يوشون مافض ويعقدون ما وشح . . يحذفون
ما يتعارض مع الاتجاهات السائدة ويضيفون
ما يوطد نفوذهم ويتشئ مع التطورات الجارية
(١٢) ولذلك بالأظ أن الأجزاء الأولى من كتاب
رج - فيدا تقتصر على تعاليم الآريين الفسرة ثم
أضيفت إليها تعاليم السكان الأصليين في أجزاء
تالية ، بينما وضعت بعض إشارات تفيد بأن
أحوال الكتب البرهمانية والكتب اليوانيشارية
موجودة في الأجزاء الأخيرة من رج - فيدا ، ومع
كل ذلك فإن كتاب رج - فيدا ليس إلا مجرد
مجموعات متكررة من الأشعار المتشابهة في
الأنكار والمأنسى ولا تختلف إلا في الصياغة
الشعرية حتى أنه يرجح أنها استمدت من
بعضها بعضا على أساس من الاقتباس مثلها في
ذلك مثل بناء أى معبد جديد من حطام معبد
قديم (١٣) . . وهى تضم تراثيل تنشد في مدح
الآلهة لكسب عونهم أو تتلى أثناء مراسيم
تقريب القرايين . . كما تضم الأدعية السحرية
التي تدفع الأذى وتجلب النفع .

ولم يكف رجال الدين بكتاب رج - فيدا
وما أحدثوه فيه من تعديلات وما زادوه عليه
من إضافات وأتاما تناولوه كذلك بالتعليقات

| | | | |
|----------------|---|---|--------|
| Piggot, S. | : | Prehistoric India. op. cit. | (١١) |
| Hopkins, B. W. | : | The Vedic Religion of India, New York 1918 | (١٢) |
| Bloomfield, M. | : | Rigveda Repetitions, Harvard Oriental Series 1916. | (١٣) |
| Oldenberg, M. | : | The Religion of the Vedas, Berlin 1882. | (١٤) |
| Bloomfield, M. | : | The Hymns of the Atharva-Veda, Sacred Books of the East, Oxford 1897. | (١٥) |

آلهة يرمز لها بالنار والشمس والقمر والنجم والمطر أما يباعث الرهبة من إبداء القوى الخفية التي ترمز لها وأما بأمل الرغبى كسبيرانتها وعونها (١٧) .

وإذا كانت عبادة الأسلاف تقام في المناسبات فإن عبادة الآلهة كانت تقام في الخلاء ، لأن المبادئ لم تكن معروفة للأدبيين الراحة الذين اعتادوا الإقامة في الخيام (١٨) .

وأشهر الهة في مجموعة آلهة ورج - فينا هو الآله « إندرا » Indra وإن لم يكن أعظمها إلا أنه يمثل روح الأديين المختصرين .. ولذلك تضمه الأساطير الفيدية في المرتبة الأولى بين بقية الآلهة .. أنه من نسل سلالة الأبطال المناوئين الأشرار في القتال .. اتخذ زوجة على قسط كبير من الجمال .. هو أشقر منظره خلط .. وله أذرع طويلة للغاية .. يبدو في أى صورة يشاء .. يركب عربة حربية ذهبية اللون يجرها زوج من الخيول الشقر .. يمسك في يده اليمنى مختلف الأسلحة من الأسهم والحراب والخطاطيف والشباك ، ولكن أقوى أسلحته البلطة الصاعدة .. وعبيده الآريون على أنه الآلهة البطل الأشقر الذي يحارب الأعداء في الأرض والشياطين في الجو ويرافقه في القتال زميله قشنو وفرق من المقاتلين .. فحارب سكان الهند الأصليين ودمر مدنهم وحطم قلاعهم الحجرية الحصينة وأمن فيهم تقبلاً وطرد من تبقى منهم من ديارهم ودفعهم إلى اللجوء إلى الغابات والصحارى والجبال .. كما قاتل شياطين الجو الذين يسببون البرد والجفاف وما يؤذيان اليمنى قسط ومجاعة ويؤس ومرض ، ولذلك فهم لا يكتفون بعبادة « إندرا » في المنزل وإنما يعبدهون كذلك في الخلاء ..

الهند وتتلام مع ثقافة السكان الأصليين . والافتكار الدينية التي تضمها الكتب الفيدية الأولى تمثل طفولة الفكر وتعتبر من عبادات بدائية ساذجة لاعمق فيها ولا أصالة وأبعد ما تكون من الغايات الروحية .. نشأت آلهتها على أساس اجتماعي أو أساس سياسي .. والباحث على تقديسها دينوى مردته إلى الخوف من الأذى أو الرغبة في النفع دون الانتباه للقيم الروحية التي تهتم بما بعد الحياة الأرضية

ويمكن أن يستخلص من الكتب الفيدية الأولى نوعان من العبادات :

(١) عبادة الأسلاف : (١١)وهي عبادة تفرض على الأبناء تقديس الآباء والأجداد بعد الموت الذي يضمن عليهم صيغة مقدسة مباركة تحولهم إلى نوع من القوى الخفية التي ترمى شؤون الأحياء وتجلب النفع للأهل وتدفع عنهم السوء .. فعلى الابن البار أن يتحمل إلى مؤلام الأسلاف في أوقات القسط والمجاعات والحروب وفي مواسم الزراعة والصيد .. وأن يقدم لهم الأضحيات والقرابين حتى يحافظ الجد على كيان الأسرة وصالح المجتمع وحيث أن للأب وحده دون غيره حق أداء هذه الشعائر فقد أصبح له مركز خاص في الأسرة يمكنه من أن يصبح رئيسها القائد بفضل قوى الأسلاف وإن يرمى شؤون المجتمع التي تحقق مصلحة الجماعة وتماسكها ..

(٢) عبادة مجموعة من الآلهة تمثل في الغالب قوى الطبيعة على أنها مظاهر قوى خفية .. ويبلغ عدد الآلهة الفيدية حوالي ثلاثة وثلاثين لها والآلهة يتوزعون بالتساوى على أقسام الكون الثلاثة وهى السماء العليا والجو الأوسط والأرض السفلى .. فعبد الآريون

(١٦) د . أحمد أبو زيد « البناء الاجتماعي : الجزء الثاني : (الإسلام) » دار الكتاب العربي الإسكندرية ١٩٧٧ .

Masson-Oursel, P. and

Others.

: Ancient India and Indian Civilization, Kegan Paul, London 1934.

Griswold, H. D.

: op. cit.

(١٨)

تفقر له لعمريه المدن وبخريه البيوت وذكه
للحصون و تقتيله للسكان الاصليين في البنجاب
والسند وتشريده لهم في الغابات والصحارى
والجبال واستباحة اموالهم واعراضهم ولم
تفقر للاربيين الشقر استمعاتهم بالقوى الخفية
لسلفهم الاكبر اندرا وكيف استعدوه ضد
جنسهم الذى نظروا اليه نظرة تعال لا تظن
من حقد ، جردتهم من انسانيتهم لمجرد انهم
سمن البشرية ويقعون في مدن ويوتون ويمكنون
الاراضى وقطعان الماشية .. فاذا بالاساطير
الشعبية تنزل « اندرا » من عليائه وتجعله
مجرد اله تابع من الدرجة الثانية او اقل من
ذلك بكثير لانه يرتكب من الخطايا والاسام
ما يستحق عليه العقاب . فنتهم هذه الاساطير
اندرنا بقتل ناسك تهاى له انه مدعو من الشياطين
فنفته والزمنه بالاختفاء وامتزج الى الناس وتقدم
القرابين حتى يكفر عن هذا الالم .. بينما تروى
ملحمة « المهابارانا » Mahabharata الشعبية
ان اندرا اقوى « آهاليا » Ahalya زوجة
الزاهد « جوتاما » Gotama بالفش والخداع
فاستحق غضبه لعنته التى طبعته عليه الف
علامة ترمز لفسو الانثى تشهراً بسلوكه
المشين .. فآخذ اندرا بصادى الزهاد والنسك
ويوسل لهم الغايات ليفتنهم بالغواية ويصرفهم
عن معادته والبعث من المكان الذى يختفى فيه
حتى لا يمشروا عليه وينزلوا العقاب به .. ولكن
ملحمة « الرامايانا » Ramayana الشعبية
او قمته في امر « رافانا » Ravana اله الشر
الاكبر كعقاب له على غوايته لآهاليا ودفع
المدارى للفسق بينما ادخلته الاساطير المتاخرة
في صراع مع الاله « كريشنا » Krishna
الاسمر الذى استجاب له الرعاة بالامتثال عن
عبادة اندرا الذى احتفظ وانزل جام غضبه
عليهم بان ارسل سيولا من الامطار فسارع
كريشنا برفع الجبال لتحمى الرعاة من هذه
السيول الجرفلة لمدة سبعة ايام متتالية مما

فاشعلت له مواقد النار التى ترمز الى الاله
« آجنى » Agni لتلقى فيها القرابين
ويضافة شراب السوما الذى يستخلص من
نبات جبلى اصفر اللون .. يعصر .. ويصفى
.. ويخلط بالطيب واللين والحبوب .. وهو
شراب لا يشبع منه « اندرا » ابداً وبسب منه
كميات هائلة من طريق قم « آجنى » حتى
يحافظ على قواه التى تعينه على قتال الاعداء
في الارض والشياطين في الجو (١٧) كما تنشد
له الترانيم التى تثنى على بطولته القتالية
وقدراته في قهر العدو واستسقاط المطر
وزيادة المحاصيل (٢٠) . بل ان كتب القيدا
تخصص له عددا من الترانيم والترانيل يفوق
عدد جميع الترانيم والترانيل المخصصة للالهة
الآخرى .. مما يدل على ما كان عليه مركز
« اندرا » من امتياز عند الفرة الاربيين الاوائل .

فالاله « اندرا » هو اله بطل يحوز النصر
للقبائل الارية ويحميها من الاعداء ولذلك
يمكن ان يعد هو وزميله قشتو ورفاقه من
المقاتلين بمثابة اجداد مختلف القبائل والمشار
الارية ، وان عبادته يمكن ان تعبر عن نوع من
عبادة الاسلاف .. وان امتيازه رمزا للقوى
التي تقصى البرد وتجلب الحرارة التى تذيب
الثلوج وتستسقط المطر الذى يساعد على الزراعة
وتربية الانعام والمواشى على المرعى يدفع الى
القول بان عبادته تعد بمثابة عبادة قوة من
قوى الطبيعة يتقرب اليها الارى بدافع الرغبة
في تحقيق نفع او الرغبة من حدوث اضرار من
البرد والجفاف تسبب في المجاعة واليؤس
والفقر .. او الحرص على حفظ تماسك كيان
المجتمع الارى بالتشاور الرخاء وتجنب الموز
والهاجة ..

الان اندرا لم يظل هذا الاله الاشقر المظم
الى ابد الابد بل ان الاساطير المتاخرة لم

حلقة الليل .. ومن ضوء يبعد الوحوش عن
الخيام ويحرس الناس وهم نيام .. ومن لهب
يستخدم فى طهو الطعام .. فكان النار منزلة
مأثلية محبوبة تنفع الجميع . ولقد مبلت النار
لكل ذلك لأن حرارة الأشعة الصادرة عن الشمس
تساعد على نمو النبات والحيوان وتزيد من
الحاصلات والمأشبة والأغنام ، وأهتم الآرى
بأشغال مواقد النار داخل المساكن وخارجها
للتغلب على ظلام الليل الذى تجوس فيه القوى
الشريرة وتندس فى سواده الشياطين الساحرة
المؤذية والضارة .. ولذلك كان الاهتمام شديداً
باستمرار اشتعال النيران ليل نهار فى المساكن
ومحال العمل وأماكن العبادة فى الخلاه حتى
اعتبرت بمثابة فرد من أفراد الأسرة أو القبيلة
أو عضو من بين هيئة رجال الدين الذين يلزمهم
الواجب المائلى بصيانتها عن طريق تقديم
مختلف القرابين اليومية حتى تظل على الدوام
مشتعلة كدليل على وفاء الأنبياء للأجداد
ومسكهم بمقائد القبيلة وإيمانهم بقدرة هذه
المقائد على حماية الأسرة ورفاهية القبيلة ..
أما عن استمرار اشتعال مواقد القبيلة أو
المدينة فى الخلاه فهو أمر من واجبات فئدة
من رجال الدين (٢٢) الذين يدربون على الإشراف
على عمليات تقديم القرابين للنار ويتلون الأدعية
السحرية بصوت منخفض حتى تكون مباركة
مقبولة وتستطيع أن تبعد القوى الشريرة
وتفسد أثر السحر الضار وتتغلب على الشياطين
وتبعد المرض .. وتكون القرابين عادة من
حبوب أو لبن أو زبد سائل أو حبوب أو لحوم
تأتهما النيران بشره زائد وتحبب أصواتها
تنادى « آجنى » الذى يلقى القرابين بالسنته
العديدة ويخص نفسه بما قدم منها من أجله
ويوصل لبقية الآلهة ما ألقى فى النيران من
أجلهم حتى يقوى هو وبقية الآلهة على دفع
الأذى الذى قد ينزل بالناس ويحبب النفع
الذى يرغبون فيه ..

اضطر اندرا الأشقر فى النهاية الى الاستسلام
والخضوع لكريشنا الأسمر (٢١) .

★ ★ ★

أحسب ان هذه الأساطير الشعبية تصور
اندرا فى صورة تختلف تماماً عن الصورة التى
تمثلها الكتب الهندية الأولى خصوصاً ريج -
فيدا التى تخصص له أكثر من مائتين وخمسين
ترنيمة تشهد بان الصراع بين الآريين وسكان
الهند الأصليين استمر أجيالا طويلة ولم يقف
عند انتصار الغزاة الآريين .. فاندرا الذى
كفى ريج - فيدا على قتله لسكان الهند
الأسمر ومطاردتهم فى الغابات والصحاري
والاستيلاء على ممتلكاتهم واستباحة أراضهم
تحاسبه الأساطير والملاحم الشعبية .. فبعد
أن كان رمزاً للبطولة أصبح رمزاً للاغتصاب
والدمارة .. وبعد أن كان أعظم الآلهة وأقواها
أصبح العوبة .. يخاف من الزهاد والنساك
.. يقع فى أسر الشيطان رافانا .. يستسلم
لسيطرة الإله كريشنا ..

فإذا كان اندرا هو الإله البطل الذى يمثل
رجال الحرب فإن الإله آجنى Agni هو
المعبود الذى يشرف على خدمته رجال الدين
.. أن ريج - فيدا يخص آجنى بمائتين من
الترانيم تستعمل بها معظم أجزائها .. أن آجنى
على رأس ثلاث مقدس مكون من آجنى Agni
.. فايا Vaya .. سوريا Surya ..
وهم جميعا متساوون فى الألوهية ويمثلون
على التوالي : الأرض .. الجو .. السماء ..
ويرمز لهم بالقوى المشتعلة المضيئة : النار ..
البرق .. الشمس .. ويصور آجنى بثلاثة
رؤوس وثلاثة السنته (٢٣) .

وترجع عبادة آجنى الى أن النار فى الأصل
كانت تميد لذاتها بسبب ما تجلبه من دفء
فى الشتاء القارس البارد .. ومن نور يذهب

- | | | | |
|--------------|---|---|--------|
| Dowson, J. | : | Hindu Classical Dictionary, Kegan Paul, London 1928. | (٢١) |
| Keith A. B. | : | Indian Mythology, Boston 1917. | (٢٢) |
| Keith, A. B. | : | The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads. | (٢٣) |

بككر من ءروب العسكرىىن اللىىن يلمرون
وىخرون وىقتلون وىشردون وىطارون ..

واذا كانت عبادة الالهة اندرأ وآجنى وبرىها
سبائى وما دار ءولهم من أساطىر ىنم عن
فكر سلأج طفولى ىمد من أقرب العقائد الى
البداىة اللى تملو من فكرة الثواب والعقاب ..
فان عبادة الاله « فارونا » Varuna ءتفر
بشرورة ءنآب الخطىئة وطلب المغفرة عنء
ارءكابها ءوفا من العقاب .. ان فارونا وزمىله
« مىترا » Mitra على رأس مآموعة مأس
الالهة ءرمز الى الكواكب المأشئة من الشمس
والقمر والنآوم .. يعاقب فارونا كل من
برىكب خطىئة كالقتل والسب والفأس ولعب
القمار وشرب الخمر بأن بصىبه بالمرش أو
بوى بىءائه وىءرمه ىمد الموت من مصأبئه
فى الءىة الأءرى .. الا ان فارونا غفور رءىم
فمن ىتوب وىطلب منه العفو وىقدم له القرائىن
فانه ىغفر له واذا اسءمر فى عباءه ىضمن له
الحماىة والسماءة فى الءىة العلىا وىشهد له
بعء المأاء وىسمه الى صأبئه فى الءىة
الأءرى (٢٠) .

ومن بىن الالهة اللألة والثلأىن الاله « ياما »
Yama اله الموتى وأءناه ىامى Yami وىامونا
Yamona .. يصعد الى الموتى بعء ان ءءرق
أآسادهم بىلر آجنى لم ءءء باآسام مأشئة
أءرى ءكىف بالوسء السماوى بعء ان ءءلى
من مفاسء الأرض وءعىش فى صأبئه ياما
والأباء والأآءاء والالهة .. ومن بىن الالهة
كذلك الالهة ىوسامس Usas اللى ءمبىر سىءة
الفجر وءمبىز بىسر أنوى أآاء ءلاب وءء
من أرشق المعبوءاء اللى ىءرم بها الشمس
الهنءى ، فهى ءبسم .. وقرص وءفى ..
وآسمءرض مفأن أنولها .. وهى ءبء رءاء
اللبل الاسوء .. ءزىل الآلام العابسة الكأبىة
.. ءبعء الشىءاطىن الشرىة قبل ان ءنءفع

فلم بعء الآرى النار اله الى انها ومز
« آجنى » وءرس على أءءالها ءءى ىزوء
آجنى وبقىة الالهة بما ءءآآ الىه من قوى
لءعمل على ءءمته فأصبأ « آجنى » فى مقءمه
الالهة الأربىة وهلى رأسها آمبىعا بعء ان اسءقر
الأمر فى الهند للأربىن ولم ءءء هناك ءروب
ملاءنة بىن الفزاة والسكان الأسلىىن فسوى
نفوذ رءال اللىن واطعوا أعمىة كبرى لطقوس
« آجنى » القربانىة وأآاطوها بالقموض
والءقءىء وأءآروا أءامها وءطلوا من آجنى
شأءاء على أءمال الناس آمبىعا لانه هو
اللى ىوصل القربانىن الى آمبىع الالهة ..
فأعطى ءظمىم « آجنى » لرجال اللىن هبىة
وأءراما بىن الآمبىع ءءناسوا على ءءمته
وآكولت منهم ءأاء ، كل منها قوم بءور معىن
من عملاء قوطوس أءمال نار الواءء وشعأرى
قءءىم القربانىن ..

ولقء أآء نفوذ رءال اللىن ىشءء شىءا
فشىءا ءءى اسءظموا ان ىءوروا الهه بربىها
سبائى Brihaspati - اله رءال اللىن
الأول - وىعطوه ىمأس صفاء انءرا وآجنى
معا علاوة على صفاءه الخاصة .. فهو اله
ىآمع بىن صفاء انءرا القألة وصفاء آجنى
المبءة للقالام وصفاءه الخاصة بأنه سىء
المسلىن ورب ءلاوة الأعمىة اللى ىءقن أءاء
شعأرى القربانىن وىطلمها لرجال اللىن وهو
اللى ىقسمهم الى ءأاء بعء لكل منها ءورا
أصا فى الرأسىم الببىة وىغاصة فى الطقوس
القربانىة .. فءقءم « بربىها سبائى » صوف
الالهة وأصبأ على رأس ءالو مقءس مآون
من : بربىها سبائى .. آجنى .. انءرا (٢١)
وهذا لا ىظو من ءلاوة سبأسىة على ان نفوذ
الكنأارىا بلاء بضعف أمام نفوذ رءال اللىن
من البرامهة ، وان آموع الشعب اسءآاء
لسبأءهم رغم ءرمهم الشعأرى .. لآه أهون

(٢١)

Griswold, H. D. : op. cit.

(٢٠)

Griswold H. D. : God Varuna in the Rigveda, Itasca 1910.

الثروة الحيوانية .. إلا أنهم جميعا لهم قدرات
الهية خارقة ، يعرفون كل شيء ويجب أن
يقدموا وتقدم لهم القرابين .. ولذلك رأى
دياناتودا ساراسفاتى Dayanaoda Sarasvati
مؤسس جملة آريا سماج Arya Samaj
فى القرن التاسع عشر الميلادى كل هذه الآلهة
مجرد أسماء مختلفة لاله واحد .. إلا أن الوعى
الدينى بين الغزاة الآريين فى عصر ريج - فيدا
لم يخطر له مثل هذا النوع من التوحيد
خصوصا - وأنه كان هناك ازدواج الهى بين
كل زميلين من الآلهة أو بين ذكر وأنثى - كما
كان هناك أكثر من ثالوث الهى كثالوث اندرا
وفالوث آجنى ، بينما كان يرتبط بفارونا
مجموعة من الآلهة الكوكبية (٧) وكل هذه الآلهة
لم تهتم إلا بالأرض والنافع الأرضية وإن تلاوة
المبادئ وتقريب القرابين لم يهدف إلا لطلب
طول العمر وإبعاد المرض والطمع فى الثراء من
زيادة المحاصيل الزراعية وقطعان الحيوان
رغبة فى حياة أفضل على الأرض ، وإن أشد
مقوية لفارونا لا تخرج عن أصابة المخطئ
بمرض أو حرمانه من الحياة الأرضية - بل
أن بعض الباحثين يشكون فى أن فارونا اله
أرى وينسبونه إلى الآلهة المسامية التى تأثرت
بها ديانة الغزاة الآريين قبل مجيئهم إلى الهند
عن طريق اتصالهم بالفكر من ديانتهم التى تأثرت
بديانات بابل (٨) .

وقد يظن أنه يمكن اتخاذ كتب الفيدا الأولى
من ريج - فيدا وساما - فيدا وياجوش - فيدا
وآكارفا - فيدا أساسا رئيسيا لاستخلاص
مبادئ الديانات الهندية .. إلا أنه يلاحظ أن
هذه الكتب لا تهتم إلا بالحياة الأرضية من دون
الحياة بعد الموت وأن رجال الدين كذلك
يمارسون أعمالا اقتصادية بما يحصلون عليه

أبواب السماء وتبنى الشمس للكون .. ويوجد
أيضا بين الآلهة اله خاص لكل أصحاب حرفة :
فالآلهة الثلاثة ييهوس Ribhus آلهة
الصناع وهم فى الأصل ثلاثة أخوة من أمهر
الصناع الذين صنعوا وصنعوا عربة « اندرا »
الحربية .. وبهذا العمل العظيم اكتسبوا
قدسية منحهم قوى خارقة فاستحقوا الثناء
والعبادة من الناس والحياة فى السماء ..
والاله « تواشترى » Tvashtri كذلك صانع
أسلحة اندرا من السهام والرماح والصواعق
الحديدية هيد من أجل مهارته فى صناعة
الأسلحة .. ولا شك فى أن عبادة مثل
هذه الآلهة لا تخطو من تمجيد لأصحاب المهن
الحربية أما « يرفارا » Urvara سيدة
الحقل والآلهة الخصب .. « وسيتا » Sita
سيدة الحرث والمصايد .. « يوشان »
Pusan الآلهة الخاص لقطعان الماشية
والأنعام .. فتعبد جميعا ويقدم لها القرابين
من أجل ما تقدمه للناس من ثروات
ومنافع .. (٩) .

إن أغلب آلهة ريج - فيدا تكاد تشترك فى
صفات واحدة .. وتحارب جميعا عدوا واحدا
هو الشيطان « فريترا » Vritra وأعوانه
الذين يسببون الجفاف والبرد ويمنعون سقوط
المطر ويقضون على الزرع والضرع والنبات
والحيوان ، وكذلك تحارب أعداء القبائل الآرية
.. وإن كان لكل اله صفة غالبية حيث أن اندرا
يمتاز بالقوة العسكرية وآجنى بمعرفة أدم
الشعائر الترابينية وفارونا بمقاب اللذب وبما
بمصاحبة الموتى ويوساس بالسحر الانثوى ،
وريبهوس وتواشترى بالمهارة فى صناعة
المعدات الحربية ويور نارا وسيتا بالمحافظة
على الثروة الزراعية ويوشان بالمحافظة على

- Griswold, H. D. : The Religion of the Rigveda op. cit. (٩)
Das Gupta S. N. : Philosophy. (Legacy of India), Oxford 1951. (١٧)
Tarapada Chowdhury : The Vedas. (History of Philosophy: Eastern & Western)
Allen-Unwin, London 1952. (١٨)

طبقة المقاتلين فوق الطبقات ولكن سرعان ما قوى نفوذ رجال الدين وتنافس البراهمة والكشاتريا على السلطة ثم أصبحت طبقة البراهمة في قمة الطبقات .. إلا أن البراهمة الذين احترقوا صناعة القرابين وعاشوا مع أسرهم في مساكن المدينة وجمعوا الثروات بما يقدم لهم من هبات وما يأخذونه من رسوم، لم يحاولوا السيطرة على الحكام ورجال الكشاتريا فقط وإنما حاولوا أيضا أن يخلطوا ما اكتسبه الزهاد والنسك من حسن سمعة في الأوساط الشعبية .. فإذا هناك أضافت عابرة إلى القسم الأخير من رج - فيدا تشير إلى أهمية الزهد بالنسبة للبراهمة إلا أنهم لم يستطيعوا التخلص من حيالهم الاجتماعية ومشاكلهم الدينية ولم يستطيعوا كذلك أن يسحبوا ثقة الطبقات الشعبية في الزهاد والنسك .. هؤلاء الزهاد والنسك الذين كثر الحديث عنهم في الأساطير والملاحم وكيف أنهم يعيشون في عزلة تامة في كهوف ومغارات لا يمارسون غير المجاهدات والرياضات ولا يأكلون إلا ما يجود به عامة الناس عليهم ولا يجمعون المال والفضايا والقطعان .. فإذا « بالمهاباراتا » *Mehabharata* تشيد بذكر الحكيم الزاهد « فيديورا » *Vidura* رغم أنه من أم من طبقة السودرا وتمجّد الأساطير بالزاهد « فاسيثتا » *Vasistha* وهم أن أمه كانت عاهرة وكذلك بالزاهد « فياسا » *Vyasa* مع أن أمه كانت تصيد السمك وبالنسك « باراسارا » *Parasara* وهو من أصل سودري .. وإن ما اكتسبه هؤلاء الزهاد من رفعة وسمو ونفوذ روحي لا يرجع إلى نسبهم وجسدهم أو أسلهم وجنسهم ، إنما يرجع إلى زهدهم وتقشعهم وحكمتهم فقط .. ولقد رأى فيهم البراهمة منافسين خطرين فلم يذكروهم في كتبهم وأطمانوا إلى أنهم لا يعيشون

من هذا با رسوم نظير أداء الشعائر (٣١) ولا تكاد تلحق بالنظريات الهندوكية الأصلية التي تكاد تكون من أهم السمات البارزة في الفكر الهندي مثل نظريات الكارما والتناسخ .. أية إشارة إلى أي نوع من التشاؤم أو تشبيهاً إلى ضرورة العزلة والتنسك والزهد والمجاهدة كوسيلة للطهارة التي تمهد لتحقيق كمال اللات أو بلوغ أي ضرب من الوحدة بين الله والإنسان والطبيعة .. بل إن الكتب القديسة الأولى لم تعرف الروح إلا على أنها مجرد نفس إذا انقطع ذهبت الحياة ولا أمل لأحد في الحياة الأخرى إلا إذا صاحب الآلهة ولا يتم ذلك بعد محاكمة على الآلام والخطايا وإنما يتحقق بدوام تقديم اقربانين .. إلا أن هناك إشارات خاطفة وتلميحات باهتة في الجزء العاشر والأخير من رج - فيدا من أن النظام الطائفي يستند إلى أساس من الولادة لا من الجنس وإن الزهد والقرابين مما يقرب الإنسان من الآلهة .. إذ تشير رج - فيدا إلى أن الإنسان الأول يوروشا *Purusha* أخرج من رأسه أول برهمي ومن ذوائبه أول كشاتري ومن ساقيه أول فيسي ومن قدميه أول سودري (٣٢) وعلى هذا الأساس قسّم أعمال الطوائف الهندية إلا أنها أدخلت أيضاً اللون والجنس في هذا التقسيم فإذا يرج - فيدا تتخذ من سمة طبقة السودرا مدعاة لأن تجعلها في أدنى الطبقات .. بينما في الأساطير الشعبية وخاصة في المهاباراتا إشارة إلى أن البراهمة شرف والكشاترياحمر والفيسيا صفر والسودرا سمر (٣٣) مما يدل على أن هذا التقسيم ما وجد إلا أن هناك اجتماعاً بشرية مختلفة قد وفدت على الهند من مختلف الجهات التي تحيطها واستقرت فيها وحاول كل جنس منها محافظة على كيانه تكوين طبقة خاصة به .. ولقد استغل الفزاة الآريون هذا التقسيم وتعاملوا على بقية الطبقات وجعلوا

Oldenberg, H. : op. cit.

Sen, S. M. : *Hinduism*, Penguin, London 1961.

Hutton J. H. : op. cit.

(٣١)

(٣٢)

(٣٣)

.. وتضم كذلك تعليمات بخصوص تقسيم رجال الدين إلى فئات يحدد لكل منها نوع معين من الطقوس ، فمعهم المتشدون لتراثيم ريج - فيدا ، ومنهم المشطون لواقف نار أجني ومنهم القريون القرابين ومنهم المتخصصون في الشعائر الجنائزية وغير ذلك من الفئات التي تشرف على أنواع أخرى من المراسيم الدينية عند الولادة والزواج (٣٧) .

ولقد ظهرت كتب البرهمانا فيما بين القرنين الثامن والخامس قبل الميلاد بعد أن توالفت فئات أخرى من الآريين الذين امتد نفوذهم إلى حوض نهر الجتجر ، وكان الكثيرون يجهلون التعاليم الفيدية أو أصبحت الكتب الفيدية الأولى للاثلام تطورات العصر في وقت بدأ يشتد فيه نفوذ رجال الدين ويلعبون دوراً هاماً في توطيد النظام والسيادة على الجماهير من طريق دعوتهم إلى حسن أداء الشعائر الفيدية والاهتمام بتقديم القرابين حرصاً على تجنب أذى القوى الخفية التي تصيبهم بالمرض وتزل بهم الموت ، وتحلل الجفاف وتميت الزرع والضرع وتنشر المجاعات والأوبئة كما تلقى بهم في غياهب العالم السفلي المظلم بعد الموت وتحرمهم من الصحة وطول العمر والعودة إلى الحياة بعد الموت أو من البقاء في حلبة الآلهة (٣٨) .

وأضافت كتب البرهمانا لها جديداً إلى آلهة ريج - فيدا الثلاث والتلاثين هو الآلهة براجا - باي Praja-Pati فأصبح الآلهة الأربع والتلاثين الفيدية التي تصنف بصفات تكاد تجمع بين مختلف صفات الآلهة خصوصاً صفات الآلهة « اندرا » آله الحرب والآله « آجني » آله القرابين .. والآله براجا - باي هو الآله الخالق الذي خرج منه العالم من طريق الشعائر والقرابين كذلك من طريق

في المدن وأن ملطاتهم لا يمتد إلى الغابات ولا يقوى على الصمود أمامهم فأزدادوا تمسكاً بالشعائر الدينية ويحرقية الطقوس القرابينية غافلين عن قدر هؤلاء الزهاد الذين ظهروا من بين سكان الهند الأصليين الذين طردهم الغازي الآري إلى الجبال والغابات.. إذ أنهم استطاعوا بفضل أساليبهم الروحية أن يجلبوا الكثيرين إلى صوامعهم والتفحولهم المريدون يستمعون إلى تعاليمهم ويتخلدونهم قدوة يقتدون بها واعتبروهم بمثابة المرشدين والموجهين .. إلا أنه لم يكن لهم أي خطر سياسي أو اقتصادي لأنهم لم يكن لهم مآرب في السيادة والحكم والثروة وفضلوا الزهد على كل شيء .. ومع ذلك فإن هذا الزهد كان من أعظم القوى التي استطاعت أن تعمر الغازي الآري ..

ولكن بينما كان الزهاد الأوائل يهيمنون على وجههم في الجبال والغابات لا يهتمون بتجميع أوقالهم وتنظيم تعاليمهم بل تركوها تتداول كالأقوال المأثورة بين الأوساط الشعبية وغالباً باللفظ الصامية .. كان البراهمة يهتمون بتلقين كتب الفيدا الأولى من جبل لجيل وتدريب أبنائهم وتلاميذهم على حسن أداء مختلف أنواع الشعائر حريصين أشد الحرص على احتكار تداولها بين أبناء البراهمة .. بل إن ما وجد في هذه الكتب من غموض وإبهام واقتضاب حثهم على وضع مجموعة أخرى من الكتب تناولت الكتب الفيدية الأولى بالشرح والتفسير والتعليق بفرض التوضيح وتقريب المفاهيم المتعاقبة فكانت كتب البرهمانا Brahmana التي يمكن أن تعتبر المجموعة الثانية من الكتب الفيدية . وقد وضعت أساساً لتشمل توجيهات وإرشادات تكفل صحة إتيان التراتيم الفيدية سواء في النطق أو النغم دون لحن أو تشتر وحسن أداء المراسيم الفيدية المقدسة وتقريب التراتيم المتنوعة بكل دقة دون تعثر أو تخط

Smith, F. H. : *Outlines of Hinduism*, Bpworth, London 1934. (٢٢)

Macdonell A. A. : *Vedic Religion* (Hastings Ency. of Religion and Ethics) (٢٣)
Vol. XII New York 1928.

الفرد في يوبانشاد لا تكاد نلمح لها إلرا في راج - فيلدا أو برهمانا .
.. نظريات تجسد الآله في الإنسان أو اتحاد الإنسان بالله أو وحدة حقيقة الله والإنسان والطبيعة في يوبانشاد لا تقوى نصوص الكتب الفيدية الأولى والثانية على إفرازها في أية صورة من الصور الباهتة ..

فول ظهرت كل هذه النظريات بدون مقدمات ونجاة في كتب اليوبانشاد ودون أن يكون لها سند واضح في الكتب الفيدية التي سبقتها ؟ ان الكتب الفيدية وضعها أصلا الفزة الآريون فهي لا تنم إلا عن تفكيرهم وتعاليمهم وأسلوب حياتهم الدينية .. ولقد فرضت بقوة الفزو على جماهير الشعب الهندي دون نظر لتعاليم هذا الشعب .. واستطاع رجال الدين بما اكتسبوه من نفوذ على مر الأجيال ان يلزموا الجميع باحترام هذا الدين وتنصيبه الدين الرسمي للدولة الذي يجب ان يزاوله الجميع وتحافظ الدولة على كيانه من أى تهديد يأتي من دين آخر ، حتى ولو كان دين السكان الأصليين من الهند ، وان من لا يؤدي شعائره أو لا يقدم القرابين لإلهته يعد مارقا يستحق الاحتقار والمهانة ولا بد ان يفرغ الكثير منهم بدینهم الى الجبال والغابات .. ولا بد ان تجمد الأساطير الشعبية هؤلاء الفارين بدینهم وتعاليم الهند الأصلية .. ولكي نعرف شيئا من دين السكان الأصليين ، أحسب انه ليس أمامنا الا تراث الأدب الشعبي الهنود الذي يتركز في الاساطير واللاحم .. فالتراث الشعبي يتداول عادة بالصفات العامة ولا تحول دون سعة انتشاره أية قوى غاضبة ، لان الأدب الشعبي تملك القدرة على التشكل والتلون بكل لون وكل عنصر وتعرض انتاجها بالصورة التي ترضى العامة والخاصة .. ولذلك فلكي نفهم التطور الفكري في يوبانشاد يجب ان تلجأ الى الأدب الشعبي

المجاهدات (٣٤) التي أشار اليها الجزء الأخير من راج - فيلدا ، وتلميحات « برهمانا » عليها تكاد تكون اشارات عابرة لم يهتم رجال الدين بممارستها لأن البراهمة أقاموا في المدن ونزلوا في مساكن فاخرة وعاشوا حياة اجتماعية لا تخلو من رفاهية وثرف وهي لا تتناسب مع حياة المجاهدة التي تتطلب ترك المجتمعات والتزام المرأة في إمكانية .. واحتمام رجال الدين الشكلي بالمجاهدات لا شك في أنه يشير الى أن هناك وضعاً اجتماعياً أعطى للزهاد والنسك كثيراً من الاعتبار والتقدير. الا أنه لم يصل الى الحد الذي يجعل تعاليمهم تقف وجهاً لوجه امام التعاليم الفيدية البرهمانية ..

٢ - الفكر اليوبانشادي

يرى الباحثون في الفكر الهندي القديم ان كتب اليوبانشاد Upanishads هي الكتب الفيدية الثالثة .. وأنها نهاية تطور الفكر الفيدى رغم ما بين كتب اليوبانشاد والكتب الفيدية الأخرى من اختلاف أساسي في أصول الفكر الفلسفي الديني .. وقد حاول هؤلاء الباحثون ان يلتمسوا أسس تطور الفكر الهندي ابتداء من راج - فيلدا الى يوبانشاد دون جدوى ولم يجدوا غير اشارات مريضة غامضة عابرة يشك في أنها محرفة وموضوعة تحتاج لتأويلات متقطعة حتى يمكن ان تعتبر أصلا من أصول الفكر اليوبانشادي .. ان الروح في اليوبانشاد ليست الا مجرد نفس في راج - فيلدا والبرهمانا .. وان الله المهيمن على الكون في اليوبانشاد يصل الى ثلاثة وثلاثين في راج - فيلدا وأربعة وثلاثين في برهمانا .. ان فيض الكون من وحدة الحقيقة في اليوبانشاد لا نجد له الا اشارات مادية من خلق العالم أو خروجه من هذا الإله أو ذلك في راج - فيلدا أو برهمانا .. نظرية التناسخ حسب الكارما Karma أى أفعال

الأولى والثانية يشهد بأن الشعب الهندي أخذ يتخلص من رواسب الاستعمار الآري ويستعيد حيويته الفكرية ويغرض اتجاهاته الروحية وينزو الفكر الآري، ومن هنا أصبحت تعاليمه الأصلية تجد لها صدى في قلوب الجميع عن طريق الأدب الشعبي ..

والراماياتا والمهاباراتا عبارة عن خليط متراكم من الأساطير والتكاليات والروايات قد تكون خيالية أو لها أساس من الواقع، وقد وضعت على مر الأجيال حسب الظروف والأحوال، ويمكن أن نتعرف فيها على مشاعر وأفكار وسلوك الشعب الهندي من خلال حياة الهندوس الاجتماعية والاقتصادية والحرية والثقافية والدينية، مع معرفة العادات والتقاليد والعقائد السائدة، ولذلك فإن «الراماياتا والمهاباراتا» تضمنان حشداً كبيراً من الأفكار والفلسفات والتعاليم التي تجمع بين الديانات الآرية والديانات الشعبية وبين حكمة الزهاد ومادية الخارجيين عن الأديان (٢٨) ويجرى فيهما مختلف التيارات الفكرية والدينية التي تسربت إليهما من كل جانب فوجد الجميع فيهما سنداً تاريخياً شعبياً يعم تعاليمهم ويصلي لها صيغة القدم ..

وتعلو «الراماياتا» مسحة خلقية رليعة إذ يقبل راما تنفيذ وعد أبيه المجور لزوجته بأن يستجيب لأي طلبين تختارهما فاخترت Bharata تنصيب ابنها « بهاراتا » حاكماً ثم نفى « راما » خارج البلاد في الغابات والجبال لمدة أربعة عشر عاماً (٢٩) في يوم توليه الحكم، فالصاع

ما دامت الكتب الفيدية لم تسمفنا في هذا المجال... وقبل أن نتعرض للفكر اليونانيشادي يجب أن نتلمس أصوله في المذمتين الكبيرتين للهند وهما «الراماياتا والمهاباراتا» رغم ما يقال من أنهما قد وُجدا في عصر متأخر عن عصر يونانيشاد ..

ان ملحمتي «الراماياتا والمهاباراتا» تعدان من أقدم الملاحم الشعبية المعروفة وإن كان هناك اختلاف حول بدء تكوينهما ولكن يكاد يكون هناك اتفاق على أنهما قد جمعتا فيما بين القرنين الثامن والخامس قبل الميلاد (٣٥) أي تقريباً في نطاق نفس الفترة التي جمعت فيها برهمانا ويونانيشاد، وإن اختلفت راج - فيدا أقدم الجميع لأنها لا تخلو من إشارات قليلة إلى الآداب الشعبية التي وجدت قبل العصر الفيدى الآري، إلا أنها لم تخط لها من الأهمية ما أعطته للديانات الآرية .. وهذه الإشارات القليلة تنم عن أنه كان هناك آداب شعبية أقدم من راج - فيدا (٣٦) انتشرت أول الأمر بين الآريين لأنها كانت تتداول بلغات شعبية ولهجات عامية (٣٧) ولأنها أول ما عرفت باللغة السنسكريتية جمعت في صورة تناسب عصر القرون التي بين الثامن والخامس قبل الميلاد .. فكانت حداثها وتعابيرها اللغوية تتمشى مع أحداث هذا العصر وأساليب حياة أهله ولغتهم مع احتفاظها بأصل الفكر الهندي الذي تغلب عليه النزعات الروحية، وهذا يقودنا إلى الاعتقاد بأن الراماياتا والمهاباراتا أتيمتا على آداب شعبية هندية أصيلة أقدم من بل أقدم من كل الكتب الفيدية .. كما أن ظهورهما بما تحويانه من دعائم روحية لا تكاد نعتز لها على أثر في مجموعات المؤلفات الفيدية

- | | | | |
|------------------------------|---|--------------------------------------|------|
| Jacobi, H. | : | Das Nawayama, Bonn 1893. | (٢٥) |
| Sen, S. M. | : | op. cit. | (٣٦) |
| Barth, A. | : | The Religion of India. Boston 1882. | (٣٧) |
| Masson-Oursel, P. and Others | : | op. cit. | (٣٨) |
| Shudha Mazumdar | : | Ramayana Bhavan's Book, Bombay 1953. | (٣٩) |

رفض الكوروس مودتهم فقامت الحرب بينهم التي لم تبق الا على الاخوة باندوس الخمسة وكريشنا ومات جميع الاخوة كوروس وتولى زعيم باندوس أرجونا ، الحكم واحفاده من بعده ..

يلاحظ في هاتين اللحمتين اشارات عميقة لم تلمح من الوحي الهندي ، من النفي والطرد من البلاد الى الغابات والجبال .. وكيف ان الذي ينفي عادة هم الأبطال السمر .. وكيف أنهم يجاهدون في سبيل العودة .. وكيف أنهم ينتصرون في النهاية بالحكمة .. وهي اشارات تدل على ما للفرز الآري ومطاردته للسكان الأصليين في الهند من اثر غائر في الفكر الهندي ترك ملامحه على الآداب الشعبية وعلى ان حكمة سكان الغابة هي التي تنتصر دائماً على قوة سكان المدن .. وكيف أصبح راماً وكريشنا الأسمران تجسدين للاله فشنو Vishnu .. وكيف حولت حياة الغابة الاخوة باندوس الذين عرفوا بالشجاعة والمهارة العسكرية الى حكماء يفضلون الحياة الروحية .. وان الشيطان راغانا فقط هو الذي يقلق زهاد الغابة ويشعر مخاوفهم ويفرهم بتسرك الغابة حتى يصرفهم عن التعميد والتأمل والبحث من الحكمة .. وكل ذلك يصور الدور البطولي للزهاد وكيف يجارون الشياطين والأهوال وينتصرون بحكمتهم على مختلف أنواع القوة والقهر ويحولون الحكام العسكريين الى زهاد لا يملكون بالحكمة وينتصرون على الأرض ويصبحون تجسيدات للاله .. بل ان نزعاً التشاؤم التي صبغت الفكر الهندي بعد الكتب الفيدية الأولى والثانية (٤٤) انما ترجع الى

الأب الكهل « دازاراتا » Dasaratha لغيرة زوجته كايكاي Kaikeyi وأطاع « راماً » إياه وقبل النفي وخرجت معه زوجته المخلصة « سيتا » Sita بينما رفض بهاراتا الحكم ووضع جذاء راماً على العرش لحين عودته بعد انقضاء مدة النفي ، واللحمة تصور المصائب التي واجهها « راماً » في المنفى واثناء تجواله في الغابات وتنقله بين الجبال وكيف حارب « راغانا » Ravana الشيطان الشرير الذي طمع في زوجته « سيتا » وكيف اخلصت سيتا لراماً رغم مختلف مغريات راغانا (٤٥) التي استطاع راماً ان يقضي عليه في النهاية ولكن الاقوال انتشرت حول اقامة « سيتا » في قصر راغانا فالتفت سيتا بنفسها في نار آجني فلم تحرقها ولماكد الجميع من اخلاصها وعفتها وان راغانا الذي كان يفتن النساء والزهاد في الغابات لم يستطع ان يفرى سيتا الوقية (٤٦) وعودتها مع راماً واستقبال المواطنين لهما وتولي راماً الحكم ..

بينما الصراع في الهاباراتا يدور بين ابنائهم كوروس Kaurus وباندوس Pandus حول الحكم .. الا لا تنزع ابناء السمر على الحكم استطاع الكوروس بالفن في النرد أن يخدموا الباندوس وينفهم خراج المملكة (٤٧) لمدة ثلاثة عشر عاماً واجبروهم على الحياة في الغابات وسكني الجبال ، وتصور الهاباراتا الصعاب والمشاق التي واجهتهم في المنفى وكيف ان الاخوة باندوس الخمسة تزوجوا فتاة واحدة في الاميرة ديويداي بعد صراع مرير بين أرجونا Arjuna والأمراء (٤٨) ولما انتهت مدة النفي وطالب الباندوس بالعودة

- (٤٠) Chandrasekhara Aiyer, N. : *Vaishnava Ramayana*, Bhavan's Book, Bombay, 1954-
(٤١) Tarapada Chowdhury : *The Ramayana. (History of Philosophy: Eastern and Western)* op. cit.
(٤٢) Raja Gopal Achari, C. : *Maha Bharata*, Bhavan's Book, Bombay, 1953.
(٤٣) Steel, F. A. : *A Tale of Indian Heroes*, Hutchinson, London, 1923.
(٤٤) Dutt, R. C. : *The Ramayana and the Mahabharata*, Everyman, London, 1953.

والسياسية وتكشفان عن حكمة الهندوفلسفاتهم وأساليبهم في المجادلة في غير ترتيب أو نظام وفي قوالب موهنة تخلط بين المتناقضات فإن ما يسودها من لمحات روحية كان دائما مصدر الهام لكثير من الشعراء والحكماء على مر الأجيال بجدد من حيوية المفاهيم الهندية الأصلية . . بل يمكن أن تعتبر كتب اليوبانيشاد قد استلهمت أيضا هاتين الملمحتين ومرتست أصولهما الفكرية في قالب أكثر دقة وتنظيما وأعمق وأوضح بحيث يجب أن نمدحها من المصادر الأولى للديانة الهندوكية التي مهدت لظهور كتب اليوبانيشاد وما أتت بعدها من مذاهب هندوكية متطورة لان الفكرة الأريين لم يهتموا بتجميع تعاليم السكان الأصليين الذين كانوا هالدين في الغابات مشغولين بحياتهم الصعبة من أي شيء آخر وركز الفكرة اهتمامهم على تعاليمهم الدينية وأعطوا لها مريداً من السيادة والنفوذ ، نطقت الديانة الوافدة على الديانة الأصلية التي لم تجد متنفساً فيما بعد إلا في الآداب الشعبية التي لم تتناول في أول الأمر إلا اللغات الشعبية واللهجات العامية وكان انتشارها محصوراً في نطاق ضيق وما بدأ يتسع انتشارها إلا بعد أن استطاع السكان المنفيون أن يستقروا بصورة أو بأخرى . . هنا وهناك . . واستطاع زهاد الغابة أن يجدوا أذناناً صافية بين أفراد الشعب خصوصاً هؤلاء الذين شاقوا ذمرا بتزمت رجال الدين وجشعهم في طلب الهبات والقرابين . . وما أن بدأت الآداب الشعبية تترجم إلى اللغة الرسمية الآرية « اللغة السنسكريتية » حتى حاول رجال الدين أن يفسحوا مكاناً لهم فيها ويضعوا إشارات الهيا في الكتب القيدية رغبة في امتصاص تعاليم هذه الآداب من ناحية وكسبها لتعاطف الجماهير من ناحية أخرى . . ثم صافهوا في قوالب تسائر مصورهم سياسياً واجتماعياً ففسرت الآلهة القيدية والشعائر القيدية إلى الرامايانا والمهاباراتا . .

ناذا أردنا أن نفهم روح الهند الحق يجب

ذلك النفي الذي دفع الهندو إلى أن يهيموا على وجوههم بغير ماوى في الغابات ويترعسوا للوواصل والأعاصير والمجاعات والأوبئة والموت بالجملة . . فلا شك في أن هذا النفي الجماعي لعب دوراً كبيراً في فرس النزعة التشاؤمية في العقيدة الهندية . . ولا جدال في أن حياة التقشف في المنفى فجرت نزعات الهندو الروحية وطورتها . فنجد في الملحنتين أن قضايا التناسخ والكارما ووحدة الكون وتجسيد الآله في الإنسان قد تم وصفها على أسس تختلف اختلافاً كلياً عن أسس الديانة القيدية وإن الزهد والتنسك واعتزال الحياة والتأمل يطلب الحكمة والطهارة من أجل الانمناج في الله لا تكاد نجد لها إلا اشارات دخيلة في رج - فيدا لا تتسمج مع بناء الدين الفيدى مما يدل على أنها اضيفت إليه اضافة كمية في زمن يعد النقص في الأفكار الروحية نوعاً من التخلف الديني . . . وإن كان يوجد في الرامايانا والمهاباراتا ما يفيد باهمية معرفة كتب الفيدا . . وأداء الشعائر الآلهة رج - فيدا قد يرجع إلى محاولات شعبية للتكيف بالحياة الدينية السائدة والحرس على التوفيق بين جميع الاتجاهات العقائدية . .

ولذلك لا يجب أن ينظر إلى الرامايانا والمهاباراتا على أنها مجرد ملحنتين من الآداب الشعبية دون أن نهتم بتطليل ما يدور فيهما من حوادث وما تنم عنه من تقاليد وما تشير إليه من مذاهب ونظريات وما ينبعث منها من قيم ومبادئ إذا أردنا فعلاً أن نفهم تطور الفكر الهندى على أسس تفكير السكان الأصليين الذى احاطته الأفكار الآرية بكثير من الضباب - ويمكن أن يوضح لنا سبب تلك الظفرة الفكرية بين مادية الديانة القيدية وتمسكها بالشكليات العقائدية وروحانية اليوبانيشاد وانطلاقها من القيود المادية . .

ناذا كانت الرامايانا والمهاباراتا تضمنا تعاليم الهندو وعاداتهم وترعسلان مختلف اتجاهات حياتهم الاجتماعية والفكرية

الفيدية انما وضعتها حكما الغابسة اللين لا يعرف منهم الا القليل مثل باجفتافاكا Uddalaka (٤٨) Yaajnavalkya أو أودالاكا . وان كان البراهمة يدعون انها وحي من السماء . . ومعنى كلمة يونانيشاد غير واضح أو محدد فان كلمة « يوبا » Upa معناها « قريب من » وكلمة « شاد » Shad معناها « يجلس » فقد يقصد بكلمة « يونانيشاد » الجلوس بالقرب من المعلم بهدف تلقي تعاليمه في جلسة خاصة سرية (٤٩) وذلك يوحي بان تعاليم اليونانيشاد في أول الأمر لم يكن يسمح لها بحرية التداول أو ينم عن حرص من الحكماء والزهاد على عدم نشر هذه التعاليم الا لمن يوثق فيه من المريدين والتلاميذ والابايع في جلسات خاصة . .

وان كانت تعاليم اليونانيشاد لم تعرض في نسق فلسفي منطقي أو في بناء منهجي يحكم التكوين (٥٠) وان كانت لا تعبر الا عن مجموعة من الأقاصيص والخبرات والتجارب الروحية أو نظريات رويت خلال حكايات بطريق الحوار . وتقل شفاها من فرد لفرد . . ولكنها مع ذلك تعد أيضا محاولة هامة لتجميع مختلف الاتجاهات الفكرية والدينية في الهند . . لقد حاولت التوفيق بين تعاليم الهندو الأصليين التي لا شك في انها امتلكت أصولها من الأساطير الهندية الأكثر منها قديما وبين التعاليم الفيدية التي جلبها الفراءة الآريون بعد تنقيتها من الشوائب التي تتنافى مع أصول الفكر الهندي (٥١) ذلك لانها توطدت مع مروج السنين في النفوس وأصبحت اتجاهات من

ان نبدا بدراسة آدابها الشعبية القديمة من ملاحم واساطير فانها هي المدخل الحق لكتب اليونانيشاد التي تعد من أعظم ما انتجته القرينة الهندية في عالم الفكر الديني والفلسفي (٥٢) ولذلك ركز المفكرون المحدثون من الهند على دراستها لفهم الديانة الهندوكية الأصلية وأعرضوا عن الكتب الفيدية الأولى لما تضمنه من خرافات وما تصبو اليه من وثنية (٤٦) .

لا جدال في أن كتب اليونانيشاد تمثل مصرا جديدا للفكر الهندي يختلف اختلافا كبيرا عن العصر الفيدى . . وان اعتبار رجال الدين كتب اليونانيشاد بمثابة كتب المرحلة الأخيرة للعصر الفيدى فيه كثير من المغالطة لان ما تضمنه هذه الكتب من تعاليم ترفض الشعائر والقرابين أساس الديانة الفيدية ومن نظريات لا أصل لها في ريج - فيدا يدعو الى القول بان كتب اليونانيشاد مستقلة عن كتب الفيدا وانها بداية نهضة فكرية جديدة ظلت لسبب أو لآخر مطبوعة لا يسمح لها بان تبرز وتضج وتسود . .

وبعد ظهور كتب اليونانيشاد لا يمكن تحديده مثله في ذلك مثل جميع الكتب الفيدية والملاحم ولذلك ذهبت الآراء الى انها ظهرت أول ما ظهرت فيما بين القرنين الثامن والخامس قبل الميلاد وحتمًا قبل ظهور يودا لانه تأثر بها (٤٧) ولم يضع رجال الدين كتب اليونانيشاد ولم تصدر عن كهنة الآلهة

| | | | |
|--------------------|---|---|--------|
| Sushil Kumar | : | Maha Bharata (History of Philosophy Eastern & Western) | (٥٠) |
| | | op. cit. | |
| Barth, A. | : | Religion of India | (٤٦) |
| Carpenter, M. | : | Last days of Rammooh Roy | (٤٧) |
| Bouquet, A. C. | : | Hinduism, Hutchinson, London 1948. | (٤٨) |
| Mahadevan T. M. P. | : | The Upanishads. (History of Philosophy Eastern & Western) | (٤٩) |
| | | op. cit. | |
| Schweitzer, A. | : | Les Grands Penseurs De L'Inde, Payot, Paris 1962. | (٥٠) |
| Sen, K. M. | : | op. cit. | (٥١) |

واحدة وذلك لا يتم الا بعد اعتزال الحياة والتزام الزهد والتكشف والتأمل بحثا عن حقيقة الوجود حتى يدرکها ويؤمن بها (٥٣) .

قاله « برهمن » هو الوجود الحق الواحد ينشئ في مختلف محتويات الوجود . لا يوجد شيء الا ويتجلى فيه برهمن . وعلى الانسان ان يبدأ بمعرفه الله الكامن في اعماق ذاته وفي غيره من الناس . . . ويعمل على ان يعرف الله في كل شيء يقابله ويواجهه من اجل ان يكشف عن الله في مزيد من الاشياء حتى يدرک الله في ماله والاشياء حقيقة واحدة . . . وهنا يكون قد حقق ذاته وبلغ اعلى مرتبة من الكمال وهي مرتبة الالهية (٥٤) الا ان هذه المرة تحتاج لجهاد روحي متواصل شاق طويل لا يمكن ان يتم التجاوز في حياة واحدة او اكثر نظرا لان كل فرد عرضة للخطيئة ولكي يحقق الانسان كماله لا بد ان يمر بعدد عديد من الحيوانات فكانت نظرية التناسخ التي ترمز ان الانسان يولد بعد كل موت في حياة جديدة « ٥٥ » وتستمر هذه الولادات في سلسلة من الموت والولادة لا تنتهي الا بتحقيق كمال الذات . . . وفي كل ولادة جديدة يتشكل المرء في صورة حياة معينة حسب اعمال كل فرد في حياته السابقة . . . فكانت نظرية الكارما Karma (٥٦) التي مؤداها ان اعمال الانسان هي التي تحدد نوع حياته المستقبلية فان كانت افعله فاضلة بخيرة . . . كانت حياته الآتية افضل من حياته الداهية وان كانت افعله شريرة كانت حياته التالية احط من حياته السالفة . . . ولذلك كان تناسخ الارواح في اجساد البشر واجسام الحيوان وسيقان النبات حسب الكارما اي

اتجاهات الفكر الهندي ولا ميبيل للتوصل منها او التمكن لها وان اعترضت على ما تضمنه من خرافات وتصورات خيالية ودعت الى التخلي من الترقب الحصر في اداء الشعائر ورفضت تقريب القرابين . . . ويكفي كتب اليوبانيشاد انها بعثت من جديد الفكر الهندي الاصيل في قالب روحي عميق يدعو للتأمل والتطور ولا يحبس الفكر الديني ولا يعطي لكهنهته حق السيطرة على العقول . .

★ ★ ★

ان كتاب اليوبانيشاد ليسوا فلاسفة من اصحاب المذاهب انما هم حكماء ومعلمون سجلوا ما توصلوا اليه بالبحث في قصص تبدأ عادة بدهية روحية مثل « الكل برهمن » Brahman او « لا يوجد بعدد هنا » تلمو لحوار بصاغ في اسلوب شامري رمزي مجازي يكثر من التشبيهات والكتابات مما جعل فهمها شاقا وتفسيرها عسيرا وإلحاق الفرص لتاويلات مختلفة استمرت منذ القدم حتى وقتنا الحاضر وادت الى نظريات فلسفية كثيرة الا ان اختلافاتها لا تتناول غير التفصيلات الجزئية . اما الهيكل العام لنظرية اليوبانيشاد فليس هناك اختلاف حوله ويتخذ انما لكل تفكير هندوكي (٥٧) والاتجاه السائد في فلسفة اليوبانيشاد يؤكد ان برهمن « الله » كامن في اعماق « الروح » وفي مختلف اجزاء الطبيعة . . . وان حقيقة الوجود واحدة وان على كل انسان يريد الخلاص من مذاب الحياة وتوالي الولادات في الارض ان يبرز الله الكامن في ذاته وفي الاشياء ويصير هو والله والاشياء حقيقة

- Thomas, F. W. : Language and Early Literature (Legacy of India) op. cit. (٥٢)
Hiriyanna M. : op. cit. (٥٣)
Denssen, P. : Philosophy of the Upanishads, Edinburgh 1906. (٥٤)
٥٥ - عبد العزيز محمد الزكي : اثر طائفة تناسخ الارواح في حياة اليهود : مجلة الكتاب . دار المعارف . القاهرة - ابريل ١٩٥٢
Hiriyanna M. : The Essentials of Indian Philosophy, Allen-Unwin, London 1949. (٥٦)

تشملها جميعا ويصير هو والله ومحترمين
التكون حقيقة واحدة .. بذلك يتخلص من
التناسخ والكارما وعذاب الحياة (٥٩) ،

وبلاحظ أن طريق الخلاص اليوينايشادى
يقوم على العزلة والزهد والتأمل وليس فيه
مكان لآلهة رجب - فيدا .. مع ذلك فإن هناك
اشعارات وجدت في بعض كتب اليوينايشاد
تذكر أن طريق الحقيقة يجب أن تقتصر بمعرفة
تعاليم الكتب الفيدية صلاوة على تعاليم
اليوينايشاد (٦٠) وكل ذلك يشير الى أن
هناك محاولات بذلت من لدن رجال الدين من
البراهمة لتتسرّب بعض التعاليم الفيدية الى
كتب اليوينايشاد حتى تمتص هذه الكتب
وتجعلها امتدادا لكتب الفيدا وتزعم في آخر
الامر أنها تعبر عن نهاية الفيدا ، وأحسب أن
أصحاب كتب اليوينايشاد اضطروا لقبول
التعاليم الفيدية حتى لا تلقى في وجوههم تهم
الكفر والهرق وإرثوا نوصا من التوفيق
يحافظ على تعاليمهم .. ولما كانت كتب الفيدا
واليوينايشاد لم تكون بعد وتداول شفها كان
المجال متسما أمام رجال الدين لإضافة تعاليم
من اليوينايشاد الى الفيدا وإضافة تعاليم
الفيدا الى اليوينايشاد حتى يرى الجميع كيف
أن لليوينايشاد أصولا في الفيدا وكيف أن الفيدا
ليست منقطعة الصلة باليوينايشاد .. إلا أن
هذه الإضافات لا يمكن أن تنكر من الواقع
شيئا وهو أن روح التعاليم الفيدية الشعائرية
القرابينية تتخالف كل الاختلاف روح تعاليم
اليوينايشاد في العزلة والإهد والتأمل ..
وأن هناك تعرات ظهرت في القرن التاسع عشر

حسب الأفعال (٥٧) ولا سبيل للخلاص من
تتابع الولادة والموت ومعاناة عذاب الحياة
الأرضية في أى صورة من الصور إلا بمعرفة
الحقيقة الأولى .. بطريق الخلاص يبدأ في
العمل على التخلص من الانانية وحسب المصلحة
الدانية والرغبة في النفع الشخصي والتفوق
المادى أسس كل شر بحسب الحقيقة ولا يتم
ذلك إلا بعد أن يمر طالب الخلاص بمراحل
أربع (٥٨) يدرّب خلالها على كيفية التخلص
من الانانية .. في المرحلة الأولى يبدأ الشاب
حياته كمريد يرافق الزاهد المتنكس ويتلقى
منه العلم .. وفي المرحلة الثانية يتزوج حتى
يصبح مسئولا عن أسرة وينجب أطفالا ويصير
أبا .. وفي المرحلة الثالثة يعيش هو وأسرته
في الغاية بعيدا من المدينة أو القرية .. وفي
المرحلة الرابعة والأخيرة يعتزل الحياة والناس
ويبتعد حتى عن أسرته ويعيش في عولة تامة
زاهدا متنكسا متعلما لتأمل الحقيقة لا يشغله
أى شافل عن بلوغ هذه الحقيقة .. والهدف
من المرور بالمراحل الأربع أن يبدأ اليوينايشادى
بتلقى تعاليم اليوينايشاد على يد أستاذ متمكن
يجيد معرفة هذه التعاليم ويتقن تعليمها للغير
ثم يأخذ في التفكير فيها حتى يستوعبها
استيعابا عميقا وفي هذه الفترة لا يحتاج لعزلة
مطلقة ويجب أن يصرف المسؤولية ويتحمل
أعباءها في نطاق الأسرة والعمل ومتى أحس
أنه في حاجة الى التأمل الحر يجب أن يتخلص
من كل ما يربطه بالحياة ويعوق هذا التأمل
حتى يصل في النهاية الى حقيقة الوحدة ويحقق
كمال ذاته ولا يشعر بأى نوع من التفاير أو
الاختلاف بين الموجودات ويدرك أن هناك وحدة

٥٧ - عبد العزيز محمد الزكي : طيبة تناسخ الأرواح : مجلة الثقافة عدد ٧٠٢ - لجنة التأليف والترجمة والنشر .
الثقافة - يولية ١٩٥٢ .

(٥٨) Zimmer, H. : *Philosophies of India* Routledge & Kegan, Paul London 1951.

(٥٩) Radhachrishnan, S. : *Hinduism. (Legacy of India)* op. cit.

(٦٠) Muller, F. M. : *The Upanishads.* Oxford 1926.

مكتهم من اعلان تعاليمهم التي جمعت فيما بعد في كتب الوبانيشاد التي سارع البراهمة الى احتضانها ونسبوها للفيدية واعتبروها موحى بها من السماء وتجاهلوا اصحابها من الزهاد والحكماء الذين عرفوا بالتواضع وتجنب النزاع مع رجال الدين او السلطات الحاكمة وترك تعاليمهم لتنتشر في الغابة دون ضغط او الحاح فصرحت من الغابة الى المدينة واخذت تبث تعاليم الفيدية شيئاً فشيئاً حتى استطاعت روحية الغابة ان تنتشر على خرافة المدينة دون قتال وتمتص تعاليم الفيدية وتفقدتها كل مقوماتها الاسطورية والمادية وبرز تعاليمها الروحية الاسيلة التي بهرت جميع العقول .. فرغم ان اغلبية هؤلاء الزهاد الملهمين لا ينتسبون الى البراهمة او الى الكشاتريا بل ان كثيراً منهم من الفيسيا والسودوا فان البراهمة سرعان ما استولوا على هذا التراث وادعوا انهم المسئولون عن صيانه وتعليمه .. واحسب ان هذا اعظم انتصار للفكر الهندي الاصيل على الفكر الآري الدخيل ..

الا ان تعاليم الوبانيشاد وما تدعو اليه من حياة العزلة لا تخطو من سلبية ومن اعتبار الأرض مكان ملاب وآلام ولا تنجاة منها الا بالمجاهدات والرياضات لا تخلو كذلك من نظرة تشاؤمية تثبط الهمم الانسانية مما دعا الباحثين الغربيين في الفكر الهندي الى اتهام العقلية الهندية بالميل للنزعات السلبية التشاؤمية التي تجعل الهنود يعرضون عن العمل والاشتراك في النشاطات الاجتماعية والاقتصادية .. ولا شك في ان الوهي الهندي ذلله احس بهذه المفاهيم حين ادرك انه اخذ من الزاهد المعتزل الحياة في ركن ناء بعيد من التجمعات في الغابة المشل الاعلى للانسان ويشهد على ذلك تلك البلية الفكرية التي المت بأرجونا وهو مقبل على قتال الكوروس في كتاب « بها جافاد - جيتا » Bhagavad-gita .

الميلادى محمد الارية والديانة الفيدية ، فان اغلبية المفكرين الهنود المحدثين يعتبرون الديانة الفيدية مليئة بالخرافات وممعة في الوثنية ولا تعبر الا من مرحلة من التفكير الدينى البدائى ظهر في طفولة الفكر الهندي . وان المصدر الرئيسى للدين الهندوكي يجب ان يكون كتب الوبانيشاد فقط (٦١) .

الا ان اعتبار خرافة التعاليم الفيدية وامانها في تعدد الالهة والوثنية على انه مرحلة اولية في طفولة الفكر الهندي لا يعبر عن الواقع الحقيقى لنشأة الفكر الهندي في العصور القديمة . وان اعتبار الفكر الوبانيشادى مرحلة تطويرة للفكر الفيدى فيه خروج من سنة التطور التدريجي لان هناك هوة عميقة تفصل بين التعاليم الفيدية والتعاليم الوبانيشادية حيث ان اصول كل منهما تختلف عن الاخرى .. فالتعاليم الفيدية جلورها آرية وافدة مع القبائل الغازية من خارج الهند .. وجلود التعاليم الوبانيشادية اصيلة ظهرت في الهند قبل مجيء الآريين وكانت معروفة لسكان الهند الاصليين الذين فرض عليهم الطرد والنفى في الغابات فاخلدوا معهم تعاليمهم التي تطورت في احضان الغابات ورفضت الشعائر الفيدية القراينية مما دعا الآريين الى احتقارهم ورميهم بالخروج من طاعتهم والولاء لدولتهم وعدم احترامهم لقوانين البلاد .. وظل السكان الاصليون يتداولون تعاليمهم سرا في الغابات الى ان اضغف الصراع بين البراهمة والكشاتريا على السيادة نفوذ السلطات الحاكمة واتاح للزهاد والنسك فرص استعادة السكان الاصليين لقوتهم .. اذ كان هؤلاء الزهاد والحكماء غالباً على الحياذ فتقدموا الصوف واخذ يتقرب اليهم الحكماء من الكشاتريا ليكسروا شوكة البراهمة ، ويتقرب اليهم البراهمة ليستمعوا بهاتهم الروحية في الصود امام الكشاتريا .. وكل ذلك منح زهاد الغابة قسلاً كبيراً من الحرية

الباندوس الخمسة الى بلادهم .. فضل ان يستعين بحكمة كريشنا بخلاف الكوروس الذين طلبوا منه العون العسكري .. وعندما تاهب للقتال انتابته بعض الانفصالات التي بلبت تفكيره اذ كيف يقدم على قتال ابنائه عمه وأقاربه وزملائه ورفاق الصغر ؟؟ وحتى اذا انزل بهم الهزيمة فان نهاية القتال ستكون هلاك الجميع وتدمير البلاد .. ولما احس كريشنا بما عليه أرجونا من تمرد ذهني واضطراب لكرى في ان يحارب أو لا يحارب دخل معه في نقاش طويل وطالبه بأن يؤدي ما عليه من واجب كمقاتل عمله الاساسي هو التصرب والقتال ويقبل على القتال دون بوأت مادية أو اقراض ذاتية أو انتظار ثمرة ما من وراء اداء هذا الواجب .. ولذلك يجب الا يتوقف عن القتال ما دام القتال هو العمل الواجب .. وان الامتناع عن اداء الواجب ليس الطريق السليم لتحقيق الكمال .. وكذلك يجب الا تطغى على وعيه مشاعر الشفقة والرحمة والامس على القتل لان الحكماء لا يمتنون بالموت أو الحياة اذ انه لم يكن هناك زمن لا يوجد فيه موت وحياة ولن يكون هناك زمن ليس فيه موت وحياة .. فقد انتهت الأجساد ولكن الأرواح باقية من الازل الى الابد .. فلا يوجد اذن ما يدعو الى توقف القتال ما دام خوض الوغى ما هو الا اداء الواجب .. وبعد حوار طويل استغرق معظم الجيتا تخليص أرجونا مما انتابه من تمرد وبلبله واقتنع بأراء كريشنا ودخل في قتال عنيف مع الكوروس انتهى بموتهم جميعا ولم يبق الا الاخوة باندوس وكريشنا وتولى أرجونا الحكم ومن بعده اخوته واحفاده بينما تجسد الاله فشنق في كريشنا واصبح

ان كلمة « بهاجافاد - جيتا » معناها « انشودة الرب » وهي عنوان كتاب يحاول ان يعالج مشكلة العمل او عدم العمل كوسيلة من وسائل كمال الذات . ولقد اختلفت الآراء حول تحديد تاريخ وضعه ويرجع انه تم تأليفه فيما بين القرنين الخامس والثاني قبل الميلاد .. بل اختلفت الآراء كذلك حول وضعه بين الكتب الهندية فكتاب الجيتا ينسب الى فياسا Vyasa مؤلف المهاباراتا الأسطوري .. ولذلك يرى بعض المفكرين انه فصل من نصوص المهاباراتا كان منفصلا ثم اضيف الى هذه المجموعة في عصر متأخر نظرا لانه حوار طويل دار بين أرجونا بطال الباندوس نسي المهاباراتا وبين قائد هربته الحرية كريشنا قبل بدء القتال بين ابنائه العم (٦٢) بينما يعتبره البعض الآخر أحد كتب اليوانيشاد المتأخرة لانه ينادى بتعاليم مستمدة من اليوانيشادية ويعمل على تطويرها (٦٣) وهناك رأى ثالث يزعم ان الجيتا Gita ما هي الا محاولة للتوفيق بين التعاليم الشعبية في ديانة فشنو الذي تجسد له كريشنا وتعاليم الخاصة في اليوانيشاد (٦٤) ونظراً لان كتاب الجيتا يجمع بين الاتجاهات الدينية الشعبية والأفكار الفلسفية فقد كان له اثر كبير على الحياة الفكرية في الهند واتخذته الديانة الفشنوية على انه كتابها المقدس واستمدت منه مذاهب فلسفية تقوم على التناحية .. وذلك سيطر على العقائد والظلمات ..

ومضمون قصة الجيتا ان أرجونا Arjuna زعيم الباندوس بعد ان جهز جيشه واستعد لقتال الكوروس الذين رفضوا عودة الأخوة

- (٦٢) Huxly, A. : Introduction to the Bhagavad-Gita. Mentor Books, New York 1956.
- (٦٣) Radhakrishnan, S. : The Bhagavadgita, Allen & Unwin London 1948.
- (٦٤) Sushil Kumar : The Epics, (History of Ph. Eastern & Western) op. cip.

تدفع الآلهة يتجسد فى إنسان كلما احتاج عصر من المصور إلى آله مشخص يهديه سواء السبيل ومن هنا كانت الفشنوية التى تزعم أن لآلهة فشنو عشر تجسيدات ..

لا ريب فى أن الجيتا بما تدعو إليه من عمل وما تنسم به من صيغة شعبية وما أتيح لها من فرص الانتشار بين جموع الناس وخاصتهم قد أعطت المفكرين المعاصرين من الأسباب ما جعلهم يرفضون اتهامات المستشرقين بسلبية العقيدة الهندية وميلها للتشاؤم المنفر من العمل ونزوعها لنوع من الكمال الشخصى دون الاهتمام بالمجتمع والكمال الاجتماعى لأن مثلها الأعلى هو الزاهد المنقطع عن الناس والمجتمعات لا يشغله فى عزلته غير تحقيق كماله الذاتى .. ذلك لأن الجيتا تدعو إلى ضرورة أداء الواجب وعمله على أحسن وجه وتحاول أن تقف موقفاً وسطاً بين انغماس رجال الدين الهندى فى الحياة الاجتماعية وتكاليفهم على الهبات وتمسكهم بالقرابين الغالية الثمن وبين زهاد الغابة الذين قطعوا كل صلاتهم بالحياة الاجتماعية ويغالون فى كبت الحواس والشهوات ويحرمون أنفسهم من كل شيء .. ونظراً لأن تعاليم الجيتا لاقت ذيوها وانتشاراً فى الأوساط الشعبية قبل أوساط الخاصة فإنها لا شك تعتبر تمبيراً صادقاً عن النزعات العقلية الهندية الأصلية .. وهي أن دعت إلى العمل والتمسك بلواجب دون أنانية فإنها لم تفرط فى القيم الروحية .. وكل هذا يدعو إلى دفع اتهام العقيدة الهندية بالسلبية وتجنب المشاكل الاجتماعية تحت تأثير نظرة تشاؤمية ويشهد على أنها تضع دائماً الروحية فوق كل اعتبار .

ولم يفت البراهمة أن يمتصوا تعاليم الجيتا فى العمل ولم يدعوا تفكيرها بمر دون أن يستغلوها فى توطيد تعاليمهم فإذا بهم يعتبرون أداء الشعائر وتقريب القرابين عملاً والحرص على عدم الخروج من نظم الطوائف الأربعة

الآلهة المختص لهذا العصر يرشد الناس إلى الحق الإلهى ..

ويرى المفكرون الهندو المحدثون (٦٥) فى الجيتا دعوة عامة للناس — الذين يلبست عقولهم بسبب العقائد المتعارضة السائدة التى تنفر من الحياة أو لزمهم بتقديم قرابين باهظة التكاليف — لتباعد حياة دينية لا تسبب لهم القلق وتحقق لهم الطمأنينة فيمكنهم أن يعيشوا حياتهم اليومية المنزلية والاجتماعية وحياتهم العامة السياسية والاقتصادية وأن يحققوا خلاص أرواحهم فى نفس الوقت .. فعلى كل فرد أن يؤدي واجبات أعماله دون أنانية .. أن امتزال الحياة ليس معناه سحق الرغبات وإنزالها أو التخلي عن أى عمل أو التوقف كلية إلى درجة الجمود .. إنما هو مجرد العمل دون أنانية .. وذلك يتم بسيطرة العقل على الحواس وحسن توجيه الأعضاء العاملة حتى يمكن تحرير الروح العليا الروح السفلى من تقاوص الأنانية .. ولكن يجب ألا تقضى على الحواس أو تعطى وظائف الأعضاء التى تعمل ..

وإن كانت الجيتا مثل اليوبانيشاد تدعو إلى آله واحد فإن كلا من اليوبانيشاد والجيتا تصور الآلهة الواحد فى ثلوث مكون من براهما — فشنو — سيفا : أما عن برهما فهو خالق الكون وكامن فى شتى أحواله .. بينما فشنو يحفظ الكون ويحميه .. فى حين يقضى سيفا على كل ما يتعرض له الوجود من خطر ويهدد به وشر .. وهذا الثالوث يتم من حقيقة واحدة. أى من ثلاثة أحوال لآله واحد .. وإن كانت اليوبانيشاد تكاد ترى الله فى كل الكائنات وأن الطبيعة فإن الجيتا تميز بين الروح والمادة . فالروح خالدة والجسد فان .. وإن كانت اليوبانيشاد تكاد ترى الله فى كل الكائنات وأن الإنسان عليه أن يسعى ليراه فى نفسه وفى الناس وفى الأشياء حتى يصير هو الله — فإن الجيتا

عملا آخر وتعالية الحواس وقهر الشهوات وتطهير الروح عملا ثالثا .. والبراهمة هنا يخلطون بين الأعمال القردية والطائفية والدينية مما يدل على أن مفهوم العمل لم يتطور التطور الكامل في نطاق العقيدة الهندوكية ليوثق بين الهدف الدنيوي والهدف الاجتماعي .. ولم يتم هذا التطور إلا في العصر الحديث ابتداء من راموهان روى (١٦) إلى طاغور (١٧) وغاندي الذين ذهبوا إلى أنه يمكن رؤية الله في أي عمل سواء أكان فرديا أم اجتماعيا وإن العمل كلما اكتمل انضمت رؤية الله ..

وننتهي من سيادة الفكر اليوبانيشادي إلى أن ما تضمه الملاحم واليوبانيشاد والجبنا من تعاليم قد أعطى زهاد الغابة أهمية تفوق أهمية رجال الدين حتى أضلت مكانتهم معظم شيئا فشيئا بين الناس .. وأن ما أثاره هذه التعاليم من اتجاهات ساعد على بروز حركة فكرية حرة لا تقبل التقييد بالفكر الفيدى أو بالفكر اليوبانيشادي ..

٢ - الفكر الحر (١٨)

لقد تبين كيف استطاع البراهمة بطريقة أو بأخرى أن ينسبوا لأنفسهم جميع اتجاهات زهاد الغابة الروحية والفكرية .. ونجحوا في أن يجمعوا تعاليم اليوبانيشاد ويضموها للفكر الفيدى وضيغوا إليها ما يؤكد أن أصول هذه التعاليم مستمد أصلا من الفكر الفيدى وما أتت به من تجديدات ما هو إلا نوع من التطور الفكري .. وبذلك استطاع البراهمة من سكان المدن أن يمتصوا تعاليم الكثير من زهاد الغابة حتى لا يظن الزمام الديني من أيديهم .. فلم يسمحوا وهم في حنقوان قوتهم لأي زاهد من هؤلاء الزهاد أن يوطد نفوذه الروحي بين جموع

الشعب خارج الغابة ولم يشيدوا بذكر أحد منهم أو يمتطوا له شيئا من الأهمية الروحية أو التاريخية إلا إذا كان ذلك يفيد في توطيد مكانتهم الدينية، ويضع التعاليم الفيدية .. ولذلك لا تكاد نسمع إلا عن قلة من الزهاد في الكتب الفيدية مع أنهم كانوا منتشرين في كل مكان في الغابات وما ورد من أسمائهم أشبه بالأسماء الأسطورية ولم يتردد ذكرها إلا في الأساطير الشعبية والملاحم التي لا تكاد تنوّه عن سيرتهم بشيء أو تنسب إليهم تعاليم خاصة منفصلة عن التعاليم السائدة ولا تذكر لهم فضلا إلا في أنهم قاموا بجمع هذا الكتاب أو ذاك ..

وعندما اهتز مركز الآلهة الفيدية عند انتشار تعاليم اليوبانيشاد سرعان ما امتصت الفيدية اليوبانيشادية، ويعد أن كان لا يوجد غير آلهة رج - فيدا على قمة الوجود سمحت بان تجسد الآلهة في أنسان كامل من غير البراهمة وتعطى له صفات الآلهة وذلك منمما ذات بطولية بعض رجال الحكم من الكشانييا في ميادين القتال وناقسوا البراهمة في النفوذ وبعد الصيت .. فإذا بهم يعتقدون في تجسّدات لكل اله من الثالوث اليوبانيشادي المكون من برهمن الخالق وفشنو الحافظ وسيغا المدمر .. ومع ذلك لم تثبت القيادة الدينية للبراهمة ولم تستطع أن تصمد أكثر من ذلك لأنها تحيط الشعائر الدينية بهالة من القدسية الغامضة المبهمة وتعالى في طلب هبات القرابين للآلهة في وقت بذلت تسود فيه الحرية الفكرية .. فمن الطبيعي إذن أن يظهر أفراد في هذا الوسط الفكري والديني يناقشون أسس التعاليم الفيدية واليوبانيشادية ويذهبون في تطيلها شتى المذاهب فكانت فلسفات كاوفكا Karvaka وجينا Jaina وبوذا Buddha التي قامت أساسا على انكار الشكليات الدينية

(١٦) Lamb, B. P. : India — A world in Transition. Frederick A Praeger, New York 1963.

(١٧) ميد الغزير محمد الزكي : طقوس الصوفي : مجلة لجلة . العدد ٩٢ . المؤسسة العامة للتحريات والنشر - القاهرة - ١٩٦٤ .

(١٨) ميد الغزير محمد الزكي : غاندي بين التصوف والجهاد السياسي . مجلة لجلة . العدد ١٥٦ ديسمبر ١٩٦٩ .

وصل إلينا عنها جاء عن طريق ما روته الكتب الجينية والبوذية في معرض سياق انتقادها لاتجاهات الفلسفة المادية الصرفة .. إذ لم يحاول أحد أن يحافظ على أقوال كارفاكا أو أتباعه أو يجمع أصول هذه الفلسفة أو يصنفها في كتب كما حدث بالنسبة لجينية أو البوذية .. واعتبر حركة كارفاكا من أقدم الحركات الانتقادية للفكر القديس والفكر اليونانيشادي لأنها لعبت أول دور هام في تحريك جمود الفكر البرهمي بما أثاره من آراء مادية ضحت بقيم الهند الروحية في سبيل تخليصهم من رقي رجال الدين .. والكارفاكية أشبه ما تكون بالحركة السوفسطائية التي قامت في بلاد اليونان فيما بين القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد ودعت إلى ظهور فلسفات سقراط وأفلاطون وأرسطو .. فالكارفاكية تعتمد على طلاقة اللسان وقوة البيان وتنسيق الكلام في انكار الآلهة والأرواح والبسمات والظنود والغيبات والمجردات وتقف عند حد الطبيعة المحسوسة والحياة الدنيا (٧٠) .

ومادة الكارفاكية لم تكن شيئاً جديداً على الفكر الهندي فلقد ورد ذكر أسماء كثيرة من الملحين في ريج - فينا واليونانيشاد والرامايانا والأساطير الشعبية أهمها : برها سباتي Bhaspati وجافالي Javali وفيينا Vena واجيتاكيسا Ajita kesa إلا أن هذه الأسماء لم تستطع أن تلمع في الفكر الجملي ولم يشتهر اسم كارفاكا وميريد لوكيا Laukya إلا لأنها ظهرا في مصر الحرة الفكرية في الهند ... ونظراً لأن المذهب المادي يتعارض أساساً مع مقومات الفكر الهندي فلقد اعتبر الكثيرون كارفاكا اسماً أسطوريا يرمز إلى اتجاه الحادي سونسطالي يعارض الديانات السائدة ولذلك اتخذ لفظ كارفاكا كمؤادف لقصاحة اللسان وقوة البيان ، وبهذا يمكن أن يلفظ السوفسطائية اليونانية

والخرافات والأساطير وحرصت على أن تخرج من الغاية وتنتشر في المدن والقرى ولم يستطع البراهمة الوقوف أمامها لأنها تآكلت تأكلها من الكشائرا التي ضاقت لديها بنفوذ البراهمة .. وكل ذلك ساعد على تألق الفكر الفردي الذي لم يسمح به الفكر القديس أو الفكر اليونانيشادي .. وظهور الفكر الفردي الحر حوالي منتصف القرن السادس قبل الميلاد هو في الحقيقة ظاهرة طبيعية في مجال تطور الفكر الهندي القديم وأن كان يعتبر ثورة على أوضاع دينية جمعت وفسلت إذ سمحت بسيطرة بعض المحترفين من رجال الدين الذين يعرفون التطور الفكري والفلسفي .. ولم يستطع أحد من البراهمة منع انتشار تعاليم جينا وبوذا بل أنفسوا لها المجال بعد أن نالت تأييد الحكام من الكشائريين الذين هم من صلب العائلات الهندية القديمة (٦٩) التي لم تخضع للنفوذ الأري أو لم يتمكن الآريون من الاستيلاء على أراضيها وحافظت على أصالتها وضالت بسيادة التعاليم الآرية التي جعلت لآلهة البراهمة سلطناً دينياً ما يهدم سلطان وأثارت الخوف من المرض والشيخوخة والموت إلى حد من الرعب أوهم الكثيرين بأن في يد البراهمة مقاليد السعادة في الحياة الدنيا وفي الحياة الآخرة وأن رفض أداء الشعائر وتقريب القرابين يعنى الهروب من الحياة خلاصاً من آلامها ومتاعبها .. فإذا بكارفاكا وجينا وبوذا ينكرون وجود الآلهة ويرفضون تقريب القرابين لها ويعطون الناس طرقاً جديدة للخلاص من آلام الحياة بالغة الشعبية التي يحسن فهمها الجميع ويهملون اللغة السنسكريتية التي لا يعرفها إلا البراهمة ..

الآن تعاليم كارفاكا Karvaka لم تلق التأييد الذي لاقتة كل من الجينية والبوذية وذلك لأنها في المادية وانكارها لكل ما يتعدى الحس .. أن معرفتنا بفلسفة كارفاكا غير كاملة وأغلب ما

Zimmer, H. : op. cit.

(٦٩)

Hiriyanna, M. : Outlines of Indian Philosophy, op. cit.

(٧٠)

صحة الآلهة وتحقيق السعادة المطلقة لا دليل عليه ولا سبيل إلى معرفته أو التحقق من صدقه (٧١) .

ان سبيل معرفتنا الوحيد هو الإدراك الحسى المباشر الذى يدرك جزئيات الطبيعة ومكوناتها الفردية المنفصلة .. ولا يملك أحد ان يتدرج من هذه الجزئيات الى حقائق كلية تتمدها لان الحقائق الجزئية عرضة للتغير بينما الحقائق الكلية تستمدى الثبات والدوام فهي بذلك تخالف الجزئيات .. كما ان الحقائق الكلية تدخل في نطاقها جميع الحقائق الجزئية التي حدثت في الماضي وتحدث في الحاضر عن طريق المشاهدة فكيف يمكن ان نتأكد من صدقها في المستقبل ؟ كما انه لا يمكن ان ندخل جميع الجزئيات في الحاضر داخل نطاق الكليات وتكتفي بملاحظة ميثاق منها ثم نعلن عن تعميمات .. ان المعرفة التي تقوم على الاستدلال الذى يتدرج من المكونات الحسية الى التعميمات ومن الجزئيات الى الكليات فيها خروج من نطاق الادراك الحسى ووقوع في هاوية الظن والتخمين والاعتراف بوجود كليات تجمع بين خصائص عامة لا توجد بحالة واحدة في مختلف مفردات الحس المتفرقة .. ولذلك رفض الكارفاكيون الاستدلال والاستقراء واكتفوا بالمعرفة الحسية المباشرة التي تتقف عند الجزئيات دون ان تطمح في ان تصل الى كليات (٧٢) وما دام الادراك الحسى هو وسيلتنا الوحيدة الى المعرفة فان كل ما هو في متناول الحس حقيقي .. وان كل ما هو خارج عن نطاق الادراك الحسى مشكوك فيه ولا يجب ان يكون موضوع اهتمام أحد اذ لا يمكن اتخاذه الاستدلال أو الاستقراء وسيلة للمعرفة الصحيحة لان الاستدلال ينتهي الى علاقات كلية لا يستطيع الادراك الحسى ان يتوصل اليها لانه لا يستطيع ان يقفز من الجزئيات الى

محمل لفظ الكارفاكية الهندية .. لان الكارفاكية لمبت نفس دور السونسطالية في التعميد لحركة فكرية تتحلل من الفرائض الدينية وتقوض نفوذ رجال الدين بالجدل والنقاش والحوار الذى يعتمد أساساً على فصاحة اللسان ..

ان الكارفاكية تنكر اول ما تنكر الآلهة فلا يوجد الله للخلق وآخر للحفاظ على المخلوقات، وكل شيء وجد بالصدفة حسب الطبيعة وبجيبىء ويلهب بالصدفة - ولا يوجد هناك ارواح تبقى بعد الموت فليس هناك حياة اخرى تصعد فيها الارواح الى السماء لتصاحب الآلهة او لتندمج فيها لان حيائنا لم تتكرر مرة ثانية وما علينا الا ان نستمتع بهذه الحياة التي نعيشها الان نسى وراء اللذة والسعادة الحالية قبل ان نفقد الحياة بغير عودة .. فلا التشاؤم يفيد ولا اعتبار الحياة قائمة على الآلام والاحزان ينفع .. ولا الهروب من الحياة والانتقاع في غار وممارسة المجاهدات والرياضات يجدى .. فان الحياة ليست مليئة بالاحزان أو انها كلها احزان بل ان ما فيها من سرور يفوق بكثير ما يوجد فيها من آلام وان الحياة الخالية من الآلام لا معنى لها اذ لا يمكن ان نستمتع بلذة السرور ما لم تكن قد سبق أن ألم بنا الحزن والآلم .. وان البحث عن السعادة المطلقة التي لا تشوبها الآلام لا يمكن ان يوفر سعادة دائمة لان الانسان سرهان ما يمل رتابة السعادة واستمرارها على نمط واحد لا يتغير .. ولا يجدد حيوية السعادة والاستمتاع بها الا الحزن والآلم .. فلا يوجد ما يلمو الهروب من الحياة والنفور منها وتعلبب الجسد بل يجب البحث عن المتعة حيثما وجدت .. فان هذه الحياة لا تموش ولا سبيل لنا للعودة اليها وكل ما يقال من بقاء الروح والتناغم والكارما والحياة في

(٧١) نفس الراجع السابق .

Dakshinranjan Bhattacharya and Others : The Carvaka Philosophy, (History of Ph. Eastern & Western), op. cit. (٧٢)

نلاحظ الشعور والوهمى مرتبطين بالجسد بان الواقع أيضا لا يعطينا وميا منفصلا من الجسد .. ان الفكر ليس الامجرد وظيفة من وظائف الجسد المختلفة .. وان الاحساس خاصية من خاصيات الطبيعة الجسدية فعندما أقول « أنا نحيف » أو « أنا سمين » فانا هنا لا أعني غير الجسد .. فلا يوجد هناك روح أساسى مختلف للمركبات وأن الجسد ذاته هو الروح يبلى بالموت ويتصل الى عناصره ولا يبقى روح تتناسخ وتولد من جديد أو تصعد للسما أو تحقق السعادة المخلقة فى صحبة الالهة .. أو تنلج فى اله .. فالروح لا يبعث فى أية صورة من الصور ولا حياة للانسان بعد هذه الحياة ولا بقاء الالمادة بعناصرها الأربعة فهي الخالدة أبدا .. ولا يوجد ما يدعو لتعذيب الجسد أو تقرب القرائين بحثا عن سعادة لا توجد فى غير الأرض ..

أما عن الالهة فليس لها أى وجود كذلك .. وما تستند اليه من أقوال فى الكتب المقدسة لا يلزمنا بقبول وجودها .. كما أن الاستدلال على وجودها استدلال غير جائز مشكوك فيه لأنه لا يقوم على الواقع المحسوس .. وان اعتبارها علة المخلوقات ليس من دليل ماضى عليه ، إذ لا توجد إلهة ثابتة أو قدرة منتجة لكل حدث .. إنما الموجودات والأحداث تقع تلقائيا وبمحض الصدفة وتصدر من طبائع الأشياء وليست من خلق أى كائن لا يقدر على ادراكه انسان .. فلا يوجد إذن ما يدعونا الى قبول تعاليم الكتب القيدية وهى مليئة بالإبهام والغموض والخرافات والتناقضات أو الى مناقشة حقائق لا تحقق فى الوجود أبدا .. وبالتالي فلا يوجد ما يلزمنا بإدراك القرائين وتقريب القرائين التي يلج على تكليفها بها رجال الدين ، ولا أمل لنا فى حياة جديدة بعد الموت فى صحبة الالهة .. فلهذا مجرد عقائد خرافية يدعو اليها بعض المخادعين الذين يتعمشون على الإذاعات التي لا سند لها من الواقع ..

الكليات وحتى اذا استعان بمشاهدة الغير فان الكليات لا يمكن أن تشمل جميع الجزئيات على اختلاف أحوالها .. ولذلك استبعدت الكارفاكية الاستدلال كوسيلة من وسائل المعرفة .. ولكن الحياة اليومية بل مناقشات الكارفاكيين أنفسهم لا يمكن أن تقوم بغير استدلال .. ان الكارفاكية لا تقبل الاستدلال الا فى حدود الظواهر الطبيعية بحيث لا تعداها الى تعميمات وتستخلصه كذلك فى دحض التعاليم غير المادية دون أن تحاول الوصول الى أى نوع من التعميم وتكتفى بما تثيره من شكوك حول أى تعاليم تستند الى حقائق كلية من أى تنوع يعجز البشر عن ادراكها (٧٣) .

وإذا ما قلنا الطبيعة لا نجد غير العناصر الأربعة من تراب وماء وغاز وهواء ، أما عن المكان الذى يقال أنه يدرك من طريق الاستدلال فلم تعترف الكارفاكية بوجوده لغروجه من نطاق الإدراك الحسى .. ومن هذه العناصر الأربعة تتكون كل موجودات الطبيعة سواء أكانت كائنات حية أم غير حية .. أما ما يقال من وجود الروح والوهمى فى جسد الانسان فلا يعبر عن الحقيقة لأن تطويل الجسد لا يضع أيدينا على روح أو وهمى .. وليست الروح إلا حالة من حالات الجسد ترجع الى كيفية تركيب العناصر الأربعة فيه وكذلك الوهمى فهو أيضا حالة من حالات الجسد وإن صلبور الظاهرات الدهنية يشبه حالة التخمر التي تنتج من مزج عناصر مادية بطريقة معينة لا تتميز أى منها بخاصية التخمر وإذا ما حلت هذه الأجسام المركبة عاد كل عنصر من عناصرها الأربعة الى عنصره الأصلى ولا يبقى هناك روح أو وهمى أو تخمير .. أن تنوع فرائل الطيور والحيوانات وحده أشواك الزهور وخلوة قصب السكر ما هي إلا حالة من أحوال تكوين العناصر وتوول بمجرد تحلل هذا الكائن أو ذاك .. وإذا كان الواقع يعطينا دائما

فالأله لا تدفع ضرراً أو تطلب خيراً .. وإذا كان هناك إله قوى يعرف كل شيء فلماذا لا يزيل تلك الشكوك من حول وجوده بالتحديث مع أبنائه ؟ ولا يمكن أن يقال عن الإله أنه يقدر أن يميز بين أفعالنا الخيرة والشريرة ولا أنهم بالمحابة والتحيز (٧٤) .

وطريق الخلاص من الحياة يكون بالبحث عن المتعة والسعادة ومقابلتها باتسامة خطوة تدفع لطلب المزيد من المتعة والسعادة في هذه الحياة الدنيا .. حقيقة لا توجد متعة دون أن يتخللها ألم .. ولكن هل يعني ذلك أن لا نأكل السمك لجرد أن به أشواك أو نتجنب تناول الازر بسبب القشر أو نمتنع عن قطف الزهور حتى لا تؤذينا أشواكها الحارحة ؟ يجب أن نواجه الحياة كما هي بشجاعة .. بل أن ما فيها من سرور يفوق بكثير ما فيها من الألم .. أن بسمة الابن البرئنة تغمرنا بالسعادة وإن موت الأخ يسوننا ولكن لا يمكن أن نشعر بلذة السعادة إلا إذا قاسينا من وجع الألم .. أن السعادة الدائمة المستمرة لا طعم لها إذا لم يتخللها بعض الآلام التي تجدد من حيويتهما فالآلام ليست كلها شراً .. أننا لا نستطيع أن نستمتع بلذة الشبع ما لم نحس آلام الجوع .. وكلما زاد عطشنا عظم استمتاعنا بالماء البلود .. وكما تكون معادة الحبيبين عند اللقاء بعد فراق طويل .. بل إن المتعة الدائمة تبث على الانزعاج والضيق لأن ما يسرك الآن قد يشتر الأضرار بعد طول الاستمتاع به (٧٥) . فأكمل نوع واحد من الطعام يوماً مهما كان لليلدا يدمو إلى التفور منه في النهاية .. فلا يجب أن نطلب للمتعة الدائمة والأحقق هو الذي يجري وراء السرور المستمر بالزهد في الحياة الدنيا .. أن حياتنا تستحق أن نعيشها في سرور بقدر ما نستطيع .. وعلى الفرد أن يتناول المزيد حتى ولو استلغ من الآخرين .. لأن الفرد يعيش مرة واحدة ولا يعود أبداً ..

ولكن قصر هدف الحياة على البحث عن اللذة والاستمتاع بها في هذه الدنيا قد يدمو لنوع من الصراع بين الأفراد بشر الانانية والاحقاد ويعرض المجتمع للاضطراب والاضطراب .. وإن كانت التعاليم الكارفاكية التي وصلت إلينا لا تعرض لصلة اللذة الحسية بالانانية ولم تناقش الاضرار التي تعود على المجتمع من انصراف كل فرد فيه إلى البحث عن متعته الشخصية .. إلا أن الكارفاكية لا تميز بين الأفراد في المجتمع ولا تصنفهم في طبقات حسب الولادة والنسب واللون والعسل ، بل كل الناس سواسية وإن الضبط الاجتماعي ينسقه الحاكم الذي هو الإله الوحيد على الأرض الذي يمكن أن يلوكة أى فرد دون حاجة إلى أى نوع من الاستبدال وطمعته وأجبه .. وقد يكون هناك آراء عملية نفعية للكارفاكية في نظم الحكم إلا أن المذاهب الدينية من جينية وبوذية وهندوكية التي ناقشت تعاليم كارفاكا لم تعرض كما سبق أن ذكرت إلا للمذهب المادى ويعجز أنها لم تهتم بمناقشة مذهبه في نظم الحكم الذي وردت عنه اشارات مابرة لأن هذه الأدبان لم تهتم إلا بمستقبل الإنسان بعيداً عن الحياة الدنيا وأهملت مستقبله على الأرض ..

ولا شك في أن الكارفاكية تعرضت لجميع القيم الدينية السائدة حوالي القرن السادس قبل الميلاد وألوت الشكوك حولها .. وإذا لم تستطع تكوين جماعات تدمو لتعاليمها فانها في الأصل لا تهدف إلى تكوين جماعات دينية إذ انها ما قامت إلا من أجل نقد العقائد وما رصيت أن تقف عند هذا الحد إلا لكي تتجنب الانزلاق في تيه من الفوضى والاضرافات والشكوك .. إلا أن هذا النقد لم يحل المشكلة الدينية التي أثلرها الفكر الحر الذى ضاق ذمها بتزمت رجال الدين ولم يقر في الوقت نفسه التعاليم الكارفاكية التي تغالي في المادية وتطمح كل مقومات القيم الروحية التي

وهي تمتد بحوالي سبعة وعشرين ميلا من مدينة باتنا Patna في شمال ولاية بيهار Bihar وكان أبوه سدهارتا Siddhartha زعيم قبيلة جناريكاس Jnatikas الكشائية وامه تريشالا Trisala ابنة حاكم فيداها Videha وشقيقه ليشافلي Lichavi زعيم قبيلة شتاكا Cetaka

الكشائية نشب في أسرة حاكمة كشائية لا تراج إلى البراهمة وتؤمن بالعقيدة الجينية ولزوج ياشودا Yasoda التي أنجب منها طفلة سماها أنوجا Anoja وظل يعيش هو وأسرته مع والديه إلى أن وافتهما المنية وتولى أخوة الأكبر نانديفاردانا Nandivardhana رعاية القبيلة . فاستلأن منه في حجرة الحياة ليعيش ميشلة للنسك في القابعة على دين الجينية وكان في ذلك الوقت يقترب من سن الثلاثين، وأخذ يتجول من مكان لكان يستجدي طعامه وخلع جميع ملابسه ما عدا رداء واحدا يستر العورة وبعد ثلاثة عشر شهرا من المجاهدة والتعذيب خلع الرداء الأخير فظل عاريا تماما طوال حياته ولكن بعد ست سنوات من الجهاد اختلف مع جوشالا Gosala الذي رأى أن العري بدعة دخيلة على تعاليم بارشفاتاتا وتمسك بالرداء الأبيض وكون نطلة جينية جديدة عرفت باسم اجيفاكاس Ajivakas (٧٧) وفي نهاية فترة الجهاد التي استمرت ما يقرب من اثني عشر عاما وصل فارذامانا إلى مرحلة العارف بكل شيء وتخلص من قيود الأرض وعلم مردييه الاحد عشر العقيدة الجينية وعمل على تكوين جماعات تنشر الدعوة الجينية التف حولها الكثيرون بتأييد وتشجيع من الحكام حتى توفي في قرية بافا Pava الصغيرة القريبة من ماجاداهاما Magadaha ماصمة راجاجراها Rajagraha حوالي ٥٧٧ ق . م

تجاوب معها العقول الهندية .. فظهرت حركتان دينيتان انبثقتا من الفكر الحر وناهضتا القيم القيدية ورجال الدين الحر البراهمة بتأييد من الحكام الأحرار من الكشائرا ولكنهما تمسكتا في الوقت نفسه بالقيم الروحية بصورة أو بأخرى ، وهما الجينية والبوذية ..

أما عن الجينية فهي تنسب إلى لفظ « جينا » Jaina بمعنى المنتصر الذي قهر شهواته وأصبح « تيراثانكارا » Tirthankara أي الصانع لطريق عبور النهر وبحق له أن يكون اماما يرشد الناس إلى التعاليم الجينية ، ذلك أن الدهر عند الجينية مكون من دورات زمنية تبدأ وتنتهي في فترات غير محدودة ونحن نعيش في دورة زمنية ظهر فيها أربعة وعشرون جينا في أوقات كان الناس في أشد الحاجة إلى إرشادات تعاليمهم وليبينوا لهم طريق الخلاص .. وكان ريشابها Rishabha من أوائل الجينا وأول من نادى بتجنب العنف .. وظهر منذ أكثر من مائة ألف عام وتوالى من بعده أئمة الجينا وكان من بين من اشتهر منهم الجينا الثالث والعشرون العابر بارشفاتاتا Parvanatha الذي عاش فيما بين القرنين التاسع والثامن قبل الميلاد .. أما عن الجينا الأخير العابر الرابع والعشرين فاسمه فارذامانا Vardhamana واشتهر بلقب ماهافيرا Maha Vira أي البطل الروحي العظيم .. ولد حوالي عام ٥٦٩ ق . م بعد موت بارشفاتاتا بحوالي مائتين وخمسين عاما وقبل مولد بودا بما يقرب من جيل أو يزيد قليلا (٧٦) في بلدة كونداجراما Kundagrama بالقرب من مدينة فاشالي Valsali (حاليا مدينة بشلوه) Basarh

Chakravarty, A. : The Jaina Philosophy, (History of Ph. Eastern & Western) (٧٦) op. cit.

Zimmer, H. : op. cit. (٧٧)

التي تحاكي البوذية وكل ذلك لان الكهانة الجينية كانت تفر من اندفاع الناس للاتفاف حول البوذية .. ولكن الذي لا شك فيه ان ماهافيرا وبوذا كانا متعاصرين وان شهرة بوذا طفت على شهرة ماهافيرا .. وان تعاليم بوذا اكتسحت تعاليم ماهافيرا .. وان لم يهتم بوذا بتأسيس كهانة بوذية تحافظ على بقاء عقيدته في الهند لذلك انتشرت في خارج الهند الى بلدان شرق آسيا وجنوبها الشرقي .. بينما استطاعت كهانة الجينية تدعيم عقائدها في الهند عن طريق الاساطير الشعبية والاضافات والتغيير والتبديل في تعاليم ماهافيرا التي اخذت تتناقل شفاهيا بعد ان طليت في اجتماع عام عقب وفاته وقسمت اشعاره الى اثني عشر جزءا ولم تدون الا في القرن الخامس الميلادي باللغة البراكريتية الشعبية (٧٨) .

★ ★ ★

ان العقيدة الجينية لا تؤمن بفكر الانسان ولا مكان لاله فيها .. فالكون يتكون من مقلتين اساسيتين وجدتا منذ الازل وخالدتين الى الابد .. لم تخلقا ولن تفتنبا .. توجدان متلازمتين لا تفرقان .. هما الروح جيفا Jiva والادروح اجيفا Ajiva تربط بينهما الكلام ، وخلص الانسان من الام الحياة وتوالى الولادات لا يتمان الا بالقضاء على الكارما حتى تتمكن الروح من ان تتخلص من المادة ولا تعود الى الحياة وتصل الى مرتبة من الكمال تجعلها الها .. فالانسان يمكنه ان يصير الها الا انه لا يوجد اله لم يكن انسانا .. فليست هناك هوة بين الانسان والاله ولذلك رفضت الجينية الالهة القيدية المتعالية على الانسان ولم تعارض في نفس الوقت الانتباهية الشعبية التي ترى امكانية تحول الانسان الى اله ، الا انه لم تقبل ان يتم هذا التحول عن طريق تجسد الاله في بشر واتما يتم عن طريق الجهادية والمعرفة الحقيقة التي تخلص الروح من افعال الكارما التي تربطها بالمادة

فاصبح جينا الرابع والعشرين الذي تخلص من الكارما نهائيا ولم يعود الى الحياة واصبح مع الادروح التي على قمة الكون (٧٨) .

اما التعاليم الجينية فترجعها الاساطير الى ابعد العصور في القدم لتشير الى اسبقيتها على تعاليم ريج - فيدا مما يشهد على اصلها الهندية التي لم تتأثر بالآرية لانها تبعد في القدم بحوالي مائة الف عام .. وتحيط هذه الاساطير ايضا بلرشفاتال الجينا العابر الثالث والعشرين - الذي ترجع وجوده الى عصر الفزو الآري - بعالة من القدسية تمجد التعاليم الجينية وتنبه الى ان تعاليم اليوباشاد ليست اسبق منها وان مؤسسي العقيدة الجينية على مر العصور هم من قادة السكان الاسيليين الذين حافظوا على اصالة جلورهم الهندية وان ماهافيرا الذي اعطى العقيدة الجينية سمة الانتشار والشهرتها هو الامجد لهذه العقيدة وليس ميلها وابعائها بعد طول الرقاد الذي فرغه رجال الدين من البراهمة على غير العقائد القيدية والبرهمانية وان كانت الحرية الفكرية هي التي مكنت ماهافيرا من ان ينشر الجينية فان عمله على تكوين كهانة جينية تثبت الدعوة الى الجينية في كل مكان ادى الى طمس شخصيته الفردية وادمج افكاره الدينية في نطاق التفكير الديني الجماعي الذي عرف عن التفكير القيدي حتى ينفى على الجينية هالة من القدم والقدسية تمكنها من مواجهة الاديان المتنافسة ..

واحسب ان الاساطير الجينية لم تهتم فقط بتاصيل تعاليمها الى اقدم العصور لتعطيا جوا من القدم يلصق اليها والتعلق بها واتما حرصت كذلك على ان تحيط حياة انتها بكبر من الكرامات والمهجرات واخذلت من حياة بوذا نموذجاً مع التنويه بان ماهافيرا ولد قبل بوذا بحوالي جيل وان مريداه هم الذين عاصروا بوذا حتى توهم الناس ان بوذا هو الذي يعاكي ماهافيرا وليست الجينية هي

ثانيا : المعرفة الصحيحة :

ان المعرفة يمكن ان يتوصل اليها عن طريق غير مباشر : عن طريق الحس الذي يقف عند المعرفة الحسية او عن طريق التراث الديني الذي لا يخلو من خرافات وادماغات تخالف الحقيقة . . وهناك معرفة مباشرة بالبصرة او بالحدس الذي يستشف أعماق الحقيقة بوعي روحي . . الا ان هذا الوعي الروحي لا يستكمل معرفته بكل شيء الا اذا تحرر من قيود الكارما لأن الكارما تشيع البلباق الفكر وتوق تبحر الحقيقة وتدور الى سيطرة الشهوة التي تشعل طلب للذة تضع فسادا على البصرة تحول دون ادراك المعرفة الصحيحة . .

ان المعرفة الصحيحة تقوم على ان الكون مكون من جسيمات حية متشابهة في منتهى الصغر ولا نهائية العدد موجودة في الارض والبحر والهواء والنار ، وجئت منذ الاول وباقية للأبد لتدخل في تشكيلات مختلفة تكون شتى الكائنات من انسانية وحيوانية ونباتية تموت وتولد في سلسلة من الحيات المستمرة خلال دورات من الدهر ابدية بغير بداية ولا نهاية ، تعود كلما انتهت من الأول الى الأبد . . وهذه الجسيمات الحية مكونة من جيفا اي المبدأ الحيوي أو الروح ومن أجيفا اي المادة وهما مرتبطان متلازمان يجمع بينهما الكارما اي الفعل ولا يمكن فصل جيفا عن أجيفا الا في حالة التخلص من الكارما والقضاء على فعلها وعندئذ تحرر جيفا من قيد أجيفا وترفع الى عالم الآلهة بعد ان تمر بمراحل من التناسخ على كائنات حية عديدة تتجاعد في ولادة جديدة من اجل القضاء على الكارما تدريجيا حتى يبلى ويصبح الانسان جيفا خالصة فلا يعود ليقاسي ويلات الحياة من جديد (٨٢) .

والارض والحياة الدنيا وتجعلها صافية من كل الشوائب المادية وتمشي سعيدة في عالم الآلهة (٧٩) .

وطريق خلاص الروح من المادة يستلزم اتباع : أولا العقيدة الصحيحة . . وثانيا : المعرفة الصحيحة . . وثالثا : السلوك الصحيح . . ولا يجدى اتباع واحدة منها دون الأخرى ، لأن كلا منها ضروري ويجب اتباعها جميعا . . وما أشبه الإنسان في هذه الحياة بالمرضى مثلا الذي يجب أولا ان يثق في الطبيب المعالج . . ويعرف ثانيا طبيعة الدواء الذي يوصف له وان يتناول ثالثا الدواء حسب التعليمات حتى يتم له الشفاء (٨٠) .

أولا : العقيدة الصحيحة :

ان العقيدة الصحيحة هي العقيدة الجينية ، الا ان الإيمان بها يجب الا يكون إيمانا اعمى انما يجب ان يستند على الفهم . . فلا يجوز الإيمان بالعقائد الخرافية كالاستحمام في الأنهار والطواف حول الأشجار على اعتبار انها مقدسة . . ولا ينبغي الإيمان بان اداء الشعائر وتقريب القرابين للآلهة يخلصنا من الامراض ونبهنا طول العمر . . ويجب ان نميز بين الأديان من رجال الدين ولا نستمتع الا لتعاليم المستنيرين منهم . . بينما العقيدة الجينية تؤمن بان الحياة أساسها الشقاء والألم وان على الانسان ان يتخلص من هذه الحياة ولا يعود اليها حتى يكون بعيدا عن آلامها ولا يمكن تحقيق ذلك مالم يحط بالمعرفة الصحيحة احاطة كاملة لان الوقوف عند الإيمان بالعقيدة الصحيحة لا يكفي ما لم تدم هذه العقيدة بنور المعرفة الصحيحة التي يمكن ان يكتسبها على يد معلم قدير متمكن واسع الاطلاع على التعاليم الجينية (٨١) .

Hiriyana, M. : op. cit.

(٧٩)

Chakravartly, A. : op. cit.

(٨٠)

Guerinot, A. : La Religion Djaina, Gentiner, Paris 1926.

(٨١)

Jacobi, H. : Jaina Sutrae, Oxford, 1885.

(٨٢)

وتختلف مستويات الكائنات الحية حسب عدد حواسها .. فالنباتات والجسيمات العضوية المنتشرة في الماء والهواء ليس لها غير حاسة اللمس بينما الدودة الأرضية لها حاستا اللمس والدوق والحشرات لها ثلاث حواس اللمس والدوق والشم بينما الحيوانات من ذوات الخمس حواس في حين أن الإنسان يمتلك منها جميعا بالمقل علاوة على الحواس الخمس ..

ورغم أنه لا توجد جيغا منفصلة عن آجيغا في هذا العالم .. فإن آجيغا هي المادة من دون حياة وأحاساس وفكر أو روح وتتكون من ذرات متشابهة تختلف من حيث العناصر والكيفيات والخواص وتوجد في مكان تحدث فيه الحركة أو في فراغ حيث الحركة غير ممكنة وتحدث كفيئاتها في زمن ما .. والزمن غير محدود ويتكون من دورات ما تكاد تنتهي دورة حتى تبدأ أخرى هكذا على التوالي بلا بداية أو نهاية .. فمقومات القول آجيغا هي المادة والمكان والزمان والحركة والسكون ، أما عن المادة التي ندرك بالحواس فلها كفيئات وأحوال حسية .. ولكن المكان الذي يحدد امتداد المادة أو اتكاملها حسب الأبعاد الطبيعية لكل جسم لا يمكن أن تدركه الحواس إذ ليس له ملمس أو مذاق أو رائحة أو صوت ولا يرى ولا يشمر به .. ومع ذلك فإن الأشياء تكيف حسب حجم المكان ولا يوجد شيء دون مكان يحدد مساحته وحجمه أو تحدث فيه كركانه وسكانه أو يعتبره تغير وتحول (٨٣) في أي لحظة زمنية تشكل فيها أحواله ومظاهره المختلفة .. أن الزمن مكنون من لحظات زمنية وإن كان لا بداية له أو نهاية إلا أنه يتكون من دورات متتالية بلا انقطاع كل دورة بمرحتين : مرحلة تضمحل فيها القيم والحقائق والفضائل لتدريجيا إلى أن يعم الكون الفساد والفوضى والاضغاب والاضطراب ويقعد

كل شيء قيمته ويسود الخراب والانحطاط .. وما أن يصل الكون إلى هذه المرحلة حتى يبدأ في المرحلة الثانية التي تتطور خلالها القيسم والحقائق والفضائل تدريجيا نحو التقدم والرقى .. وكل مرحلة تنقسم إلى ستة عصور متساوية ، كل عصر يتميز بخصائص لا تنفد إلى الأبد وتختلط فيه السعادة والشقاء بنسب متفاوتة وتبدأ بالمرحلة التي تستهل بالسعادة المطلقة وتنتهي بالشقاء المطلق : -

- ١ - عصر السعادة المطلقة العظمى .
- ٢ - عصر السعادة .
- ٣ - عصر السعادة المشوبة ببعض الشقاء .
- ٤ - عصر الشقاء المشوب ببعض السعادة .
- ٥ - عصر الشقاء الذي نحياء حاليا .
- ٦ - عصر الشقاء المطلق (٨٤) .

وما دمنا قد عرفنا إن العقيدة السليمة في ترك الخرافات والأباطيل الدينية وما تدعو إليه من شعائر وقرابين وعبادة الآلهة وما تسمح به من تفرقة بين الأفراد حسب الطوائف .. وعرفنا أن الروح أسيرة المادة وشواغل المادة وما تأليه الكارما من أفعال وإن الكارما هي التي تربطها بالحياة الأرضية التي يعمها الشقاء وأن كمال الإنسان لا يتحقق إلا بخلص الروح كلية من شواغل المادة وأفعال الكارما ولا يمكن أن يتم ذلك حتى لو عرفنا العقيدة الصحيحة ووصلنا إلى المعرفة الصحيحة ما لم نتبع هدى السلوك الصحيح الذي يمكنه أن يخلص الروح من برائن المادة التي تستخدم الكارما في توثيق رباط الفرد بالحياة الأرضية .. وتتفاوت حالات سيطرة الكارما على الروح وتندرج كالآتي :

يتمشى مع الأهمسا .. فإذا كان قول الصدق يمرض الغير للأذى فيجب أن تمتنع عن قوله وإذا جلب السرور والخير فيجب قوله .

٣ - عدم السرقة : وهو يتطلب عدم أخذ ممتلكات الغير دون رضاه سواء أكان هذا الأخذ فى الموازين والمكاييل والمسابيس فى المجالات التجارية أم فى الاستيلاء على عقارات الغير وأموالهم بالأساليب غير شريفة وبدون وجه حق أو استخدام ممتلكات الغير دون إذن أصحابها .

٤ - مبدأ براهما شاربا Brahmacharya وهو يقوم أساسا على تجنب الانغماس فى الملذات الجنسية وغيرها من اللذات الحسية .

٥ - اللامطمع الذى يحرس على تجنب أخذ أى شيء لا يحتاج إليه ولديه منه ما يكفيته وطلب المزيد منه سواء فى الأكل والشرب والملبس واقتناء الأشياء يجعله أسير نزعات من الجشع الشره (٨٦) .

★ ★ ★

وإذا كان ماهاثريا قد طالب كل جيني بأن يتبع هدى هذه المبادئ الخمسة فى سلوكه إلا أنه لم يطلب باتباعها بأسلوب حرقى شكلي الزامى دون مراعاة ظروف كل فرد .. فالزراع مثلا لا يمكنه اتباع الأهمسا بالنسبة للنباتات التي يقطعها ويحرقها ولكنه يستطيع أن يتبناها بالنسبة لغيرها من الكائنات الحية وكذلك رب البيت لا يستطيع أن يمتنع عن علاقته الجنسية إلا أنه يجب أن يقصرها على زوجته وذلك بخلاف المريد والزاهد .. فانه يجب عليهما الامتناع قطعيًا من مثل هذه العلاقات .. وإذا سمح لرب البيت بأن يقتني شيئا فإنه محرم على الزاهد أن يقتني أى شيء ممن العلى

١ - حالة تسيطر فيها الكارما سيطرة تامة على الروح وتخضعها أخضاعاً كاملاً للشهوات .

٢ - حالة تسيطر فيها الكارما سيطرة جزئية على الروح وتخضعها أخضاعاً جزئياً للشهوات .

٣ - حالة تسيطر فيها الروح سيطرة تامة على الكارما وتتحرك جزئياً من سيطرة الشهوات .

٤ - حالة تقضي فيها الروح على الكارما وتتحرك كلية من سيطرة الشهوة .

٥ - حالة نهائية تتخلص فيها الروح من أسر المادة (٨٥) .

وأول طريق السلوك الصحيح للقضاء على الكارما تمهيداً لتحرير الروح من المادة يبدأ بالتحرك من القيود الأرضية من عائلية واجتماعية وهجرة الناس واعتزال الحياة لتصرف من شواغل المادة وتجاهد وتصلب الجسد وتشد الطعام وتأمل العقيدة الصحيحة وتعمق فى فهم المعرفة الصحيحة .. والسلوك الصحيح يستند الى خمسة مبادئ يجب أن يتبناها كل جيني سواء أكان رب بيت أم مريداً :

١ - مبدأ الأهمسا Ahimsa أى اللاعنف الذى يتجنب إيذاء أى كائن حي بالفعل أو القول أو الفكر سواء بطريق مباشر أو غير مباشر .. والأهمسا ليست موقفاً سلبياً بقف هند الانبساط من كل ما يضر الغير وإنما هى موقف إيجابى كذلك لأنها تمتد الى عمل الخير مادام عدم تقدير هذا الخير يؤذى الغير .

٢ - الصدق : أى قول الصدق الذى

Guerinot, A. : op. cit.

(٨٥)

Chakravathy, A. : op. cit.

(٨٦)

في مختلف المذاهب الهندوكية ولعبت الأهمسا « اللاعنف » دوراً هاماً في جهاد غاندى السياسي .

أما البوذية الأكثر خطأ من الجينية والتي لقيت ترحيباً كبيراً من الشعب الهندى فلم تدع عرافة في القدم ولم تهتم بتكوين كهانة لتحافظ على طول بقاء الديانة البوذية في الهند إنما أرسلت المبشرين بتعاليمها لا الى داخل الهند وإنما الى خارجها كذلك ، فذاع صيتها في كل مكان وأقبل عليها الخاصة والعامة وحاولت أن تمتصها الديانات المحلية في بلدان شرق آسيا وجنوب شرقها الا أنه كان لها السيادة على السوام وامتصت هي جميع الأديان المحلية .

ولد سد ذارثا Sidhartha مؤسس البوذية في منتصف القرن السادس قبل الميلاد أى حوالي عام ٥٦٣ ق.م في أسرة جوتاما Gotama من قبيلة ساكيا Sakya التي كانت تقيم على سفوح جبال الهيمالايا بالقرب من مدينة كابيلافاستو Kapilavastu عاصمة ولاية ماجادها Magadha ويجرى في سهولها نهر روهينى Rohini وتبعد شمالاً بما يقرب من مائة وثلاثين ميلاً عن مدينة بنارس . كان والده الراجا سودهودانا Sudhodhana كشافاً يرأس قبيلة ساكيا ويحكم البلاد والذته مايا ابنة زعيم قبيلة « كولى » Koli التي كانت تعيش على الضفة الأخرى من نهر روهينى . فشب سد ذارثا في حرف القصور وعزها (٨٨) كما تربى تربية كشافية عسكرية . ثم تزوج يرودارا Yasodhara وأنجب منها طفلاً باسم راهولا Ratnala ومع ذلك فما كاد يقترب من سن الثلاثين حتى انتابته ميول دفعته للانصراف عن متع القصور

والملابس والأدوات او من المقار والمال - بل يجب أن يقطع كل علاقاته الأسرية ويصبح العالم كله أسرته وكل الكائنات الحية محل عطفه وحنائه ، كما أن كل فرد يستطيع أن يكون جينياً دون نظر الى أى نوع من التفرقة سواء أكان من الرجال أم من النساء . . وكل جينى يمكنه أن يبقى رب البيت او يعتزل الحياة ويصبح زاهداً ما دام يتبع هندى المبادئ السلوكية الخمسة ويتصلق بالمعرفة والدواء والطعام والراحة والاستضافة على كل جينى بطرق باه أو يمكنه تحمل ملاب الجهاد الجسدى والرياضات النفسية وتطهير روحه من أدوان المادة . . ويمر المرء التارك للحياة الدنيا بخمس مراحل :

١ - مرحلة الزاهد الناسك الذى يصرف كل اهتماماته نحو اتباع طريق الخلاص بكل صلف ومزمنة قوية وإخلاص لا يفتر حتى يصبح سلوكه نموذجاً للناس يحتذونه دون أن يقوم بدور المعلم للعقيدة الجينية .

٢ - مرحلة المعلم الذى يجيد فهم التعاليم الجينية ويقدر على تلقينها للغير بتمكن وكفاية .

٣ - مرحلة الدامى الذى يشير باللمحة الجينية ويوجه الجينيين ويرشدهم الى كيفية أداء السلوك الصحيح .

٤ - مرحلة الكامل الذى نجح في القضاء على الكارما .

٥ - مرحلة الجينا الإمام الذى تخلص من أدوان المادة تخلصاً نهائياً ويعيش في عالم الآلهة دون مودة الى الحياة الأرضية (٨٧) .

وإذا لم تستطع الجينية أن تقرى الكثيرين من عامة الهنود فإنها تمكنت من البقاء في الهند الى وقتنا الحاضر وأثرت أسسها الفلسفية

Guerinot, A. : op. cit.

(٨٧)

Asvagosha Bodhisattva : The Life of Buddha (Sacred Books of the East)
Colonial Press, New York, 1900.

(٨٨)

غارقا في بحر من التأمل على الا يقوم الا بعد ان يصل الى الحقيقة أو يهلك دونها مهما تقلبت عليه الأجواء وراودته الانفعالات والرغبات . ومهما قاسى من الآلام وطال عليه الزمن فإن الهلاك أهون من ان يعيش حائرا يجهل الحقيقة . . ولكن لم تكد تمضي ستة ايام وهو على هذه الحالة حتى استنار سداذنا في اليوم السابع وعرف الحقيقة واصبح بوذا أى « المستنير » الذى تكشف له سر الألم في الحياة واهتدى الى كيفية الخلاص منه (٩١) وولوج حالة من الكمال تنتفى فيها الآلام والمرات .

ادرك بوذا ان طريق الخلاص يقوم على حقائق أربع هي :

أ - ان الحياة أساسها الألم . . وانها سلسلة لا تنتهي من المخاوف والعذاب . . لا يمكن التخلص منها الا بالبحث عن علة هذا الألم ومعرفة أسبابه الحقيقية .

ب - ان علة هذا الألم هو الجهل والشهوة . . ذلك الجهل الذى يدفعنا الى حب الحياة والتعلق بمتعتها . . وتلك الشهوة التى تمنى في طلب المزيد من اللذات . . وكل هذا يسوق الى اقتراف الخطايا والآلام طمعا في ارضاء نزوات وأهواء لا تعرف الرضا أو الاشباع . .

ج - ولذلك يجب ازالة ذلك الجهل واستئصال تلك الشهوة لكي نتخلص مما يسببنا من الآلام . . ان المعرفة الحققة فيها قضاء على الجهل والقضاء على الجهل فيه استئصال لرغبة حب الحياة واستئصال رغبة حب الحياة فيه الخلاص من الألم . . والخلاص من الألم فيه بلوغ الترفنا حيث

فنتجنب مشاركة الشباب في اللهو وأخذ بطيل في التفكير والتأمل . . فاذا به ينفر من رؤية الشيخ الهرم الماجز . . والريض التهاك الذى انهكه الملل . . وجنة الميت الذى فقد الروح ولم يعد يطبق هذه الحياة التى تسبب مثل تلك الآلام للناس . . فظن جريا على الاعتقاد السائد في ذلك الوقت ان المثل الأعلى للانسان يكون في امتزال الحياة والنسك والتأمل ومعاماة المجاهدات النفسية والرياضات النفسية أملا في التحرر من مماتة هذه الآلام ومعرفة الحقيقة المطلقة التى تجنبه كل تلك الآلام (٨٩) . ولم يتورع عن أن يتخلى عن حياة القصور رغم معارضة والده وأقرائه بالتنازل له من العرش اذا ما انصرف عن حياة الزهد . . فلم يشنه ذلك من الهجرة الى كهوف الغابة يوم ولادة ابنه راهولا حتى لا يصرفه تعلقه بهذا الابن عن الهدف الذى يريد . . ورشى ان يعيش متقللا بين كهوف الجبال ومغارات الأشجار متحملا شظف العيش يستجدى طعامه ويمدب جسده أشد العذاب . . يناقش كل من يقابله من الزهاد طمعا في ان يعرف منهم حقيقة الحياة وسبب ما يقاسيه الانسان فيها من الآلام . . فلم توصله الموزلة والزهد والتقصف والتأمل والمناقشة الى بغيته . . ولم يستطلع معلومه من الزهاد على ما يلغوه من معرفة وشغافية ان يضموه في الطريق الذى يحقق السعادة (٩٠) .

فلا تعجب اذن اذا ما ضاق سداذنا بحياة الزهد وصالحم الزهاد بعد ان ادرك ان اساليب النسك وما يتوصلون اليه من معارف لا تمكنه من كشف الحقيقة المطلقة . . وبعد ان أمضى نحو مئتي سنوات من الزهد والتجوال والحوار أى حوالى عام ٥٢٨ ق.م صمم سداذنا على الجلوس تحت شجرة تين جلسة القرقصاء

- | | | | |
|-----------------|---|---|--------|
| Arnold, Sir E. | : | The Light of Asia (The Wisdom of India) op. cit. | (٨٩) |
| Lillie, A. | : | The Popular Life of Buddha, Kegan Paul & Trench London, 1883. | (٩٠) |
| Jennings, J. G. | : | The Vedantic Buddhism of the Buddha, Oxford 1947. | (٩١) |

٦ - الجهد الصالح هو ذلك الجهد الذى لا يابه باداء أى نوع من الطقوس والشعائر .. لا يهتم بطلب رحمة اله أو معونة رب - يعتمد على أفعاله فقط لتحقيق مآربه (٩٤) وينصرف كلية نحو تطهير الفكر وتصفية الدهن من الشر وإشاعة الخير فى طياته ..

٧ - الوعي السليم : لا يتحقق الا اذا تم تطهير الإنسان لسلانه وأفعاله وفكره وتحكم فى انفعالاته الجامحة ومشاعره الملتبته ورغباته الملحة وأفكاره الشريرة بقبول ما اكتسبه من خصال خلقية فاضلة ومن قوى ذهنية نبيلة مهدت لصفاء عقلي يقدر على تنقية العقيدة البوذية من الشكوك والريب وتقوية الإيمان بالحقائق البوذية الأربع ..

٨ - التأمل الصحيح : ان قوة الإيمان تتيح للدهن من الصفاء ما يمكنه من التأمل الهادئ الواضح فى الحقيقة المخلقة .. دون ان تعوقه رغبة أو تشويه شهوة .. تيسر له سبل اتباع هدى الطريق ذات الثماني شعب حتى ينقطع صلته بالوجود ولا يولد من جديد على الإطلاق لا فى الأرض أو فى السماء ويصل الى الترفانا حيث الهدوء المطلق والسكينة التامة والراحة الأبدية .. وحيث تبلى الشهوات وتنعدم الرغبات وتتلشى الحواس وتصفو المشاعر وتستقر الأفكار .. فلا يوجد هناك أفسراح أو أرواح اتما يوجد سلام دائم ورضاء متواصل لا تعثره شوائب الشقاء والحزن والخوف والشك والتلق (٩٥) .

ولكن طريق الترفانا طريق طويل شاق يحتاج لآلاف السنين يتردد خلاله الفرد على

الراحة الحقبة التى لا تتوالى عليها الآلام والمسرات ولا تعرف الولادة والموت لا فى الأرض ولا فى السماء .

د - ولا يمكن استئصال رغبة الحياة الا بعد اتباع هدى الطريق ذات الثماني شعب وهي : (٩٦)

(١) العقيدة الصادقة التى تؤمن بطريق الخلاص البوذى طوعية دون الزام .

(٢) السلوك الفاضل الذى يتطوى على النية الصادقة والطريقة الصافية التى لا تكن للغير أى شر أو حقد أو حسد وتتمنى للخير للجميع وتعمل للخير الغير على الدوام ..

(٣) القول الطيب الذى يتجنب الكذب والنفاق والرياء والتميمة والغيبة . ويعتمد على لغو الحديث .. ولا يسبب أحداً بالفاظ جارحة نابية .. أو يخذل كرامته .. أو يشنع بسمته .. ويتوخى دائماً قول الصديق (٩٣)

(٤) الفعل الحسن .. فلا يأتي منكراً الأفعال ولا يتعدى على حقوق الناس .. لا يقتل أى كائن حي .. لا يسرق .. لا يفش .. لا يتماهى الخمور والمخدرات .. لا يزنى .. بل يتبع هدى الفضائل الخلقية حتى تكسبه خصالاً حميدة تمهي له حياة سوية ..

هـ - الحياة السوية هي الحياة الوسط التى لا تتعدى فى طلب الملذات الحسية ولا تعالي فى تعذيب الجسد ..

- Muller, F. M. : The Dhammapadam. (Sacred Books of the East) Oxford, 1924. (٩٦)
Thomas, R. J. : Early Buddhist Scriptures, Kegan Paul and Trench & Trubner (٩٧)
London, 1935.
Ling Yutang : The Dhammapadam (Wisdom of the East) op. cit. (٩٨)
Roy Davids, T. W. : Buddhism, (Non Christian Religious Systems) London, 1903. (٩٥)

الذى يركب البعض .. وبذلك لا يوجد ما يدعو العودة الى الأرض أو الى السماء ويخرج البوذى من نطاق الألم والسرور ويصبح فوق الأحران والأفراح طبقاً من قيد الولادات حيث الهدوء التام فى الخير المطلق والحكمة الأبدية .

وما أن توصل مسذارتنا الى الاستنارة وأصبح بوذا حتى أدرك أن حياته الحالية هي الطلقة الأخيرة فى سلسلة الولادات الطويلة وأنه لم يعد الى الحياة مرة أخرى الا ليحقق النرفانا .. ولكنه ما كاد يتوصل الى هذه المعرفة حتى تردد فى ما اذا كان عليه أن يحفظ

لنفسه بما توصل اليه من حقائق أو أن يخفيها عن عامة الهنود خشية الا يستجيب له أحد أو لا يجد من يقدر أن يشركه فى فهم تعاليمه الجديدة .. الا ان ما يفرض الحياة من بؤس وشقاء حث بوذا على أن يعلن تعاليمه رغبة منه فى إقناذ اخوانه فى الإنسانية من آلام العودة الى الحياة بعد كل موت .. وبدأ ينشر بوذا دعوته بين مردييه أثناء سنوات تسمكه

وبين من سبق أن ناقشهم من الزهاد النساء تجواله فى الغابات والجبال وبين حكام البلاد التي كان ينتقل فى أرجائها فاستطاع أن يقنع كبار الزهاد ومريديهم وحكام المدن ورجالهم ثم توجه الى مسقط رأسه وادخل أباه وأخاه وزوجته وابنه وبقية أفراد أسرته وأصدقائه فى العقيدة البوذية .. وظل ينتقل من بلد الى بلد ويكون الجماعات هنا وهناك ويشرف على إنشاء الاستراحات فى الأماكن النائية والتي يتبرع بقيمتها الحكام والأترياء من أجل أن يقيم فيها البوذيون منصرفين الى بلوغ النرفانا . ولقد بلغت تنقلاته حوالي خمس وأربعين رحلة وضع خلالها شريعة كاملة للجماعات البوذية حتى وافته المنية حوالي عام ٤٨٣ ق.م (١٧) بعد أن لاقت دعوته نجاحاً متقطع النظر في تاريخ الدعوات الهندية على الإطلاق ..

مختلف الكائنات الحية .. وينتقل فيما بين الأرض والسماء حتى يتخلص نهائياً مما يربطه بالحياة من التناقض العشر وهي :

١ - الوهم ٢ - الشك ٣ - العمل من أجل القوت ٤ - الشهوة الجنسية ٥ - الكراهية والحق ٦ - حب الحياة الأرضية ٧ - الرغبة فى الحياة السماوية ٨ - الكبرياء ٩ - الغرور ١٠ - الجهل .

ويمكن للبوذى أن يتخلص من هذه التناقض على مراحل أربع هي :

١ - المرحلة الأولى تبدأ بهجرة الحياة وقطع الصلات بالمجتمع والامتناع عن العلاقات الجنسية حتى يمكن التخلص من أوهاام اللذائات الشائكة وما تدعو اليه من شعائر وقرايين وما قد تثيره من شك فى تعاليم بوذا .. وحتى يمتنع البوذى عن أداء أى عمل يتكسب منه ويكتفى باستجداء طعامه اليومي أو يقتني أى نوع من الممتلكات ..

ب - وفى المرحلة الثانية يجاهد البوذى من أجل فخر شهواته الأرضية واضعاف رغبته فى التعلق بالحياة الأرضية وتصفية افواله وأفعاله وانكاره (١٦) من الإحقاد والضغائن والباع هدى الطريق الثمن حتى لا يعود الى الحياة الأرضية الا مرة واحدة ..

ج - وفى المرحلة الثالثة يقضي البوذى قضاء نهائياً على مختلف الشهوات خصوصاً الشهوة الجنسية وكذلك على شتى النزعات الشريرة ويميل الانانية حتى تمتنع هودته الى الأرض ويميش فى السماء .

د - وفى المرحلة الرابعة والأخيرة يتحسّر البوذى من الرغبة فى الحياة بالقرب من الآلهة ويتخلص من عوائق الغرور والكبرياء والجهل

الكلاما هي حلقة الاتصال بين حياة وحياة وتشكل نوع كل ولادة جديدة وأن القضاء على هذه الحلقة يؤدي إلى انقطاع الحياة والخلص من الآمها (١٨) .

لم يجد بوذا في الإنسان اذن غير صفات مادية ترجع إلى العناصر الأربعة من تراب وماء ونار وهواء .. وأنه يتكون من أعضاء الحواس الخمس .. وقوة التذكر .. والميول الفطرية من ذكاء وغباء أو خيرة أو اناية أو من استقامة الإرادة وقوتها وانحراف العزيمة وخورها .. ثم القوة العاقلة الواحية ووظيفتها الفكر والتأمل .. أما حسن الروح فليست إلا وهما باطلا لا سند له من الواقع ومحاولة اثبات وجودها يوقفنا في جدل ونقاش يبلبل الفكر ولا ينتهي إلى رأى وإن ترك فكرتها تحوم حول العقل يعوق تحقيق الترفانا .. علاوة على أن الاعتقاد في الروح - سواء أكانت روح الفرد أو روح الآله - يدعو إلى أداء الشعائر وتقريب القرابين طمعا في تحقيق حياة في السماء في صحبة آلهة لا وجود لهم إلا في الخيال (١٩) وأن الحياة في صحبة الآلهة أن وجدت لا تخرج من كونها مجرد حياة ينطبق عليها مبدأ التناسخ وتوالي الموت والولادة ولا تخلو من آلام يقاسي الإنسان وبلاتها ولا يوقف سلسلة الولادات عند نهاية وبالتالي لا تؤدي إلى الترفانا ..

وجميع تعاليم بوذا جمعت وتليت عقب وفاته مباشرة مقسمة في ثلاثة كتب هي منارة من مناقشات بوذا مع مريديه وعامة البوذيين : أولها : كتاب فينايا بيتاكا Vinaya Pitaka وهو كتاب السلوك الذي ينظم حياة البوذيين داخل الجماعات البوذية في الاستراحات وخارجها ..

ويرجع هذا النجاح السريع إلى أنه كان يعيش أولا في عصر من الحرية الفكرية مكنته من أن يناقش الديانات المعاصرة له مناقشة حرة دون أن يطعن فيها وخلص الجماهير من سيطرة رجال الدين سواء من البراهمة أو الزهاد بالطريق الوسط الذي لم يتشدد في التمسك بالزهد الصارم ولم يحرم الناس من بعض المتع الضرورية دون افراط أو تفريط كما أنه اهتم ثانيا بنشر دعوته بين كبار الزهاد والحكام قبل أن ينشرها بين عامة الناس. ولما اقنع الزهاد ورجال الدين والحكام وسادة القوم لم يتعرض لمعارضتهم ومقاومتهم بل بقي منهم كل هون ومساعدة مما دعا اتباع الزهاد ورجال الحكام إلى الدخول افواجا في البوذية .. هذا علاوة على أن تعاليم بوذا التي لا تقبل نظام الطبقات وترفض إقامة أى نوع من التفرقة على أساس من الجنس والأسرة والطائفة ترى أن لا تقبل فضلا لانسان على انسان إلا بالأفعال لا بالصشب والنسب وإن ما يبقى من الانسان هو أفعاله فإن الفرد لا يتميز على آخر إلا بمقدار ما يبذله من جهد من أجل تحقيق الترفانا .. وقد دمت هذه التعاليم إلى شدة اقبال افراد طبقة السودرا على البوذية .. ورغم أن هذه التعاليم رفضت كثيرا من الفبييتات كالارواح والآلهة والفت الشعائر والتماويل والطالسم والقرابين والسحر وكلها لها اثر كبير على عقول العامة فإن ذلك لم يصد الجباهير منها لأن بوذا تمسك بالتناسخ واعتبره حقيقة بدعية لا تحتاج إلى دليل أو برهان لا يستطيع أن ينكرها ولا تقوضت كل الاسس الفلسفية للديانة البوذية . وما كان هناك طريق للخلص الذي يقوم على توالي الولادات وعقيدة التناسخ سوى عقيدة شعبة تستهوى عقول العامة فلم ينفروا من ديانة لم يعترف بوجود اله أو روح وترى أن ما يتناسخ هو الكارما أى مجموعة أفعال كل فرد وإن

لها كذلك .. ولئن كان ايمان الكارفاكية في المادية لم يجعل منها اوساً خصبة لتكوين مذاهب جديدة فان الديانة الجينية - وان اقتصر انتشارها على نطاق ضيق - قد ساهمت بنظرياتها في الالهة والجسمات الدقيقة الحية وثائية الوجود من روح ومادة التي لعبت دوراً هاماً في تكوين مذاهب هندوكية متطورة .. أما عن البوذية فان شخصية بوذا الفلة واخلاقياته النموذجية ونجاحه الكبير في نشر ديانته واستجابة الجماهير لها جعل الديانات الهندوكية تهتم بان تمتصه فاندخلت منه احد تجسيدات الاله فشنو ... وبذلك احدث اتجاهات التفكير الحر عند كارفاكا وماهانيرا وبوذا رجة فكرية ودينية جعلت الديانات الفيدية تنقاضي عن الالهة الارية وتفسح المجال امام الالهة الهندية ورفعت ابطال الكشانيين الذين يرمزون الى السكان الاصليين سواء كانوا مقاتلين أو زهادا الى مرتبة التجسد الالهي .. كما تركوا الصنان للمبادات الشعبية لتنتقل واتخذت من النظريات الجينية دعامة لبناء مذاهب جديدة متطورة ..

رغم ذلك فان رجال الدين لم يقفوا من الفكر الحر موقفاً سليماً .. فان افطل الفكر الحر الالهة ولم تسلم الجينية الا بوجود الارواح الفردية وانكرتها الكارفاكية والبوذية .. وان تنكر الفكر الحر الكتب الفيدية والبرهمانية واليوغايشادية الا ان كل ذلك كان له رد فعل ديني وفكري بين المؤمنين بالهندوكية جعل البراهمة يفكرون جدياً في كسب الارض الدينية التي فقدتها الفيدية دون تعصب او اضطهاد خصوصاً بعد ان خف تأيد الحكام والارتقاء للاديان الجديدة .. فتعلم البراهمة الجدال والنقاش من الكارفاكيين واذا بالديانة الفشنوية تجعل من بوذا احد تجسيدات الالهة المفضل فشنو واذا بالمذاهب الهندوكية تذهب

ونالنا : ابهيدهاما بيتاكا
وهو كتاب العقائد الذي يعرض العقائد البوذية.
ونالها : ابهيدهاما بيتاكا
وهو كتاب فلسفة العقائد واهم اجزائه سفر دهاما بادا الذي يهتم بالاسس الفلسفية (١٠٠)

ولقد عقد اجتماع ثان بعد مرور قرن او يزيد على الاجتماع الأول في ميد الملك كالاوشوكا لتصفية بعض الخلافات حول بعض التفاصيل البوذية .. وكذلك عقد اجتماع ثالث في عهد الملك آشوكا الذي اعجب بتعاليم بوذا وجعل منها الدين الرسمي للدولة في القرن الثالث قبل الميلاد فانتشرت بين الهندود على مدى واسع واعتبر عهده العصر الذهبي للبوذية في الهند . وفي الاجتماع الثالث نقضت تعاليم بوذا من كل ما أدخل عليها لم اقام آشوكا كثيراً من الأعمدة الصخرية ونقش عليها منشورات دينية تضم اركان الدين البوذي الرئيسية ووضعت هذه الأعمدة في طول البلاد وعرضها حتى تكون تعاليم بوذا ماثلة أمام الجميع مصنوعة من البقع .. وتعتبر النصوص البوذية المنقوشة على الأعمدة الصخرية أول نصوص مدونة عرفها تاريخ الكتابات الهندية وبمدها دونت نصوص فيدية وبذلك الكتابة تعرف في الهند (١٠١) واهتم آشوكا كذلك بارسال البعثات التبشيرية للديانة البوذية خارج الهند: الى سيلان وبورما وسيام وكمبوديا وجاوة وبالي ومومطرة والى كشمير والتبت والصين ومنغوليا وكوريا واليابان والى مصر وسوريا مما اتاح للبوذية ذيوها شاملاً ..

لا جدال في ان مبادئ الحرية الفكرية والتسامح الديني والأحاساس بالمساواة بين الافراد كانت من المبادئ الاساسية السائدة في القرن السادس قبل الميلاد وفي الاجيال التي تلتها وكان لها أكبر الأثر في انطلاق الأفكار الكارفاكية والجينية والبوذية والأفكار المعارضة

Thomas, E. J. : The History of Buddhist Thought, Kegan Paul, London 1933. (١٠٠)

Ward, C. H. S. : Outlines of Buddhism, Bpworth, London, 1934. (١٠١)

صفات الإله الواحد من الوجدانية والدوام واللا نهائية والنبات والصمود في كل شيء من دون الثالث اليوبانيشادي (١٠٢) وله عشرة تجسيدات بشرية تذكر منها التجسد السابع في راما بطل الرامايانا الكشائري المقابل للنجاع الذي انتصر على الشياطين .. والتجسد الثامن في كريشنا حكيم الجيتا ومرشد أرجونا أحد أبطال المهابارانا والذي نجاه من التردد ودفعه إلى أداء الواجب المعسكري .. والتجسد التاسع في بودا المستنير الذي انتصر على الشهوة والجهل وحقق الرفانا بالقضاء على الرغبات وبالمرقة والسلوك الفاضل .. أما التجسد العاشر والأخير فهو التجسد المنتظر الذي سيظهر في المستقبل لينقذ البشرية من الحشر والدمار (١٠٣) بينما وضعت الإله «سيفا» المدمر فوق كل الآلهة وأضافت إليه مختلف صفات الإلهية والوجدانية .. وإن قلده الأساطير قلادة من الجمال وحاطته بالأسباح والشياطين والأرواح الشريرة ولقت حوله التماثيل ومررت إليه بعض الذكر وجعلت منه الراقص الأول والرائد التامل الذي أخرج الكون من تأملاته وأفرته ابنة الإله الهيمالايا حتى تزوجته لتنجب منه الها يقضي على الشيطان تارانا الحلي يعيش فساداً في الجبال (١٠٤) .. وكذلك نسب إلى سيفها تجسيدات كثيرة حاوت الشياطين واختبرت صدق القتالين. وفضائل الحكماء .. إلا أن هذه التجسيدات لم يكن لها من الانتشار ما كان لتجسيدات فشنو .

ومهما يكن من شيء فقد استطاعت كل من الفشنوية والسيفية أن تنتشر بين الهنود بفضل إحيائها لكثير من الأساطير الهندية القديمة وأفالها الإلهة الفيدنية الأرية

ملذهب الجينية في الأهمسا وفي تعدد الأرواح وثنائية الوجود وتجاري الأديان الجديدة في تجاهلها لكافة الآلهة العليا ولم يربطها بالديانة الفيدية إلا تمسكها بالكتب الفيدية والبرهمانية وعلى الخصوص اليوبانيشادية تلاوة ودراسة وفهما واتخذت من نصوصها سنداً تعمل عليه في التصديق على صدق مبادئ هذا المذهب أو ذلك .. وبذلك جمعت المذاهب الهندوكية الستة بين الاتجاهات الدينية والأخلاقية والفكرية التي أنزلها الكارفاكية والجينية البوذية والأفكار اليوبانيشادية وكونت أفكاراً هندوكية متطورة حررت بها الأرض الدينية والفكرية التي فقدتها على أيدي كارفاكا وماهاتيرا وبودا وعادت إلى البراهمة السيادة الروحية والفكرية بعد أن غلب لفظ الهندوكية على لفظ الفيدية نظراً لأن لفظ الهندوك ينسب إلى كلمة « هندو » التي كانت في الأصل « سندو » وكانت تطلق على سكان السند الذين يعتبرون سكان الهند الأصليين ..

٤ - الفكر الهندوكي

فلذا كان الأساس الشعبي للجينية والبوذية هو عقيدة التناسخ فإن الكارفاكية والجينية والبوذية اقتصرت على وجود الآلهة ولم تقبل الروح منها غير الجينية بينما اعتقاد في الأرواح والآلهة له جذور شعبية دعمتها الأساطير على توالي العصور ، ولم يستطع الفكر الحر أن ينزعها من أعماق القلوب والمقول وظلت دائماً تطلب الأراض مما أتاح الفرص لظهور عقيدتين اعتمدتا أساساً على آلهة اليوبانيشاد من دون آلهة دج - فيدا - أولاهما عقيدة فشنو التي آمنت بالآلهة فشنو الذي عرف في اليوبانيشاد بأنه الإله الحافظ وأصبحت عليه الفشنوية كل

- | | | |
|-----------------|--|-------|
| Banerjee, A. K. | : The Vism and The Bhagavata Puranas. (History of Ph., Eastern and Western) op. cit. | (١٠٢) |
| Kennedy, V. | : Reserches into the Nature and Affinity of Ancient and Hinde Mythology. London, 1831. | (١٠٢) |
| Basham, A. L. | : op. cit. | (١٠٤) |

الجينية .. فسامكيا ترى أن الوجود مكون من
مبدأين أساسيين هما الروح « باروشا »
والمادة « براكرتي » prakrti
وأن الأرواح لا نهائية العدد خالدة غير متغيرة
وتتكون من وعي خالص .. بينما المادة خالدة
أيضا وتتكون من جوهر متجانس يتألف في
مختلف المظاهر الطبيعية وحتى الكائنات
من ثلاثة عناصر أساسية هي :

١ - ساتفا Sattva وهي المسئولة عن
خاصية توازن الكائن وتماسك تكوينه ومبعث
استناره وخيره .

٢ - راجاس Rajas أي الحركة والانفعال
وما يبعثه من ألم وسرور .

٣ - تاماس Tamas أي الخمول والركود
والوقوف التام عن الحركة .

والعناصر الثلاثة بطبيعة تكوينها متنافرة ..
والمادة في حالة التوازن لا يظهر فيها هذا التوتر
الذي لا يظهر إلا عندما تحدث تغييرات وتتكون
أشياء جديدة .. والحالة المثالية للروح أن
تكون خالية من المادة ولكن حدث أي اختلطت
المادة بالروح وقضت على توازن عناصرها
فتسبب ذلك في وجود الحياة .. ويرجع أصل
الكائنات إلى اختلاف مكونات العناصر المادية
الثلاثة .. فان النباتات تتكون أساسا من
تاماس خاملة بينما يلب على تكوين الحيوانات
راجاس منفعة . أما في الإنسان فتعبر ساتفا
هو المسيطر (١٠٥) . إلا أن حياة الإنسان
الطبيعية خرجت كذلك من المادة ، فهي تتكون
من « بوذي » أعمق عضو للفكر والذات والقوى
اللهنية الخمس وأعضاء الحواس الخمس
والأعضاء المحركة الخمسة والعناصر الدقيقة
الخمسة والعناصر الثقيلة الخمسة والحالات
العقلية حتى تستكمل ٢٤ تكوينا ترجع كلها إلى

وامتصاصها لمختلف الاتجاهات الجديدة في
الديانات المعارضة للفيدي والبرهمانية ولذلك
أصبح الهندي في الغالب أما فشنويا أو سيفيا
.. وبذلك انتمشت هذه الديانات الثقة في
تعالم اليوبانيشادة وإن أرجعت إليها الأول
برهمن إلى الوراثة وأباح المجال لظهور
مذاهب فكرية جديدة لا تتعارض مع أصول
الفكر الفيدي وكتبه ومبادئه وتمسك
بالمعتقدات الشعبية الأصلية وتحضن في الوقت
نفسه الأفكار المناهضة للفيدي ولا تجد
فضاضة في أن تعرضها من جديد في قالب
هندوكي يؤمن بالتناسخ والكارما ونظام
الطبقات ..

ولقد ظهرت ستة مذاهب هندوكية فيما
بين القرنين الخامس والثالث قبل الميلاد وإن
كان ما نتمتع عليه من كتب لمعرفتها يرجع إلى
دائرة القرون الأولى الميلادية بعد أن تطورت
.. ولقد لوحظ أن هذه المذاهب جميعا تنسب
إلى أفراد معينين على أنهم مؤسسون لها وإن
لهم مريدين وأتباعا راعوها وطوروها ولم
يمتنص رجال الدين جهودهم الفردية في نطاق
من التفكير الجماعي واستماتوا بالجلل المنطقي
في مناقشة أدلتهم ولم يسلموا بقبول العقائد
بلون دليل ..

أقدم هذه المذاهب هو مذهب سامكيا
Samkhya الذي تذكر الأساطير أن منشئه
هو كاپيلا Kapila .. إلا أن مؤلفاته هو
وتلاميذه قد فقدت ولم يصل إلينا إلا مؤلف
اشغارا كرشنا Isvarakrisna الذي وضعه
سامكيا كاريكا Samkhya-Karika ويرجع هذه
إلى حوالي القرن الرابع الميلادي .. ويذكر أن
هناك جذورا لمذهب سامكيا (بمعنى يصعب
أو يعد) في اليوبانيشاد إلا أنها لم تتضح إلا
في الجينا .. ومع ذلك لا يمكن أن ننكر أن
أصول هذا المذهب مستمدة أساسا من ثنائية

ويرجع تأسيس المذهب اليوجي الى بانانجالي Patanjali مؤلف يوجا سوترا Yoga Sutra . . وتشير الاساطير الهندية الى انه هو بانانجالي النحوي وقد ألف الاجزاء الثلاثة من يوجا سوترا حوالي القرن الثاني ق.م وان كان المؤلفون الفرييون يعملون للاعتقاد بان تاريخ يوجا سوترا لا يبعد كثيرا عن القرون الميلادية الاولى وان كانت اليوجيه قديمة قدم الحضارات الهندية . .

ولا تختلف اليوجية في قليل او كثير من السامكية الا من حيث التطبيق السلوكي . . فالـيوجية تؤكد ثنائية الوجود . . من روح ومادة وان تمثيل الانسان بين الروح والمادة فيه خلاص الروح من المادة ، الا ان اليوجية تسن طريقا يمر بثماني مراحل لتخليص الروح من المادة : (١٠٩)

١ - ان يكتسب اليوجي اولا الفضائل الخلقية ويدعها بسلوكه فيتجنب العنف (الاهمسا) ويعتد عن القس والخلع والبخل والسلب والشبق الجنسي .

٢ - ثم يعيش في زهد وتعبد يتلو ادعية الكتب الفيدية لتعينه الالهة على كبح جماح شهواته .

٣ - بعد ذلك يأخذ في ترويض بدنه ويعده لتحمل اوضاع جسمية تعينه على التأمل الطويل .

٤ - يقوم بمجاهدات تمكنه من التحكم في عملية التنفس من شيق وزفير .

٥ - يقوم كذلك بمجاهدات تصرف حواسه من الاشياء الخارجية .

الظواهر الطبيعية المادية (١٠٦) ولكن الروح تزود الحياة الطبيعية بالشعور وتمكن المادة من ان تعرف ذاتها . . فلا تتوصل الى معرفة كاذبة مزيفة لان معرفة المادة تحول دون معرفة الروح لخصائصها المميزة فلا تصل الى الاستنارة ولا تعرف الخير . وتقع في اسر المادة التي تخضعها للتناسخ وتجعلها تقاسي آلام الحياة . . ولكي تتحرر الروح من المادة يجب ان يصل الانسان اولا الى حالة « ساتفا » حتى يسود الغش « بوذي » بالحق والصواب ، فتحرير الروح يتم بمجرد ان تميز بين ذاتها والمادة . . والروح لا يمكن معرفتها في ذاتها لان عضو المعرفة « بوذي » مكون اصلا من عنصر مادي . . وتحرير الروح لا يمكن ان يتم بالقرايين او بمحاولة تحقيق وحدانية الذات مع برهمان فليس هناك مكان لفكرة الاله في مذهب سامكيا . . ان لم ينكر فكرة الاله في ذاتها . . وان كل من يستطيع ان يميز بين الروح والمادة وتسود فكره قوة بوذي المستنيرة ويتخلص من المعرفة المادية المزيفة يمكنه ان يتحرر من التناسخ ومن الحياة سواء اكان من السودرا ام من البراهمة (١٠٧) ولكن الذي يتناسخ ليس الروح فقط حيث انها منتشرة انتشارا كليا في الجسم وغير منفصلة عنه ، انما الذي يتناسخ هو الاجسام الدقيقة وليست الاجسام الكثيفة التي ترتبط دائما بالروح ولا تنفك الا بالخلع والتحرر . . وما الموت والحياة الا تغير في حالات كثافة الجسم (١٠٨) .

اما المذهب اليوجي فهو الكمل لمذهب « سامكيا » الذي يوقف « بوذي » عند مجرد ادراك التمييز بين المادة والروح بينما اليوجية تبين الطريق السلوكي الذي يمكن القوة الواحية من ادراك مثل هذا التمييز .

| | | |
|---------------|--|---------|
| Smith, F. H. | : op. cit. | (١٠٦) |
| Hiriyanna, M. | : The Essentials of Indian Philosophy, op. cit. | (١٠٧) |
| Guenon, R. | : Man and his Becoming according to the Vedants, Luzac, London, 1945. | (١٠٨) |
| Guenon, R. | : Introduction to the study of the Hindu Doctrines, Luzac, London, 1945. | (١٠٩) |

الروح مكون من ارواح شساعات في مختلف مكونات الطبيعة فكانت الكائنات الحية وعلى رأسها الانسان الذي يولد ويموت .. وعند موته يتحلل جسده الى ذرات ساكنة وتنتظر روحه ولادة جديدة تتحدد بافعال الكارما في الحياة السابقة (١١٠) .

ولم يصف المذهب الرابع ، مذهب « نيايا » Nyaya شيئا كثيرا الى مذهب فياسيشيكا . ومؤسسة هو « جوتاما » Gotama الذي ظهر في القرن الثالث قبل الميلاد .. وهو يفتنى نفس النظرية اللرية ونائية الوجود من مادة وروح وتعدد العناصر وتعدد الأرواح .. وليس في كل من فياسيشيكا ونيايا مكان لاله وان كانتا تتخذان من الاقوال الفيدية سنداً للمعرفة الحقة .. الا ان « جوتاما » تعمق بعض الشيء في مصادر المعرفة والبحث المنطقي والاستدلال المقارن ورأى ان المعرفة غير الصحيحة هي المعرفة التي تعتمد على الذاكرة والظن والمناقشات الافتراضية وان المعرفة الصحيحة هي التي تعتمد على تطابق المعرفة مع عالم الواقع واتفاقها مع طبائع الاشياء من ناحية وببوت نجاح تطبيقها العملي من ناحية اخرى لانه اذا لم تتفق المعرفة مع طبائع الاشياء وتؤدي الى نتائج غير فاشلة تكون معرفة غير صحيحة ..

بينما المذهب الخامس ، مذهب « بورنا ميمانسا » Purva-Mimansa الذي أسسه « جايمينى » Jaimini والف دستوراه الأول « ميمانسا سوترا » Mimansa-Sutra حوالي القرن الرابع قبل الميلاد ، يذهب الى ان كلمات الفيدا لم تصدر من اله او انسان اتما هي اتبعثت من ذاتها ووجدت منذ الازل وبقيت للابد .. حقيقتها مطلقة .. ينبغي معرفتها والامتثال لأوامرها وتواحيها .. ويجب اداء فرائضها من صلوات يومية واستحمام عند

٦ - وإذا ما تحقق كل ذلك يبدأ في مرحلة التأمل .

٧ - تعود التأمل المركز .

٨ - بلوغ مرحلة التأمل العميق المركز المجرد الذي لا يرتبط بالعالم الخارجي وهي نهاية جهد الطريق اليوجي اذ يتحقق فيها خلاص الروح من المادة ، فالسامكية واليوجية مذهبان يميلان للواقع ويؤمنان بوجود المادة والروح وبان الأرواح كثيرة ولا يجلان للالهة الا مكانة ثانوية ويحصرانها في الأدعية لتساعد على بلوغ الهدف الحقيقي .. وللك فاتهاما اقرب الى الجينية منها الى الفيدية .

والمذهب الهندوكي الثالث هو مذهب فياسيشيكا Viaseshika وهو كذلك متأثر بالفلسفة الجينية ولا يكاد يختلف منها الا بامانه بالتعاليم الفيدية واعتباره اياها مصدراً من مصادر المعرفة .. ان مؤسسة « كانادا » Kanada يرجع انه ظهر في القرن الثالث قبل الميلاد وان كانت الاساطير تجعله من المعاصرين لبوذا .. ومؤلفه سوترا كانادا Sutra-kanada يضم مذهباً واقعياً يرى ان عالم الطبيعة مكون اساساً من ذرات دقيقة غير مرئية ولانهائية العدد خالدة .. تنتشر فيها أرواح لانهائية العدد خالدة حبست في المادة بقوة خفية غير مرئية فقامت الآلام والعذاب ولا راحة لها الا بالتحرر من سجن المادة ، وسبيل ذلك هو المعرفة ..

وهناك معرفة صحيحة وأخرى مزيفة .. المعرفة الصحيحة تصل اليها من طريق الاستدلال والتعاليم الفيدية وتقودنا هذه المعرفة الى ان الوجود مكون من تسعة جواهر .. فعالم الطبيعة مكون من مادة ذات خمسة عناصر هي التراب والماء والنار والهواء والثير ومن زمان ومكان ومن الأمضاء اللهنية ، وعالم

وإن ما تضمنه من معارف هي حقائق مطلقة . .
فتضع « برهمن » على قمة الوجود وترى أن
سمادة الإنسان في اتحاد روحه ببرهمن من
طريق المعرفة اليوبانيشادية (١١٢) ولكن
علاقة برهمن الروح الكبرى بالروح الفردية
من ناحية ومعالم الطبيعة من ناحية أخرى
دعت إلى تفسيرات فلسفية متنوعة أدت إلى
ظهور مذاهب أخرى حاول كل منها أن يحدد
علاقة برهمن بالوجود إما على أساس من وحدة
الكون أو على أساس من إمكانية اتحاد الروح
بالمادة بصورة أو بأخرى . إلا أن هذه المذاهب
جعلت للاله برهمن حقيقة كبرى لعبت دوراً
هائلاً وأساسياً في تحقيق الكمال الذاتي للإنسان
وبذلك أوقف مذهب « أولارا ميمانسا »
الفكر الهندي القديم على حافة وحدة الوجود
التي أصبحت فيما بعد نهاية مطاف التفكير
الهندي وهي تحتاج إلى بحث طويل مستقل .

خسوف القمر وقرب القرايين للآلهة حتى
يتجنب الفرد متاعب الحياة من الآلام واحزان
ولا يقع في الآثم الذي يجلب الشر . . وبعد
الموت تنفصل روحه عن جسده وتنتهي متاعب
الحياة . ولم تهتم يورفا ميمانسا بالحقيقة
الالهية ولم يعنها التناسخ في قليل أو كثير . .
وإن الخلاص من الحياة يقوم أساساً على أداء
الشمائل . . وإن كانت تلزم الجميع بإداء
الواجب بالنسبة للأسرة والأهل والأصدقاء
وجماهير الناس (١١١) .

الإنا مذهب « أولارا ميمانسا »
Uttara Mimansa الذي وضع أساسه « باداريانا »
Badarayana في مؤلفته « فيدانتا سوترا »
Vedanta Sutra في فترة ما بين القرنين الخامس
والثاني قبل الميلاد . . يعتمد أساساً على
كتب اليوبانيشاد ويرى أنها منحوى بها من السماء

-
- Ramaswami, V. A. : The Purva Mimansa (History of Ph. Eastern & Western) (١١١)
op. cit.
Smith, F. H. : op. cit. (١١٢)

مآزق الطبيب الحديثة

* بقلم : هنري ميلر

ترجمة : د. عبد الرزاق العدواني

يظن كل جيل انه فريد في نوعه .. ولكل جيل تظهر المشاكل فريدة صعبة الحل .. ومع ان التاريخ يزودنا بما قامت به الاجيال السابقة من محاولات لحل مشاكلها .. غير ان هذه المعلومات لاتفيدنا الا قليلا .. ولو انها - نظريا - يجب ان تكون المرشد الصالح ، ولكن التغيرات في اى وضع اجتماعي كثيرة كما يستجد غيرها باستمرار ، مما يجعل اى محاولة لاستشفاف المستقبل تجاهه صعوبات لا يمكن التغلب عليها .. وحتى في العلوم الطبيعية فقد مات اللورد رذرفورد (١) وهو يعتقد ان تحطيم الذرة ليست له نتائج عملية ، وقبل سنة من ارسال اول « سيوتنك » في الفضاء قال الفلكي الملكي (٢) ان السفر في الفضاء « هراء » .

١- كاتب القال هو الدكتور هنري ميلر Henry Miller اخصائي امراض الاصاباى الانجليزى المعروف ، واستاذ امراض الاصاباى في جامعة نيويورك في شمال انجلترا .. ويشغل حاليا منصب نائب رئيس الجامعة Vice-chancellor والمعروف من الدكتور ميلر - فضلا عن خبرته في مجال اختصاصه - آرائه الجريئة الحرة في مجال سياسة الضعفات الطبية عموما . (المترجم)

٢ - نشر هذا القال بمجلة En ounter العدد ٢ من المجلد ٢٧ مارس بعنوان Dilemmas New Doctors The Doctor- حيث ناقش فيها ويعيد هذا العنوان الى الانسان رواية جورج برنارد شو المعروف Dilemma . (المترجم)

(٢) اللورد رذرفورد عالم طبيعي انجليزى وهو اول من اطلق مصطلح « الذرة » في المختبر . (المترجم)

(٣) الملكي الملكي : A tronomer Royal لقب لعالم فلكي انجليزى كبير يعين عادة مدبرا لرصد جريتش الشهود الرب لندن . (المترجم)

الفارق بين الطب والقانون صعب التحديد ، فهل نعتبر أن كل انحراف أخلاقي سببه انحراف في التفاعلات الكيميائية في جسم الإنسان ؟

هل هناك طريق آخر لا يقاف طاعونا الحديث - وهو أمراض شرايين القلب - غير طريق اختبارنا لآبائنا وأجدادنا .. أن المشكلة الفلسفية القديمة التي دارت حول ما إذا كان الإنسان مريضاً أم مسيراً .. تظهر لنا من جديد بصورة حديثة .

إن تاريخ الطب - كتاريخ البشرية - مرد لمحاولة الإنسان السيطرة على بيئته - والطب يوجه خاص هو قصة كفاح الإنسان للسيطرة على منافسينا في عالم الحيوان ، ولكن المعرفة بأن تغيير البيئة لا يتأتى بالصلاوات والدعاء وإنما بالتدخل المصمم لتغيير مكونات هذه البيئة - أن هذه المعرفة هي التي بشرت بطلوع عصر العلم المادي الحديث .. ولكن هناك من يقول أننا لم نستفد من العلم الحديث إلا القليل . فعضاره أكثر من منافع ، وأرى أن هذه دعوة اليأس وليست فكرة العقل .. أن صوباننا ناجمة من عدم قدرتنا السياسية وكفادتنا الاجتماعية لأن نتقدم بنفس السرعة التي نتقدم بها علمياً وكذلك من عدم قدرتنا على أن نضع قواعد مناسبة لستخدام في صحتها نتائج أبحاثنا .

هذه الصعوبات تبدو وكأنها مسيرة الحل ، ولكنها في الواقع من عمل الإنسان ، أي أنها مؤقتة والتغلب عليها سهل .. والمنافع التي جنيناها حتى الآن عظيمة ففي حقل الطب مثلاً تمكنا من التغلب على كثير من الأمراض البكتيرية .. وفي كثير من البلدان أصبح الموت نتيجة لانتهاج الرثة أو حمى النفاس أمراً نادر الحدوث .

إن أطباء اليوم والمشاكل التي يواجهونها ليست بالفراية التي تصورها .. أن مشاكل علمنا الحديث تظهر بمظهر مخيف يجعلنا ننسى الماضي .. وننسى المنافع الكثيرة التي جنيناها من معلوماتنا الحديثة ، ونهتم أكثر بالصعوبات التي سببتها لنا هذه العلوم .. ومهما اعتقدنا في أنفسنا من تقدم ، فإن أي تكيف مع الجديد، أمر يثير القلق ويلاقي كثيراً من العوائق .. وفي اعتقادى أن مشاكل الأطباء لم تتغير في نوعيتها وإنما تغير عددها والسرعة التي تترام بها وتطور .

ففي خلال السنوات الأخيرة القلائل حل « الانقلاب التكنولوجي » محل « الانقلاب الصناعي » ومع أننا لا نزال في خضم هذا الانقلاب الجديد إلا أننا نجد أنفسنا نعاصر « الانقلاب البيولوجي » .. أن الانقلاب الأولين غيراً في بيئتنا المادية وقلاً من أمراضنا ونسبة وفياتنا .. ولكن « الانقلاب البيولوجي » الذي لا يزال ينتشر بسرعة سيؤثر على حياتنا وحياة أطفالنا بشكل جذري لم تؤثره الآلة البخارية .. أو حتى العقل الإلكتروني Computer .

هذه التطورات تزيد من سرعة تراكم مآزينا دون زيادة في نوعها ، أو حتى في مقياسها .. للطبيب في القرن التاسع عشر مشاكل مشابهة .. فقد كان يواجه الأوبئة المنتشرة والفقر المدقع .. وفي الوقت نفسه يصارع مشكلة تحديد حرية حامل مرض التيفوئيد ، الذي انتصح خطره على المجتمع بعد اكتشاف جرثومة هذا المرض .

ولقد تمكن الطبيب المعاصر من اقناع المجتمع بأن المريض في عقله ليس مسئولاً عن ارتكابه أي عمل قد يندب إجرامياً .. ولكن هذا الطبيب لا يزال غير قادر على تحديد مسئولية الشخص الذي يجرم نتيجة لضعف في الشخصية (٤) كما أن اكتشاف أسباب وراثية للأجرام ، يجعل

مرشد وقائدة للطبيب .. وهو أقوى ضمان للمريض فان الطبيب الذي احاط بمشكلة مريض ما بكلياتها هو الوحيد الذي يستطيع ان يقدر الموقف وان يأخذ في اعتباره امورا قد لا تكون واضحة او مؤكدة .. هذا مايميه يوميا كل طبيب يشرف على علاج أى مريض خطر ، وهذا ما يكون تفكير الطبيب لاشعوريا .

قلت ان مشاكل اليوم أكثر بروزا لانها معاصرة وأكثر جدة نتيجة لسرعة التطور ولكن نوعها لم يتغير .

فلنر معا اذن بعض هذه التفاصيل :

العلاج المركز « Intensive Treatment » :

من طبيعة هذا النوع من العلاج ان امكانية تقييمه ومعرفة مدى صلاحيته تلاقى كثيرا من الصعوبات التي لم يحاول مساندوه لدليلها . ان الطريقة الوحيدة المؤكدة لمعرفة نفع طريقة علاجية ما ، هي ان يعطى العلاج لنفر من المرضى ويترك آخرون ، للمقارنة ، بدون هذا العلاج ، ثم بعد ذلك تقييم النتائج .. ولكن هذه الطريقة لاستعمل في كثير من الحالات .. ففي اغلب الاحيان يعتمد بعض التحمسين لوضوح ما الى طريقة معينة في العلاج دون التاكيد من انها اكثر نفعاً من الطرق الاخرى المجربة .. وينتج عن هذا ان التقييم بعد حين يحاط بكثير من المراقيل وتدخل فيه العوامل الاخلاقية .

ولهذا نجد ان بعض الاطباء يصبح فرسة للشك في ان الطريقة التي يستعملها هل هي حقيقة مفيدة ام انها قد تضر ؟ فمثلا ليس لدينا حتى الآن مقياس يوثق به لقياس الفرق في النتائج المستقبلية لعلاج انسداد شرايين القلب في وحدة كاملة جديدة او في منزل المريض .. ومع هذا فان هناك فوائده لا تنكر في العلاج المركز .. ففي حالات ارتجاج المخ التي يبقى فيها المريض في غيبوبة مدة طويلة يمكن الإبقاء على حياة المريض حتى يصحو باستعمال

ان فقرة الانسان الى الامام نتيجة لتمكثهم السيطرة على بيئته حملت الطبيب مسؤوليات جديدة كما اعطته معدات ومهارات جديدة ، ففي بداية القرن العشرين كانت مهمة الطبيب لاعداد التخفيف من المريض ولكن الاكتشافات الحديثة مكنت الطبيب من تغيير الجرى الطبيعي للمرض .. وهذا بالتالي زاد من مسؤوليات الطبيب وحتم عليه كسب مهارات جديدة ، فقد اصبح من اهم الاسئلة التي يواجهها الطبيب هو « هل امالج ام لا ؟ » بعد ان كان السؤال التقليدي « هل الشخص مريض حقيقة ام لا ؟ » هو مشكلة الطبيب في حقل التشخيص ، ففي حالات امراض الرئة المزمنة « المختلفة لانسجة الرئة » متى يحق للطبيب ان يوقف الاجزرة الكهربائية التي قد تعطي المريض فترة وجيزة من حياة اصعب من الموت ؟ او متى يوقف الطبيب عمليات الانقاذ الصناعية بالاجزرة الحديثة بعدما تبين له ان دمار المخ لا يمكن اصلاحه مثلا ؟ او هل تشجع المريض بمرض خطير على ان يسمح باجراء عملية خطيرة مجهولة النتائج . ام يترك الامر لصدفة الشفاء الطبيعي النادرة الحدوث ؟

كل هذه الاسئلة تواجه الطبيب يوميا في اغلب المستشفيات ولكن نتيجة لوسائل الاعلام الحديثة ، اصبحت هذه المواضيع مجال النقاش في الصحف والمجلات والبيوت .. وفي ود القليل من الاطباء وبعض المشرمين او ان هذه المسؤوليات رفعت عن كاهل الطبيب واصطيت الى بعض اللجان . فقد يخفف هذا من قلق الطبيب . لكن تجاربنا في اللجان لا تشجع على الاعتماد بان نوعية القرارات ستكون احسن .. ان عقل الانسان المدرب ، لقادر ان يأخذ في اعتباره عوامل متغيرة اكثر من أى لجنة او Computer وان اصلح القرارات هو القرار الذي يتخذه الطبيب المخرف على علاج المريض نفسه .. فقد تعلم الطبيب من دون ان يعلم ، ان يضع نفسه دائما موضع المريض وان يعمل للمريض ما يود هو ان يعمل له في مثل تلك الظروف . هذا الموقف هو احسن

أكثر بقليل من نصف ما يتفق على العناية
بضعاف العقول .

ان « الدليزة » تحتاج الى امكنة في
المستشفيات والى اجهزة خاصة ولكن اهم
شيء يتطلبه هو اشخاص مديرون تدريباً عالياً،
ونحن نحتاج الى حوالي عشرة آلاف شخص في
مثل هذا المستوى . وليس لدينا الآن هذا
العدد . لذا فان أى مستشفى يهدى كلية
صناعية يتقبلها وهو محرج . . والعمل على
الكلية الصناعية امر دقيق وشاق ولذا فانه
حتى اذا تمكنا من توفير المال فان توفير الرجال
للعمل سيكون امراً شاقاً . . وقد تجاملت
الحكومات المتعاقبة من كلا الحزبين توفير
الخدمات لتدريب الأطباء لكي تستطيع
مؤسساتنا الصحية ان تجارى ما يقدمه العلم
الحديث من خدمات . . وحتى يومنا هذا فان
وزارة الصحة تمال البطء الذى نسير به في نشر
خدمات « الدليزة » في جميع انحاء البلاد ، بانه
لا يوجد لديها الاشخاص المدربون ولكنها في نفس
الوقت تصرح ان التقدير الذى اقترحه للجنة
الملكية لمدد الأطباء « امر مبالغ فيه » . ان مدد
الأطباء الذين نحتاج اليهم يعتمد على مقدرة
وزير الصحة على اقناع الشعب بنوع الخدمة
التي يعتقد انها مرضية . . والخدمات التي
نقدمها لانشجنا على مهنة انفسنا اذا قورنت
بالمستويات المالية . . وكلما ازدادت انتاجات
الطب الحديث اتكشف بوضوح أكثر نقص
خدماتنا .

ان الشعب يرى ويحق أنه متى ما وجد
علاج منقذ وفعال « كالدليزة » فانه يجب ان
يوضع في متناول كل من يحتاجه بسرعة رغم
وجود الصعوبات والمشاكل التي تحيط به .

واني لاعتقد باننا لم نتقدم في هذا المشوار
بالسرعة المطلوبة وبانه لن يكون هناك أى تقدم
الا بضغط شعبي مستمر . . واجب ان اؤكد

الاجهزة الحديثة . . مع ان مثل هذه الحالات
كانت تنتهي بالوفاة قبل سنوات قليلة خلت .
كما ان العلاج المركز ينفع في كثير من مضاعفات
انسداد شرايين القلب . او هبوط التنفس
الحاد المفاجيء نتيجة لبعض التهابات الفخ التي
يمكن الشفاء منها .

ولكن لهذا النوع من العلاج مضار . . فانه
من سوء التصرف بل - ومن القسوة - ان
يعرض الرجل المسن المصاب بمرض مزمن
طويل الى مثل هذه التجربة القاسية . واعرف
شخصياً مرضى من الأطباء الذين رفضوا ان
يعالجوا بهذه الطريقة . . ان هذه الطرق في
العلاج يجب ان تكون خادماً للطبيب وليست
سبباً . . وان القرار بان ينقل المريض ام لا ،
يجب ان يؤخذ بعزم على أعلى المستويات . .
اذا كان الشفاء محتملاً فلا بد من اعطاء العلاج .
ولكن هناك حالات يكون فيها المنع قد اسبب
بنتف كبير لا يمكن اصلاحه وطالة حياة المريض
فيها مضايبة بالاجهزة الحديثة لانفيدها مطلقاً . .
وكثيراً ما يقبل اهل المريض هذه الحقيقة المرة
قبل ان يقبلها القائمون على تمريض المصاب .

الدليزة (٢) لمرض الكلى المزمن :

يموت في بريطانيا سنوياً ما يقارب السبعة
آلاف شخص نتيجة لامراض الكلية المزمنة -
وبعض منهم نتيجة لامراض عامة لا يمكن
علاجها . . اما حوالي الالفين في الامكان
انقاذهم اذا ما توفرت لدينا وسائل « الدليزة »
وكثير من هؤلاء ، شبان وآباء لاطفال صغار . .
وقد تكلف الحالة الواحدة ما يتراوح بين الالف
والثلاثة آلاف جنيه استرليني في السنة للعلاج
بالكلية الصناعية . . ولذا فاننا نقدر ما يمكن
ان يتفق على علاج جميع الحالات بحوالي ثلاثين
مليون جنيه في السنة . وهذا وان بدأ لأول
وهلة وكأنه مبلغ ضخم الا انه في متناولنا وهو

الناس على نظام لا تحتل حياة الإنسان فيه
المركز الأول .

ذرع الاعضاء :

لم يتوقع التقدم الحديث في ذرع الاعضاء
اي عالم بريطاني هذا « السير بيتر مداور » (١)
الذي تنبأ به قبل حوالي عشرة أعوام ..
والتقدم في عمليات ذرع الكلية أصبح كبيراً
لدرجة أن « الديلرة » قد لا تستعمل في المستقبل
الا لاعداد المرضى الزرع .. ان ذا الكلية المزروعة
يعيش براحة أكثر وفعالية أكثر ممن
« يديلز » .. بالإضافة الى أن ذا الكلية المزروعة
لا يحتاج الى كثير من التابعة المعقدة كالتي
يحتاجها الآخر .. ولذا فإن الكسب في ذرع
الكلية هو مادي واقتصادي بالإضافة الى الكسب
الاكلينيكي .. والاعتقاد الحالي هو أن ذرع
الكلية يجب أن تصبح عملية روتينية في بعض
مستشفياتنا الكبيرة خلال سنة أو سنتين ..
ومع أن ذرع الكلية لا ينجح في كل حالة الا أن
نسبة النجاح هي ستون بالمائة ، وهذا تقدم
كبير في علاج مرض كانت نتيجته الوفاة المحتمة .

وهناك بحث لمحاولة ذرع الكبد كما أن
زرعها في حالة بعض التشوهات الخلقية في مجرى
الصفراء أصبح امراً محتملاً .. وكذلك في بعض
حالات السرطان .. ولكن هذا الحقل يحتاج
الى مزيد من الأبحاث .. وهناك أيضاً محاولة
ذرع الطحال لعلاج مرض النزيف الوراثي (٢)
« الهيموفيليا » - الناعورية - أن علاج هذا
المرض في الوقت الحاضر يكلف جهداً ومالاً دون
نتيجة موفقة بما فإذا صدقت الأبحاث الجديدة
فإن العلاج بعملية بسيطة كزرع الطحال يعد
انتصاراً كبيراً .

أن الضغط لابد أن يكون شعبياً وليس من
الاطباء . ان الهوة بين التقدم العلمي والتطبيق
تظهر لنا بوضوح في هذا الموضوع .. وهذا
ما يضع على عاتق الطبيب مسؤولية كبيرة ..
لتقدير من يستحق الائحة .. وقد يكون للطبيب
المعدر في حالة ما اذا كان العلاج جديداً وليس
له تأثير واضح بحجة انه في حاجة الى المزيد
من التأكد .. اما في حالة الديلرة الواضح
نفعها ، فإن من الصعب على الطبيب أن ينتظر
قرار الإداريين الذي قد يتأخر سنوات طويلاً
دون أي شعور بالحاجة الملحة ، ولذا فنحن نجد
الاطباء المسؤولين عن هذا الامر يعانون يومياً في
اتخاذ قراراتهم . فانهم يتقنسون الحالة
الاكلينيكية للمريض وامكانية انتفاعه من
العلاج .. لان الطبيب لا يود أن يضع إمكانية
الضئيلة فائدة .. ولكن لنفرض ان هناك
أربعة اشخاص مؤهلين للعلاج .. فماذا يعمل
الطبيب ؟ هل يفضل القائد السياسي ؟ أم عالم
اللدرة ؟ أم الموسيقار الكبير ؟ أم الراهب ؟
من من الممكن الاستغناء عنه من هؤلاء ؟

لقد عاصر الاطباء مثل هذه المشاكل منذ
قرون .. وقد كان الامر سهلاً في السابق ..
« عالج من يستطيع دفع تكاليف العلاج » ..
ومما كان يخفف من القلق وتلك ان العلاج
المغروب فيه غالباً ما يكون اخطر من علمه !!
اما اليوم فإن القرار أكثر صرامة .. وهناك من
خدم من في الحرب العالمية الثانية وعاصر القلق
الذي احاط بتوزيع البنسلين النادر .. وهذا
الامر يحدث كلما قفز الطب الى الاسماء فقرة
مفاجئة .. ولكن من واجب الطبيب أن لا يقبل
بهذا الامر الا في حالة عدم وجود بديل .. وأن
لا يقبل بالاعداد نتيجة لعدم المقدرة السياسية
او الاهدال .. ومن الخطأ ، كل الخطأ أن يصير

عالم بيولوجي بريطاني مشهور من اصل لبناني

Sir Peter Medawar

(١) السير بيتر مداور

وحاصل على جائزة نوبل لأبحاثه في شئون الناعة . (الترجمة)

(٢) « الهيموفيليا » - مرض يصيب الدماء ، وراثياً ويتعرض المصاب به الى نزيف خطير حتى من الجرح البسيط

او من عملية بسيطة كتفحص السن مثلاً . (الترجمة)

المطلوبة وحتى في حالة نقلها على العقبات الفنية في أمور زرع القلب فلن يكون لدينا ما يفي بحاجة حوالي الخمسة عشر ألفاً الذين يموتون سنوياً في بريطانيا نتيجة لتصلب شرايين القلب وهم تحت سن الخامسة والخمسين .

أما زرع الكلية فالمحظوظ منا من كان له توأم مماثل Identical Twin ولكن تردد الجراحين في القيام بعملية لشخص في كامل صحته أمر مفهوم ويستحق التقدير . . أما مشكلة رفض العضو المزروع فإنها في طريق الحل بالعلاج القيمي أو الكبتي : Suppressive Treatment فإذا ما قلنا على الأخطار الناتجة من استعمال بعض العقاقير باستعمال مصل مضاد لكريات الدم البيضاء Anti-Lymphocytic Serum المستخرج من أصل حيواني سيرونا سلاح قوى يضاف إلى مالدنيا الآن من أسلحة . . وإذا ما أكدنا الناس من الفائدة الكبيرة في هذه العمليات فإن المعارضة الحالية لأخذ بعض الأعضاء من الجثث قد تزل أو تخف وطأتها . . كما أن المحاولات لزراعة أعضاء من نوعين مختلفين من الفصيلة الواحدة : Cross-species Transplant ستكون حلاً لبعض هذه المشاكل وسنقلنا الشمباتزى من كثير من المواقف الأخلاقية .

أنا مادي Materialist بدرجة كبيرة ولذا فلا أشعر بأى عطف على من يفشلون قدسية جثثهم على ما يمكن أن ينتفع بمنهم بعد المئات لضمان حياة الآخرين . لكن المخاوف الخيالية من دفن الشخص وهو لا يزال حياً لا تزال سائدة ، ومن هنا فإن إزالة عضو كالقلب من جسم قد يكون حياً يجب أن تعامل بشيء من الجدية .

وقد يثار تساؤل تصعب الإجابة عليه وإعنى به التساؤل من «لحظة الوفاة» الذى قد يصعب

أن عملية زرع القلب هي التي استحوذت على اهتمام الناس لأسباب كثيرة أهمها أن القلب بالإضافة إلى أنه متحرك نابض - ليس كالكلية أو الكبد - فإن له معنى رمزياً كبيراً . . إلا أن الطلب على عمليات زرع القلب سيكون أقل بكثير من الطلب على عمليات زرع الأعضاء المذكورة آنفاً . . والسبب واضح ، لأن أغلب حالات مرض القلب تكون نتيجة لآصابة أوعية الدموية بعرضها منتشر - تصلب الشرايين - أو : Atherosclerosis - يصيب عدداً من الأوعية الدموية ومن ضمنها وأهمها أوعية الدم التي تغذى المخ ، ولذا فإن من أجريت لهم تجارب زرع القلب ليسوا النوع الذى سينتفع من عمليات الزرع في المستقبل لأن من سينتفع هم الشبان المصابون بمرض خلقى يصعب معالجته في الوقت الحاضر .

وعندما قال « مداور » Medawar منذ عشرة أعوام أن زرع الأعضاء هو « في الطريق » قوبل كلامه بالهزء والتشكك . . ولكن ثبت بعد ذلك صدقه . . فإذا ألقنا هذا العالم الآن بأن المشاكل التي تواجه عمليات زرع الأعضاء هي نتيجة لتفاعلات المناعة : Immunological ولذا فهي قابلة للحل . . فقلنا أن نصفى باهتمام إلى ما يقول . . أن زرع الأطراف كاليد والرجل أمر ممكن حدوثه . . ولكن لا أستطيع أن أتخيل زرع (٧) المخ في المستقبل القريب ، وهذا نتيجة لتعقيد المعروف في الجهاز العصبي . . قد يكون في الامكان محاولة الإبقاء على عقل نادر نابه في طريق تغذيته بالدم بمضخة صناعية ، ولكن تقدم السن ليس فقط أمر تغذية المخ بالدم وإنما هو نتيجة لضعف وموت الخلايا ولذا فقد لا يكون في هذا الأمر شيء من النفع .

إن الآفاق التي يمانها الطبيب نتيجة لهذه العمليات ، كثيرة جداً، أولها أمر توافر الأعضاء

(٧) بما أن المخ هو مركز المعرفة والذاكرة والإحساس... الخ ، فإن زرع المخ يبقى على الشخص صاحب للمخ الاصلي في شكل الشخص الذى زرع فيه المخ . . « لترجم » .

ان التحقق من موت المريض امر مهم جدا : والطبيب الذي يشرف على علاج المريض هو الذي يقرر متى يوقف الأجهزة الصناعية التي تبقى على حياته اذا ماوتق ان لافائدة ترجى من الاستمرار في هذه الجهيزات المصنعة .. وهناك علامات للموت يجب التحقق منها يضاف اليها حديثا عدم وجود اى نشاط كهربائي ملحوظ في تخطيط المخ ، خلال A ساعة .. وقد اتخذت هذه العلامات في فرنسا رسميا دليلا على الوفاة حتى ولو ان النشاط الاوتوماتيكي كنبض القلب والتنفس لايزال ملحوظا .. ومن ملاحظاتي لجهيزات الجراحين في محاولة انقاذ حياة المرضى .. اجزم بان ليس هناك اى خوف من ان يعمل الجراح مريضا من الممكن انقلده بنية الحصول على بعض اعضائه للزرع (A) !!

التشوهات الخلقية :

لايد ان القارئ قد لاحظ اني اسند بكل شدة ما وصل اليه العلم الحديث من تقدم في سبيل اطالة حياة الانسان ، وكذلك في سبيل تحسين نوع هذه الحياة .. واني لا اقبل اطلاقا ما اعلنه بعض مسئولينا من انه يجب ان توقف الابحاث وتوجه طاقاتنا الى تطبيق ما وصلنا اليه من علم ، ان شغل العالم بالبحث قد صعد لحاكم التنقيش الاسبانية وان يكون ايقافه على يد بعض موظفي الدولة سهلا .. كما اني دهشت لرأى السير ماكفرلين بارنت (٩) القائل بان هناك معرفة اخطر من الجهل .. ان الامر هو انه يستحيل على العالم الباحث ان يستشف نتائج تطبيق اية معلومات جديدة يكتشفها .. وما هو اهم من منع البحوث ان يتصرف المسؤولون على تطبيق نتائج العلوم بما يعود على المجتمع بالخير .

موضوعا لمناقشات عقيمة بين عامة الناس في السنوات الآتية .. فان قدرة القلب على الحركة حتى بعد فصله من الجسم وكذلك موت الخلايا التدريجي الذي يتم بعد مدة طويلة يجعل من هذا النقاش موضوعا علميا اكاديميا وليس عمليا .

ان تخوف الناس السائد حول هذا الموضوع غير صحيح ، ففي كل يوم وفي كثير من المستشفيات الكبرى نرى مرضى يسعون مجازا « احياء » ولكنها حياة اصطنعتها الطب لهم وابقاهم بهذا الوضع على امل في انقاذهم .. كالمرضى الذي وقف تنفسه فجأة نتيجة لمرض حاد ، ان ابقاه هكذا قد يزيل الازمة ويعطيه فرصة للشفاء ، كالمرضى الذي لايعرف مرضه او نتائج هذا المرض .. ان ابقاه صناعيا يترك الفرصة امام الاطباء لتحري الامر والتأكد من الاسباب التي قد يمكن معالجتها وقد تؤدي بالتالي الى انقاذه .. ولكن هناك من يتقون بهذا الوضع مع معرفة نتائج مرضهم ومدى اصاباتهم وعلم الاطباء بان لامجال لانقاذهم من موت محقق .

وفي اعتقادي ان لادامي لابقاء هؤلاء في حياة ، هي اقرب الى حياة النباتات .. ومنهم من اصيبوا باصابات دموت امخاخهم ولكن ابدانهم صحيحة فيما عدا ذلك .. وبين هؤلاء نجد اغلب الذين اعطوا اعضاء للزرع .. ومما يشجع على ان التخوف حول هذا الموضوع قد يزول ، ما قاله احد الاساقفة من انه مستعد للتبرع باعضائه اذا ما حان الوقت .. لكن المعروف عن اعمال الاساقفة يجعل اخذ الامر عمليا غير محتمل .. على ان الشعور الذي ابداه يشاركه فيه كثير من شباب بريطانيا .

(A) من الخوف التي تردت في بعض بلدان اوروبا وامريكا ان الجراحين قد لا يهرون الدقة في اليات وفاة المريض ، بغية استئصال اعضائه لتزود على زرع الأعضاء او لانقاذ حياة اخرى .. « التبرع » .

(٩) Sir Macferlane Burnet عالم استرالي مشهور .. وحاصل على جائزة نوبل . (٩) (التبرع)

يبطل .. واعتقد انه لابد من اجراء الابحاث على نطاق ضيق وتحت ضبط علمي .

ان الامر الواقع في بريطانيا هو ان كل طبيب وصل الى مرتبة الاخصائي في حقله له مطلق التصرف في علاج اى مريض تحت اشرافه وان هناك اخطارا قد تنتج عن اى حد من هذه الحرية، كتثبيط العزم وشل حركة التجديد ، ولذا فان اية محاولة لتغيير الوضع القائم تقابل بكثير من المقاومة ، ولكني لا ارى اى حرج على اى مجتمع ان هو رفض توفير التسهيلات لعلاج شامل يحمل معه مضاعفات مستقبلية خطيرة لا يعلم احد مداها .

ان الوضع في حالة الـ *Spina bifida* هو ان بعض التدخلات الجراحية قد انقضت حياة اطفال كانوا في السابق يموتون خلال سنة من الولادة .. وحوالي عشرين في المائة من هؤلاء الاطفال يعيشون دون تدخل جراحي وينتج عن هذا الحاجة الى حوالي مائتين في الالف لهؤلاء في مدارس خاصة ، واذا اجريت العمليات الجراحية لكل مولود حي مصاب فان الحاجة الى الاماكن في المدارس انقضت ستصبح حوالي السبعة في الالف وذلك لان عدد المصابين الاحياء سيتضاعف ثلاث مرات .. وكثيرون من الجراحين لا يتدخلون الا اذا لم يكن الطفل مصابا بشلل وهذا قد يسبب انخفاض عدد الاطفال المتقدمين الى النصف، ومن هنا فان الحاجة الى الاماكن في المدارس الخاصة ستتناقص الى النصف .. وفي الواقع ان احسن انواع الجراحة واكثرها خبرة لا تؤدي الا الى نجاح عدد قليل جدا من المصابين نجاحا تاما .. ولذا فان هناك مشاكل اجتماعية خطيرة قد نواجهها في المستقبل نتيجة لوجود عدد كبير من الاطفال المتقدين بيننا والذين

ولابد ان يكون هناك اولويات وامسيقيات لكل امر ، ويكره كثير من التقاد ان يكونوا في مكان المسؤول الادارى الذى عليه ان يمين هذه الاولويات .. ان كل ما يوده المجتمع والاطباء هو ان يعلن هؤلاء المسؤولون عن الاسباب والدوافع التي دعت الى مثل هذه الاولويات وان لا يحيطوا بقراراتهم بالغموض وان لا يلبجوا الى استعمال الكليشيهات اللفظية الخالية من المعاني .

ان الاولويات التي تخص علاج امراض التشوه الخلقي في حديثي الولادة او الاطفال تختلف عن المشاكل التي ذكرتها آنفا .. واني استغرب ان هذا الامر لم يعط الاهمية التي يستحقها مع الاطباء .. ففي الوقت الذى نجد ان ليس هناك اماكن في المستشفيات وفي غرف العمليات وان هناك عمليات ضرورية تؤجل نتيجة لهذا فاتي لا اجد اى مبرر لاجراء عملية جراحية لتشوه خلقي في قلب طفل مصاب بالتخلف العقلي الشديد *Mongolian Idiocy*

وهناك تشوهات خلقية تصيب على حدة عقلا وجسما صالحين وفي هذه الحالة فان العلاجات سينتج عنها طفل سليم حي بدلا من طفل ميت ، وهذا ما يسجل انتصارا لجراح الاطفال ، ولكن الامر الذى اقصد قد يبدو بكل وضوح في حالة تشوه النضاع الشوكي *Spina bifida* ان مثل هذه المشاكل تحظى بكثير من البحوث والدراسات وهي تخلف للجراحين مشاكل كبيرة في التنكيك، ولكن المؤسف ان هؤلاء الجراحين لم يقوموا بدراسات علمية لتقييم العلاج وهم يستشهدون في الاغلب بحالات النجاح الفردية ، ونتيجة لهذا - فهم ليسوا قادرين على معرفة ما قد يحصل لاي مريض بعد اى جهد جراحي

لم يحل المشكلة كما نريد .. اما انا فاني اشترك في الرأي احد القضاة البارزين الذي قال : يجب الا ترفع اى امرأة على ان تضع طفلاً رغم ارادتها .. واعتقد ان هذا الارغم المتوحش سيقتضى عليه في الاعوام التالية .. كما حدث لقانون اتهام الحمل بناء على أسس قانونية وطبية .. ان التفرع سيطراً على هذا القانون قليلاً قليلاً حتى يصبح الاجهاض حسب الطلب قانونياً .

لقد نوّش موضوع اليونانسيا Euthanasia اي - القتل رحمة بالمرضى - كثيراً .. ولكنني اعتقد ان امره اقل اهمية ، كما اعتقد ان اقوى حجة ضد هذا العمل هو ان المصاب بمرض عضال سيصبح صريحا للخوف والقلق في آخر ايامه اذا علم ان اليونانسيا قانونية ، ولكنني اعلم من خبرتي الشخصية ان هؤلاء المرضى يكونون في شبه غيبوبة في ايامهم الاخيرة ولا يستطيعون ان يقرروا شيئاً ما .. ومع اني اساند من يقول بان مهمة الطبيب هي تخفيف آلام المريض واعطائه حياة افضل وان لم تكن اطول .. الا اني اعتقد انه لا يوجد غير عدد قليل من الامراض لا يستطيع الطبيب فيها ان يجعل ايام المريض الاخيرة مريحة باستعمال المضدرات الكالسيوم والموكوكسين التي هي بالإضافة الى ازالة الآلام تشعر المريض بالتحسن وتضعف وميه .. هناك امور ممكن استثنائها مثل مرض سرطان الحوض Pelvic Cancer الذي يشعر المريض به انه عبء على نفسه وعلى الآخرين وهو عالم بالنهاية المحتمة لمرضه .. ان الجراح الذي يساعد على اتهام هذه الحالة المؤلمة بجرعة من المورفين لهو في

يحتاجون الى عناية خاصة بدون اى فائدة تمود عليهم او على عائلاتهم .

ان مشاعر الطبيب في مثل هذه الحالات ، هي احسن مرشد له بان يعمل للطفل المصاب ما يود ان يعمل لطفله .. في مثل هذه الحالة من الصعب ان يتم الاختيار احيانا بالسرعة المطلوبة لانه لا مجال للانتظار في كثير من الاحيان .. ولذا فان اللجوء الى رأى الجراح احيانا قد يفسر بانه رجاء للتدخل الجراحي ، والاباء في حيرة من امرهم فاتهم رغم رغبته في ان يبذلوا كل جهدهم لاتخاذ طفلهم الا انه في نفس الوقت يظنون قلقين على مصير طفلهم في المستقبل .. وأرى انه ليس علينا ان نعمل المستحيل للإبقاء على حياة طفل مصاب بنشوء خلقي شديد ليس في الامكان اصلاحه جراحياً .. وهناك كثير من الأطباء وزوجاتهم يشاركونني في هذا الرأي .. ومنهم من هو شاكر للطبيب الذي امتنع عن استعمال الامكانيات الجراحية التي كان من الممكن ان تترك طفلهم مقعداً ، كثير التشويه طول حياته .

هذا جزء قليل من المشاكل المهمة الكثيرة التي تواجه الأطباء والمجتمع عامة .. ولكن هناك أموراً أخرى ليست اقل منها اهمية ، ان « قانون الاجهاض » الاخير يمثل انتصاراً على من حاول استغلال المواقف وهم اقلية من الأطباء وكذلك على الاقلية الدينية التي حاولت تطبيق قانونها على جماهير لا تقبله (١٠) . ومع ان القانون الجديد ليس في الواقع اكثر من تنظيم قانوني لامور كانت تمارس في كثير من انحاء بريطانيا منذ زمن طويل فان الكثيرين يعتقدون ان الحركة لم تربع بعد وان القانون

(١٠) يقصد الكتاب بالأقلية الدينية - المسيحيين الكاثوليك في إنجلترا الذين يحرم دينهم اي نوع من

الاجهاض .. « الترجمة »

الطرمي ان نرم الامر وكثير من المرضى في مثل هذه الحالات يرغبون ويتشوقون لخلل هذه النصائح .

ولقد سبب وجود عدد من المعنيين على المخدرات كالهروين في العاصمة - وعددهم قليل - مناقشة موضوع المخدرات بشكل عام .. كما سبب انزعاج المسؤولين الذين اصدروا في شيء من الدرع قوانين كثيرة تحد من الحريات الشخصية وادت الى محاكمة من يستعمل الحشيش *Cannabis Indica* الذي لانقصه انه يسبب اخطاراً . ولا نعلم ان كان يؤدي الى حالات الادمان .. ان منظر الكبار منا يطاردون شباننا الذين يتعاطون الحشيش منظر لا يدعو الى الاحترام خصوصاً وان هؤلاء الكبار يتعاطون ما هو بدون شك اخطر من الحشيش ، اعنى الكحول والسجائر .. واذا ما علمنا ايضا ان الكثيرين يتعاطون الادوية للنوم او الالافاة او حتى لطرد السام .. فليس من المستغرب اذن ان رأينا كثيراً من الاطباء ورجال القانون يفضلون ازالة هذه الحواجز القانونية ضد الحشيش ، وينادون بانقاذ موقف متحضر ومعقول نحو المخدرات يواجه عام .. ان نجاح صناعة الادوية في تحضير كثير من العقاقير التي تستخدم بنجاح في علاج كثير من الامراض النفسية سيؤدي في المستقبل لانتشار استعمال هذه الادوية بين الناس الاصحاء وليس هناك في اعتقادي مانع من هذا ابداً .. فان تأثير بعض هذه الادوية لا يختلف من تأثير الكحول ، الا ان الادوية اكثر فعالية واقل خطراً .. وليس هناك في رأيي دليل على ان استعمال الادوية للنوم او لليقظة يؤدي الى نتائج ضارة

رأيت متبع لاتبيل الخطي في مهنته ، ولكن هذه حالة خاصة بين الطبيب ومريضه ولن يؤثر فيها اي قانون ، وهناك حالة اخرى مماثلة هي حالة المرأة التي تموت في نهاية حملها ، ويكون الجنين حياً ومن الممكن انتقاذه بالعملية القيصرية .. وقد نتج عن بعض هذه الحالات ان رفض الاب قبول الطفل الذي اعتقد انه السبب في وفاة زوجته كما تسائل بعض اخصائي امراض النساء عن الحكمة في مثل هذه العملية .. ان مناقشة مثل هذه المشكلة جدياً تشير الى وجود شعور انساني كبير بين الاطباء ولكنهم يجمعون على ان مصرع مثل هذا الطفل لا يختلف من مصرع اي طفل آخر وان من الواجب انتقاذه .

ان المشاكل التي تثيرها المعرفة الجديدة في علم الوراثة تحتاج الى مقال كامل لها وحدها . ولا يمكن ان احالها هنا .. ولكن هناك قلق بالنسبة الى ان نجاح علاج الامراض الوراثية قد يسبب انتشار كثير من الصفات الوراثية التي يعيش حاملوها ويتناسلون .. ومما لا شك فيه ان بعض الاورام الوراثية في الامعاء الغليظة والتي هي نذير بوجود السرطان ستكثر بين الناس نتيجة للعلاج الجراحي الناجح ، كما ان نجاح العمليات القيصرية لتوليد بعض الاقزام الوراثيين سيجعل عددهم يزداد بين الناس ثم ان انتاذا الطفل المصاب بمرض *Phenylketonuria* (١١) من اتخلف العقلي بالعلاج المبكر سيزيد من هذا المرض في من ينتجبون من الاطفال .. وحل مثل هذه المشاكل يتركز في وضع سياسة « عملية » لاكتشاف مثل هذه الحالات مبكراً ونصح خبراء تحديد النسل للامهات والاياد بالاجهاض

(١١) *Phenylketonuria* مرض وراثي يسبب عنه تخلف عقلي الا اذا اكتشف مبكراً وعولج بحينه. (الترجمة)

ليس من الأطباء من يعمل في إنتاج قنابل ذرية
أنما منهم من يعمل في إنتاج وسائل الحرب
الجرثومية ، أما مفسدة السياسيين في أن
عملنا دفاعي وإن امدادنا يستمدون للجحوم
علينا فهي حجة اكتشف ضعفها ولن يقبلها
أحد ، فإذا كانت مؤسسة الإبحاث في
يورتون Porton (١٧) ليست إلا إحدى
مؤسسات الصحة العامة فلماذا لا تنشر أبحاثها
ليستفيد منها الجميع ؟ لو أن أحدا ما اشتكى
إلى المجلس الطبي العام (١٨) فلنأخذ قد نستفيد
كثيراً من سماع المناقشات حول ما إذا كان
استعمال مثل هذه الوسائل يمد « عملاً
شائناً » للطبيب ؟

إن مما يؤسف له حقاً أن الطب والسياسة
شريكان لا يفرقان . فقد قال الطبيب الألماني
المشهور رودلف فيركوف Rudolph Virchow
في القرن التاسع عشر : « إن السياسة
ليست إلا طباً على نطاق واسع » .
وصلق هذا القول يظهر لنا واضحاً في وقتنا
الحالي . . فإن كل ما ذكرته من المشاكل يعتمد
على تقدير أولوياتنا الوطنية . . ولكننا لا نسمع
من هذه المشاكل في أي اجتماع سياسي . .
حيث يحاول ماستنا أن يقيموا باختيار أحسن
الطرق للحكم في المستقبل . . ولا نسمع من هذا
حتى في محاضر جلسات مجلس العموم البريطاني
.. أن « محاسن » النظام البرلماني الإنجليزي
لا تتضمن مع الأسف أضراراً الشغب في تقرير
ما إذا كان يفضل غواصة ذرية أم مستشفى ؟
إننا نترك لأعضاء البرلمان تقرير مثل هذه

وهناك أمر أخير وهو يتعلق بحرب الجراثيم
والسوم والكيماوية . . أن بعض الأطباء يجدون
أنفسهم في مازق حقاً . . فلقد دُوب الطبيب
طول حياته على الاهتمام بشفاء المرضى وحماية
الصحة العامة . . ولكن هناك من يجد نفسه
يعمل في حقل الحرب الجرثومية التي هدفها
نشر السموم والأمراض بين الناس . . وكثيرون
يدعون أن هذا عمل دفاعي ، وأنهم ساعون
لحماية بني وطنهم من مثل هذه السموم
والأمراض . . وإن أي حكومة لا تعمل لهذا
فهو بلا شك مهمل في حق شعبها . . وإن
استعمال الغازات السامة أو نشر جرثومة
الطاعون مثلاً . . لا يعدو أن يكون عملاً حربياً
وكأي عمل حربي الغرض منه قتل أكبر عدد
من الأعداء . . أن الذين يعملون في هذا الحقل
يرون أن مهمهم على قدر كبير من الأهمية
الوطنية . . أني لا أوجه أي نقاش للعلماء
(غير الأطباء) الذي يعملون في هذا الحقل . .
لأنه لم يكن في برنامج تدريبهم أي اهتمام
بالأمور الأخلاقية Ethics وهم يحتجون
غالباً بأنهم ليسوا مسؤولين عما ينتجون وإنما
هم يتزكون الأمر للمجتمع ليقرر ، ولكني
لا أعتقد أن هذه حجة مقبولة للأطباء لأن
الطبيب - سواء أقسم قسم أبو قراط أم لا -
قد جعل من جوهر هذا القسم هدًى له في كل
ما يعمل . . فالأطباء في الجيش البريطاني مثلاً
ممنوعون من حمل السلاح . . كما أنهم مطالبون
ببليل الجهد لاتخاذ أي جريح سواء كان عدواً
أو صديقاً ، وقد يقول البعض أن خطر الحرب
الجرثومية لا يعدو خطر الحرب العادية ؟ ولكن

(١٧) Porton مدينة صغيرة في إنجلترا يعتقد أن أبحاث وسائل الحرب الجرثومية تجري فيها . . وكل من
يعمل في معمل الأبحاث فيها يتطعم لرقعة شديدة من مصلقات الأمن . . (الترجمة)

(١٨) General Medical Council المجلس الطبي العام هو الهيئة المسؤولة في إنجلترا عن ترخيص الأطباء ومن
مراقبة أعمالهم وسجلاتهم فيما إذا تعطلوا في أصنافهم الطبية شروط الهيئة الشرطية . . (الترجمة)

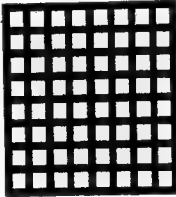
اتفاق ماله بمقتل في هذا المضمار . . واعتقد ان هذا سينتج عنه كرم في الاتفاق اكثر مما مضى، واذا ما نظرنا الى المستقبل فاننا سنجد ان الاتجاه يجب ان ينصرف الى تحويل مواردنا البشرية وغيرها الى الخدمات العامة . . وفي اعتقادى ان الخدمات الطبية يجب ان تحتل مقام الصدارة في هذه الخدمات .

الامور حسب حكمتهم التي بداننا نشك فيها ، نتيجة لبعض المناقشات الحديثة في المجلس ، ومع هذا فان من واجب الطبيب ان يواجه الشعب ويبلغه عن اتجاهات الطب الحديث وعن مضارها . . وكذلك عما ستكلفه هذه النتائج فيما لو طبقت ، والمنافع التي قد نجنحها منها . . حتى يستطيع الشعب ان يقرر

* * *



POETAS PALESTINOS DE RESISTENCIA



شعراء المقاومة الفلسطينيون *

عرض وتحليل

دكتور حسين مؤنس

لفتنا على أنها لغة حية متجددة النشاط دائما التطور ، بخلاف أجيال المستشرقين الماضية التي كانت تدرس لغة العرب على أنها لغة زاهية كاللينية واليونانية والكلدانية والسريانية والعبرانية ، لغة نصوص ووثائق قديمة وكتابات على الآثار وشواهد القبور . ولقد قال ذلك بالفعل واحد من أصلام الاستشراق في القرن الماضي وهو راينهارت Reinhardt, P.A. Dozy .
يتر - آن دوزي صاحب التاريخ المعروف لاسبانيا الإسلامية

Pedro Martinez مونتافيت مونتافيت Montavez نموذج لطراز جديد من المستشرقين الغربيين دخلوا ميدان الدراسات العربية من طريق الاتصال المباشر بشعوب المروية والعيش في بلادها والدراسة في جامعاتها والاحساس بنبض الحياة العربية اليوم ومشاركة العرب آلام الحاضر وآمال المستقبل .

وهؤلاء الشباب من المستشرقين يدرسون

* تأليف بيدرو مارتينيث مونتافيت ومصحح ، نشر البيت الإسباني العربي ، مدريد ١٩٦١ (بالاسبانية) .

Pedro Martinez Montavez & Mahmud Sobh: Poetas Palestinos de Resistencia, editada por la Casa Hispano-Arabe de Madrid, 1969

كتاباً كاملاً من نزار قبّاني، ثم اتجه إلى شعراء الأرض المحتلة واهتم اهتماماً خاصاً بمحمود درويش وتوفيق زيّاد .

وأكمالاً لهذا التقديم عن أول مؤلّفيّ الكتاب الذي تقدمه في هذه السطور نقول أنه تخرج في جامعة مدريد سنة ١٩٥٤ ثم ذهب إلى مصر للدراسة، وهناك أصبح مديراً للحركة الأسباني للثقافة واتصل بالظاهرين من أدباء مصر المصارعين ، ثم عاد إلى مدريد حوالي ١٩٦٠ حيث التحق باستاذاً مشاركاً ، وفي أوائل هذا العام (١٩٧٠) عين استاذاً لكرسي الدراسات العربية في جامعة اشبيلية ، وبهذا يعود إلى الاندلس إذ هو أندلسي المولد من جيّان بلد جمال الدين بن مالك صاحب الألفية المشهورة .

والمؤلّف الثاني للكتاب هو ، محمود صبح، شاب فلسطيني موهوب درس في جامعة دمشق - على ما أذكر - ثم وفد إلى إسبانيا ، حيث حصل على الدكتوراه في الأدب العربي ، ثم التحق بنفس الجامعة مدرّساً فاستاذاً مساعداً، وما زال يشغل هذه الوظيفة إلى اليوم ، ويبدو أنه حول إلى الهجرة النهائية إلى إسبانيا واتخذها وطناً ثانياً له ، وآخر ما أذكر من مؤلفاته كتاب من محمود درويش، شاعر المقاومة الفلسطينية ، كتابه . أعددناه للنشر ضمن مطبوعات معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، وخلفته ورثتي هناك ضمن ما خلفت من الأباريق التي تهشم بعد ذهابي من هناك . وأنه لمن المحزن أن المشتغل بالعلم في بلادنا ينظر وراءه ليرى ما قطع من الطريق فلا يرى إلا أباريق مهشمة وآتية محطومة .

وما دمنا قد تحدثنا عن مؤلّفي الكتاب الذي نتولاه الآن فلنقل كلمة عن الناشر وهو البيت الأسباني العربي في مدريد .

هذا أكثر من أباريق مهشم أو آتية محطومة ، بل هو بيت يتهم ، أنشائه مجموعة من

وملحق القواميس العربية ومعجم أسماء الألبس عند العرب ، قالها ، على جلالة قدره - في نقد له مشهور للقاموس اللاتيني العربي الذي ألفه فرايتاج Freitag ، وقد أعجب بمبارته تلك معاصروه إعجاباً شديداً حتى كتب إليه صاحبه ملسستر دي سامي Sylvestre de Sacy يقول : أنت رجل لا يفوته شيء !

ولكن دوزي فاتته أشياء كثيرة ، وأكاد أقول : فاتته كل شيء ، فباستثناء قاموسه ومعجمه المشار إليهما أتفا لم يبق له في المكتبات كتاب حي يلتصقه الناس . وهذا الذي فات دوزي وأضرابه لا يفوت اليوم يدرو موتيات وجيلة ، فالغالبية العظمى منهم درسوا في بلادهم ثم في بلادنا ، وقد تتلمذوا لشيوخنا وأسائدتنا ، وهم أتراب جيل أسائدتنا الشبان ، وهم مثلاً يعرفون شعراءنا القدامى معرفة جيدة ولكن الشعر العربي المفضل عندهم يبدأ عند شوقي وحافظ والزهاوي والوصائفي، وهم وتلاميذهم يدرسونه طه حسين والعقاد ويصور والحكيم والملازني وميخائيل نعيمة وشعراء المهجر وشعراء الجيل الأوسط إبراهيم ناجي وولي محمود طه وأضرابهما ، ودواستهم المحببة إلى نفوسهم تدور على شعراء الغضب من أمثال بدر شاكر السياب وعبد الوهاب البيّاتي والباحثين من الطريق من أمثال نزار قبّاني وصالح عبد الصبّور ثم شعراء الوطن المحتل، وهؤلاء هم مركز الاهتمام الرئيسي اليوم ، لأسباب اهتمام الدنيا كلها بفلسطين ومآساتها فحسب ، بل لأن شعرهم جديد جداً وحي متدفق ، وهاتان هما الخاصتان اللتان تستلفتان ذهن الباحث الغربي في موضوعات الفكر والأدب اليوم : الجودة والحياة .

ويدرو موتيات من أشد الناس اهتماماً بهذه الأجيال الجديدة من شعرائنا ، ربما لأنه من جيلهم ، وربما كان من أوائل من تنبهوا إلى بدر شاكر السياب في أوروبا ، وقد قرأت له حوالي ١٩٦٥ ترجمات لأشعار لعبد الوهاب البيّاتي وقدوى طوقان ونزارك الملائكة، بل نشر

لأبناء حرب معاصرين تترجم الى الاسبانية وتطبع طبعا جيلا وتوزع على أوسع نطاق ، ونشر ضمن هذه السلسلة نصوص محاضرات قيمة القيت في المواسم الثقافية في البيت العربي الاسباني .

والكتاب الذي نقله اليوم آخر ما صدر من كتب هذه السلسلة ، وهو أكبرها حجما فان عدد صفحاته ١٩٢ صفحة غير الرسوم الجميلة التي زين بها الكتاب وكلها من عمل شاب عربي يدرس في مدريد يسمى فايق حسين .

كان لابد من تقديم الكتاب واصحاب الفضل في ظهوره على هذه الصورة المطولة بعض الشيء ، لان الكتب ليست صخورا نائمة في الأرض لايهمنا ان نعرف كيف ومتى نشأت ، وانما هي مخلوقات حية لها تاريخ ، فان قارئ مقدمة ابن خلدون مثلا تصود ان يقرأها في أي من طبعتها دون ان يفكر في المراحل التي تمت عليها كتابة هذا النص الفريد ، ولكن تقديره له وفهمه آياه يردان عنهما يقرأ قصة هذا النص الذي ولد أول امره في ظلال النخيل في واحة يسكرى في الجزائر الحالية ، وكان ابن خلدون قد لجأ اليها في وقت تهدده فيه المخاوف على حياته ، فأسرع في الكتابة حتى تتم المقدمة قبل ان يصيبه القدر المحتوم ، ثم شاء ذلك فأنزاحت الفعة ، وخرج المؤرخ الكبير من مخبئه وليس معه من زاد الدنيا الا حشاشة نفسه ، والمقدمة ، وفي مصر اعد كتابة المقدمة بعد سنوات ، ثم كتبها مرة ثالثة ، والنسخة الاخيرة التي وصلت اليها كتبت في تونس قبل وفاة ابن خلدون بأربع سنوات (توفي في ١٧ مارس ١٤٠٦) . وقد كتب ابن خلدون بيده تاريخ مراجعته لها وهي المخطوطة رقم ١٩٣٦ بمكتبة ماطف افندي في استانبول ، وهذه النسخة الاخيرة المراجعة من المقدمة لم ينفذ النص عليها باحث عربي فكاننا لانقرأ في العربية الا مسودات للكتاب ، فما رأيك في هذا ؟

البلاد العربية في عاصمة اسبانيا حوالي سنة ١٩٦٠ ليكون مركزا اجتماعيا للجالية العربية ومتمندى لشباب العرب الدارس في اسبانيا ، وكان مددهم قد بدأ يتزايد في ذلك ، وقد وصلوا الآن الى ما يتروى على الاربعة آلاف متفرقين في كل جامعات اسبانيا .

وقد تمثرت هذا البيت من يوم ميلاده ، شأنه في ذلك شأن مشروعاتنا الجماعية التي تصبح أبتما لكثرة الإباء المتواضعين على حق الأوبة ، وكلما حاج اليتيم أحد انشأوا يتباحثون ويتحاورون ، وفي تلك الانشاء يزداد البيت يتما .

وهذا هو الذي حدث للبيت العربي الاسباني في مدريد ، ظل يعيش على الكفاف وفتحات الموائد ، لم تثبت على العون له الا دولة عربية واحدة ، واخيرا أعيد تشكيل مجلس ادارته ، ولواء السيد يسكوال مسارين بيرث Pascual Marín Pérez الاستاذ بجامعة بلد وليد ومضو مجلس النواب الاسباني اذ ذلك ، وهو صديق للعرب كريم ، وقف الى جانبهم في اخرج الاوقات ، وعلمنا بذات حرب يونيو ١٩٦٧ أعلن تطوعه للقتال في صفوف العرب . وقام بعمل نائب الرئيس رجل عربي مصامي هو الدكتور حافظ ابراهيم عميد الجالية العربية في اسبانيا ، وهو تونس مصامي : طبيب وكيميائي ورجل صناعة ، كتب له الله التوفيق في عمله وبارك الله في ماله ، فأقبل لايدع مناسبة لفخمة قضايا المروية الا ابتدعها ، وما من بلد عربي كافح في مسييل استقلاله الا وللدكتور حافظ سهم في هذا الاستقلال ، فتولى امر هذا البيت وانفق عليه من ماله سنة بعد سنة واصلح اروافه وتقدمت الجامعة العربية بقدر من العون فسار البيت في طريقه وازهر سنتي ١٩٦٨ و ١٩٦٩ .

هنا بدأ الدكتور حافظ ابراهيم ، متعاونتا مع يدرو مونتانيث . في نشر سلسلة قيمة من الكتب ، هي مقالات او أكثر أدبية صغيرة

من أهل نابلس ، ولم تحتل نابلس إلا بعد حرب يونيو ١٩٦٧ . ويقول المؤلف ان الشعر الذي اختاره لها في ذلك المجموع يرجع الى السنتين الأخيرتين من حياتها الأدبية ، وهي تعيش على ارض وطنها المحتل متمسكة بحقها فيه مناضلة عنه ، وشعرها في هذه الحقبة نابض بالحياة متدفق وهي تعبر عن مشاعرها كام وزوجة وامرأة لا تشك في نصر قضية بلادها وان بدت هذه القضية وكأنها ميلاد صير .

لم يتحدث عن الشعراء الأربعة الباقين فيقول أنهم جميعا في منعطف الثلاثينات ، وقد ذاقوا مرة بعد مرة طعم الاضطهاد والسجن واختلط في كياناتهم السياسة والادب ، ومعظم انتاجهم الشاعري تسرب من نفوسهم في السر سرياً . وهم يختلفون فيما بينهم اختلافاً شديداً في الآراء والمبادئ ، ولكنهم يعبرون عن قضية واحدة تعبيراً واحداً صادقاً ، وهو يضرب لذلك مثلاً بأبياتهم فان فيهم المسيحي والمسلم السني والشيعي والدرزي ولكنهم يتكلمون بصوت واحد ، ويعبرون عن آلام وطن واحد .

ومن بين هؤلاء جميعاً يمتاز محمود درويش بوفرة انتاجه ، ولكن هذه الوفرة لا تعني انه اعظم شاعرية من الآخرين ، وقد يكون السبب في ذلك انه كان اوفر اصحابه حظاً في ناحية النشر ووصول اشعاره الى الناس ، ثم يقول : « نعتقد ان محمود درويش يتجلى لنا في شعره كما هو - ربما - لانه في حقيقة نفسه : شاعر واضح الشخصية جداً يعيش بين الواقع والرمز ، بين حياة النصف وحياة المجتمع ، وهو يعرض علينا عالماً خاصاً به يثير الحيرة بما يعرض له من موضوعات وما يكتشف من اشياء: المناديل والأسطح وداخل البيوت والسيف والسجن والفرس والفارس والصليب والمنشد والدم ... » ويستمر في الكلام عن محمود درويش مبدياً اصحاباً عظيماء وبكل ما يقول ،

وتريد ان تعرف شيئاً آخر : ان الوحيدين الذين اهتموا هذه النسخة المصححة الأخيرة في أعمالهم هما فرانز روزنتال Franz Roenthal في الترجمة الانجليزية المقدمة وقد نشرت سنة ١٩٥٨ وفرنسان مونتاي Vincent Monteil في الترجمة الفرنسية التي نشرها سنة ١٩٦٧ وكل من الترجمتين تقع في ثلاثة اجزاء كبار .

الكتاب يتكون من مقدمة ثم خمسة فصول خصص كل منها لترجمات اسبانية لمختارات من اشعار واحد من شعراء الارض المحتلة الاربعة : توفيق زياد ، محمود درويش ، فدوى طوقان ، سمح القاسم وسليم جبران .

ونبدأ بالمقدمة ، وكتابها بلرو مونتاي ، فنجده يقول في مطلعها ان هذا الكتاب ليس رسالة صيانة في هجاء اليهود ولا هو مدح امي للمرب وانما هو يريد فحسب ان يصور ظروفًا محزنة شخصية وجماعية واظهار قيم ادبية في نفس الوقت ، « فان الشعر الذي اختر وترجم الى الاسبانية هنا كتيب - او تفجير تفجراً بتمبير اصح - بأبدى شعراء فلسطينيين جميعهم - باستثناء واحد فحسب - لم يغادروا اوطانهم عندما قامت دولة اسرائيل ، وفضلوا المقام في ارض قام على ذراعتها اجدادهم منذ اجيال ، وهم كانوا في ذلك الحين اصحابها الشرعيين الوحيدين ، ظلوا يعيشون هناك الى جانب اشجار الزيتون وكروم العنب واشجار الرمان الطالعة على السفوح الرقيقة لتلال فلسطين على مقربة من كتيبان رمال الصحراء الخوازة » .

ثم يفصل بعد ذلك لماذا استثنيت فدوى طوقان . والتفسير معروف لنا ؟ فان فدوى

اتها عداء موروث بين اليهود والعرب . وهو يصف ذلك بأنه مخرج مصطنع تتجلى فيه مهارة الدعاية الصهيونية التي تتصرف من علم وتكدير ، لأن أبسط الناس يعرفون أن الشعبين العربي واليهودي لم يكونا قط عدوين دائمين ، لا تقليدا ولا وراثة ، ويقول ان هناك عداء حقيقة ولكن ليس بين العرب واليهود ، وإنما بين الاسرائيليين الممارسين والفلسطينيين الممارسين ، وقد بدأ هذا العداء بالأمس فقط عندما قورت الصهيونية انتزاع فلسطين من اصحابها .

ويتساءل بعد ذلك : « ألا نستطيع أن ندع جانباً موضوع المصادر والسياسات ، وأنترك ولو لحين قصير النزعات الوطنية والقائمات القومية المتهمة والتفسيرات الفنية – والدكية أحيانا – للتاريخ على أساس الأجتناس ؟ ألا نستطيع أن نخفف من ذلك برهة لنرى انه في آخر الامر – وينبغي ان نقول في اوله – نجد أنفسنا امام الانسان فحسب ، الانسان ولا زيادة ، ذلك المخلوق الذي نرفعه فوق الخلق كله ، وتكيل له الشناء . الانسان والامم التي يحس بها في ظروف معينة ، الانسان حيشما كان وكيفما كان . اذا نظرنا للقضية على انها موضوع انساني صرف وجدنا ان المسألة ليست مسألة العرب وحدهم ، بل مسألة البشر جميعا ، فهنا – في هذه القضية – يمان الانسان ويؤذي ويظلم ولا تسمع شكواه ويرتكب حقه ، وهناك ناس كثيرون يؤيدون هذا الظلم ، وتلك الاهانة ويرفضون السماع لصوت الحق ، وهذا الانسان المظلوم هو الانسان الفلسطيني على وجه التحديد ، وهذا الظلم الذي يجري عليه في صميم القرن العشرين .

وهؤلاء الشعراء هم صوت ذلك الانسان المظلوم . ان الظلم يتحداهم كشعراء ، كاتاس ذوي حسامية وقدرة على التعبير عما يشعرون ، وهم يرون الظلم من حيث لا يراه غيرهم من الناس ، يرونه ممثلا في عيون الاطفال الذين يلعبون في برادة الطفولة في يؤس المخيمات ،

وهو لم يختص ايا من الشعراء الآخرين بمثل هذا الإعجاب ، ونحن نسأل الآن : فيم كان التحفظ أولا في الكلام عنه ؟

وهنا ينتقل المؤلف للكلام عن قضية فلسطين فتبين لنا مشامره كرجل يؤمن بالحق ولا يتردد في قوله ، وهو يرى ان الغرب يرتكب خطأ فادحا عندما ينظر الى القضية الفلسطينية في صورتها الحالية فحسب ويتصورها نزاعا بين شعبين – عربى ويهودى – دون ان يتكلف مناد البحث عن اصول النزاع . وهذا الاصول تقول انه كان في فلسطين في الاصل شعب فلسطيني هو صاحب الأرض وسيدها منذ اقدم العصور ، ثم جاءت جماعه سياسيه عنصرية استعمارية وانتزعت الأرض من اصحابها وهي تحاول الآن ان تمحو ذلك الماضي وتصور للعالم ان اليهود كانوا في هذه الأرض منذ الزمن البعيد ، وكل الذي حدث انهم يحاولون تثبيت حقهم الذي ينزعمهم فيه العرب ويريدون القضاء عليهم ، وهو يرى ان وضع الأمر على هذا النحو فيه ظلم فادح وتضليل شرير . وهو يحمل على ذلك التفضيل حملة بالغة العنف (ص ٦٥) وهو يقول : ان اشد ما يؤلم النفس في تلك المسألة هو ان المظلوم لا يجد من يسمع اليه او من يفهمه . وهو اليوم يوصف بأنه ارهابي وسفك دماء وخارج على القانون ، ومدونه وغاصب أرضه يعتمد على سلاحين خطرين في تأييد باطله : المال والقوة الفاشية ، أو بمبارة موجزة « دافنا مالا او دافنا في صدور الناس » . وقد استخدمت هذه المباراة لا تقابل بها جناسا لفظيا بارعا استخدمه عندما قال : Pagando . Pagando . والتفرق في المعنى واضح بين Pagan (يدفع مالا) و Pegan (يضرب .

ويقول ان اقلاما جاهلة او مغرضة تحاول منذ حين تصوير المشكلة الفلسطينية على

« أمد لكم يدي » أو « أبسط لكم يدي » في حين ان توفيق زيادة يريد ان يقول :

Os aprieto las manos.

والمؤلفان على حق فيما ذهبوا اليه ، ولكنى رقت طويلا امام ترجمتهما للمعبارة العربية : « واقول : افديكم » بقولهما :

y digo : Os Seguiré
ارى بعيدة من الاصل ، وكان الاصح لو قال :
y digo : me Sacrificio Por Vasotros
أو
Os redimo por mi alma
او شيئا من هذا القبيل .

وقريب من ذلك ترجمة عبارة : « انا ما هنت في وطني » بعبارة :

No lo perdido mi attio lu mi pais

لان توفيق زياد يريد ان يقول انه لم يكن شيئا هينا ولا قليل القدر او لم يذق الهوان في وطنه في حين ان الترجمة الاسبانية تقول : انا لم افقد مكاني في وطني .

وقد اجاد المؤلفان ترجمة مقطوعتي « باسناني » و « ربح من الشرق » مع ان هذه الاخيرة من اصغر مقطوعات توفيق زيادة على الفهم فضلا عن الترجمة .

وكذلك الامر مع قصيدة « السكر المر » فهي في الاسبانية تحمل نفس المرارة والالم والقوة التي نحس بها في تلك القطبوعة التي وصل فيها زياد الى اجمل ماوصل اليه شعره في هذا الديوان مثل قوله :

اميش على حفيف الشوق

في غابات زيتوني

واكتب للصعايك القصائد مكررا مرأ

واكتب للمساكين ..

ولكن خطا في قراءة نص السطر الأخير جزئ

فاذا نظرت الى حيونهم لم ترها كميون غيرهم من الاطفال ، ان فيها ظلما صارخا والماء دفين لا تعرفه عيون غيرهم من الاطفال ، فهم يتحملون عبئا لاذهب لهم فيه .

★ ★ ★

وتلى ذلك المختارات واولها مختارات من شعر توفيق زيادة . والمؤلفان يقدمانه بانه من ابناء الناصرة وهو مسيحي ، وهو صاحب ديوان شعر يسمى « اشد على ايديكم » وله كذلك قصص ومسرحيات .

من شعر زيادة يختار الكتاب عشر قطع اولها تلك يقول فيها :

اناديكم

اشد على اياديكم

ايوس الارض تحت نعالكم

واقول افديكم ...

وهي واحدة من المجموعة الصغيرة من الاناشيد الصارخة التي سماها « رجويات » في ديوانه الانف الذكر ، وهي مشهورة باربعة سطور اعتقد انها ترجمت الى كل لغة حية :

حملت دمي على كفي

وما تكنت اعلامي

وصنت العشب فوق قبور اسلاقي

اناديكم ، اشد على اياديكم

الناصرة

وهنا نجد الترجمة تتابع المعنى تاركة اللفظ احيانا بعيدا بعض الشيء ، فان عبارة « اشد على اياديكم » مثلا لا تقابل بالضبط الترجمة الاسبانية المقترحة هنا .

لان هذه العبارة الاسبانية تقابل في العربية

لا يجوز ان تسمى معلقة ؟ بل فان هذا
الشعر وأمثاله معلق في القلوب خاصة ولم
يثبت لنا تاريخيا أن الكمية كانت تسمى باستار
في الجاهلية ، والثابت أن الإسلام هو الذي
كسأها القديمة والدنياج معا .

معلقة محمود درويش هذه تبدأ بعبارة التي
تصك القلوب :

سجل !

أنا عربي

ورقم بطاقتي خمسون ألف

واطفالي لمانية

وتاسمهم .. سيالي بعد صيف

والترجمة الاسبانية رائعة حقاً ، ففيها كل
وزن الايآت العربية وطعمها وعمقها ، وأنا لن
اقف عند مفارقات الفاظ أو تعبيرات ، ويكفي
تلك الاشارات السابقة في كلامنا عن توفيق
زباد ، فإن الناقد ليس محاسباً ولا غريباً وإنما
هو رفيق طريق مع المؤلف ، اذا استلزمك
شيئاً فلكي يسر المسير لا لكي يوقف القافلة
ماداً أنفه وسط الطريق .

ومن هذا الطراز من الشعر الذي لا ينسى
قصيدة « القتل رقم ١٨ » (ديوان آخر
الليل) وهي من اقرب شعر المقاومة الى شعر
غرامية لوركا . ولوركا موضوع محبوب الى
شعره الفضب عندنا ، وكل من يدر شاكر
السياب ومحمود درويش قطعة عنوانها « لوركا »
وروحه تنخل شعر الفضب كله بصورة
تستوقف النظر .

وهذه القصيدة من شعر محمود درويش ،
والتي تليها في الديوان وهي : « القتل رقم
٤٨ » تمنان عن روح لوركا حتى لو أنك قلت
انهما له لا تازمك في ذلك أحد . والتشابه
لا يقتصر على الروح والقالب وإنما الالفاظ

الى انحراف واضح في الترجمة ، فان توفيق
زباد يقول :

وإن كسر الركنى ظهري

وضعت مكانه صوته

من صخر حطين ..

والمنى واضح فان الشاعر يريد ان يقول
ان ظهره لو انكسر في الصراع عوض المكسور
بقطعة من صخر موقعة حطين أي بنفحة من
ريح نصر حطين ، تلك الحركة الخالصة التي
استعاد بعدها صلاح الدين بيت القدس سنة
١١٨٧ .

ولكن المترجمين قرءوا السطر الأخير : من
صخر طحين وترجموه هكذا :

me pondré un pedernal de rocas trituradas

وندع توفيق زباد الى محمود درويش .
والقولان يقدمانه بعبارة مختصرة تقول انه من
مواليد قرية البروة في الجليل ، وأنه ولد سنة
١٩٤٢ ، ثم يذكران بعض دواوينه .

والوهلة الاولى يحس القارئ انه امام شاعر
من طراز آخر ، من طراز أضخم وأعمق وأبعد
جلدوا في الشامرية ، وهذا تنطق به اول
مقطوعة اختارها له وهي « بطاقة هوية » التي
نشرت في ديوان « أوراق الزيتون » وقد
اصبحت هذه القصيدة من كلاسيكيات الشعر
العربي . أي من ميونه الخالدة ، وربما جاز ان
ترجم لفظ classic « هنا يقولنا » معلقة »
لان المملقات هي القصائد ذات القيمة الدائمة ،
وليس هناك ضرر في ان نستخرج اللفظ من
توقفة الجاهلية ولا نقصر المملقات على السبع
أو العشر دون ان نعتلر لاخينا الزروني ، ومن
يقول ان قصيدة شوقي ؟

إياكم أم عهد اسمعيل

أم ات فرعون يسومني سلا

والتعابير نفسها ، وهل يمكن أن يجادل أحد في « لوركية » قول محمود درويش :

غابة الزيتون كانت مرة خضراء

كانت .. والسما

غابة زرقاء .. كانت ياجيبي

ما الذي غير هذا السماء ؟

وأول من ذلك في « اللوركية » مطلع قصيدة « القتل رقم ٤٨ » (آخر الليل) :

وجدوا في صدره قنديل ورد .. وقمر

وهو ملقى ، ميتا ، فوق حجر

وجدوا علية كبريت وتصريح سفر ..

وعلى ساعده الفخ نقوش .

لهذا أجاد المترجمان قتل قصيدة « القتل رقم ١٨ »

وقد ترجم المؤلفان لمحمود درويش غير ذلك قصائد : « خارج من الأسطورة » و « عاشق فلسطين » وقصيدة « حب على الصليب » و « القتل رقم ٤٨ » و « هيرنالوي على الباب » وهذه الأخيرة من الشعر الذي يعجب اللوق العربي لا بداع الصور الشعرية التي تتضمنها والحركة التي تتخللها . ومن عيوب التمرير العربي مندهم قلة الحركة والحيوية فيه ، فهو في الغالب صور ساكنة او « تابلوهات » معلقة على الحائط ، ومهما يبلغ من جمالها فهي تابلوهات داخل اطرار جامدة خلد مثلا مطلع قصيدة محمود درويش هذه :

مروا على صحراء قلبي ، حاملين ذراع نخلة

مروا على زهر القرنفل ، تاركين لثري نخلة

وعلى شبابيك القرى رسوا ، بلمينهم ، أهله

وبادلوا بعض الكلام من المحبة .. والملافة .

والتجمة الاسبانية هنا غاية في الإبداع . لولا بعض الاتجاه الى التيسير دون داع ، فان عبارة « ذراع نخلة » في البيت الأول واضحة الجمال ، وترجمتها بلفظ palmas (نخلات) لا دامي لها .

وكان الأقرب الى روح محمود درويش او قيل :

Portando la rama de una palma ra

ومن القصائد التي ترجمت لمحمود درويش : « الموت مجانا » ، « سقوط القمر » (يرميات جرح فلسطين) و « المناديل » و « أغنية حب قديم » و « المستحيل » .

وهذه المختارات التي ترجمها لمحمود درويش تعطي فكرة واضحة جدا عن شاعريته ويستطيع من يقرأها أن يقيم على أساسها دراسة بالاسبانية من شعر محمود درويش .

ومن شعر فدوى طوقان اختار المؤلفان فوق العشر قصائد ، ونذكر العدد دون تحديد ، لأن بعض القصائد تتضمن عددا من المقطعات تحمل أرقاما فرمسية مثل قصيدة « أغنان للفدائيين » فهي وحدها مكونة من ست قطع صغيرة .

والتقديم القصير لفدوى طوقان أنها من مواليد نابلس سنة ١٩١٤ .. وأنها اخت ابراهيم طوقان ، وكان شاعرا أيضا توفي في القدس سنة ١٩٤١ . وهما يذكران لها دواوين « وحيدى مع الأيام » (بيروت ١٩٥٢) ، و « وجدتها » (بيروت ١٩٥٧) و « أمطنا حبا » (بيروت ١٩٦٠) و « امام الباب المغلق » (بيروت ١٩٦٧) و « الفدائي والارض » (بيروت ١٩٦٨) بالإضافة الى ترجمة حياة أخيها ابراهيم ، وقد صدرت سنة ١٩٤٦ .

١٤ منها تتضمن تشبيهات تبدأ بلفظ « مثلما »
والبيت الأخير هو المشبه :

مثلما تفرس في الصحراء نخلة

مثلما تطيع أمي في جيبي الجهم قبله

... الى آخره

مثلما تعرف صحراء خصوبة

هكذا تفيض في قلبي العروبة

وهنا أحب ان استأذن الصديقين المترجمين
لأقترح تعديل السطرين الآخرين هكذا :

Como en el desierto brota la Fertilidad
Así pulsa en mi alma la arabidad.

واعتذر لهما عن التقدم بهذا الاقتراح ، فما
أنا في الإسبانية بالموضع الذي اقترح فيه على
يلدو مونتانيث .

ومن أجل ما ترجمه اسميح القاسم
قصيدة « الى كل الرجال الاتقيين في الأمم
المتحدة » (ديوان دمي على كفى) وقصيدة
« خطاب في سوق البطالة » وهي القطعة
المشهورة التي لا يزال الشاعر يردد في آخر
كل مقطع منها :

يا عدو الشمس .. لكن ، لن أسامد
الى آخر نبض في عروقي مساقاوم

ولا يتسع المقام لعرض ما ترجمه من سليم
جبران، فقد استرسلنا مع الكلام حتى جاوزنا
الحد المناسب ، وهذا - آخر الأمر - قد
وعرض وليس دراسة شاملة .

والهم لدينا ان جانباً كبيراً من شعر المقاومة
الفلسطينية قد عبر محيط العروبة وصب

وقد اقتصر المختارات على ما قالته فدوى
بعد ان احتل العدو بلدنا نابلس، أي بعد يونيو
١٩٦٧ ، وهذا الشعر كله قومي خالص
يفيخ بالمجيد الفدائيين والمجاهدين ، وهنا
نجد نظر الشاعرة مثبتاً في شيء واحد ،
وطنها ! وقلوبها ينبض على وقع اقدام الفدائيين
الخافت في ظلام الليل ، وأنت إذ تقرأه تشعر
وكان أمومة الشاعرة قد احتوت أولئك الشبان
المكافحين جميعاً وسرح خيالها كله معهم في
مواجهتهم للموت الأبيض في ظلام ليالي
الاحتلال .

ويبدو ان هذه هي الفكرة التي منّت
المؤلفين في الاختيار من شعر فدوى طوقان ،
وقد أحسننا في ذلك وأحسننا كذلك في الترجمة
التي لائس معها بآلث تقرأ ترجمة .

ومن شعر سميح القاسم اختيار المترجمان
سبع قصائد ، اختارها من دواوينه الخمسة
التي صدرت فيما بين ١٩٥٨ و ١٩٦٨ ، وهما
يتقدمانه على أنه شاعر دولي العقيدة من مواليد
بلدة الزرقا سنة ١٩٣٩ .

وسميح القاسم اسمٌ من محمود درويش
بثلاث سنوات ، ولكن شعره أصغر منا وأبعد
مدى في التحرر من قوالب الشعر التقليدي ،
ولهذا فإن قارئه يشعر وهو يقرأ أنه مع شعر
الفد وبعد الفد لولا هذا القيد القليل الذي
يربط هؤلاء الشعراء جميعاً الى الواقع المرير
في فلسطين اليوم ..

ومثال ذلك القصيدة الأولى التي اختارها
له ومنوانها « هكذا » وهي من أطرف الشعر
العربي الحديث قالها ، لأنها تتكون من ١٥ بيتاً،

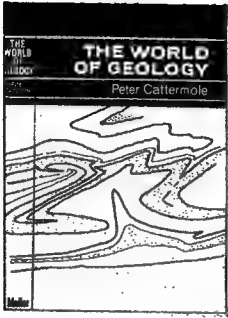
الفني سقوطا لريسا ولكن كتاب اليهود ورجال
صحافتهم لا يزالون يشيدون بها حتى يتزاحم
الناس عليها بالآلاف .

وبالأمس دعوا دعوة عريضة لأميل لودفيج
وستيفان زقايح وكلاهما بياغ الفاظ وصاحب
حيل والأعيب ، حتى نحن خدعنا فيهما
ومضينا نترجم كتاب « النيل » للآول منهما
مع أنه ليس فيه من النيل إلا زيد ماله الذي
يتلاشى مع الأمواج ، وأما الثاني فما أنت
براجد فيه كلمة صدق ولا سطر الهام حقيقي،
أما هي دعاية وطنطنة والفاظ .

هذه الجهود التي تبذل لتعريف الناس
بنا وبأدبائنا جهود مباركة ، هي من أجل ما
يسدى الى العروبة من خدمات ، خاصة اذا
صدرت من رجال يعرفوننا كما نحن ويحبوننا
كما نحن ، ولا يساورهم شك في اخوانهم
العرب أبدا . .

في تيار الادب العالمي بفضل ما قام به يلدو
مونتايث ومعمود صبح ، ولا ينبغي أن ننسى
هنا فضل حافظ ابراهيم ، فمن طريقه تم هذا
العمل ، وهو واحد من خدماته الكثيرة للسروية
واهلها .

ان أدبنا المعاصر ضخم وغني ، وقد طالما
قصرنا نحن في حقه وتركنا أدبائنا يصارعون
وحدهم في تيار خطر حافل بالمعادوات ، ونحن
نعلم ما يعمل خصومنا بالذات في اذاعة أعمال
كتابهم بكل سبيل . لانهم يعلمون ان كل كتاب
ليهودي في الاسواق إنما هو تأييد للمواهم
الضالة في فلسطين ، وان لديهم اليوم كاتباً
يعلم الله انه لا يساوي حفنة تراب هو ليون
أوريس Leon Uri صاحب السخافة التي
يسمونها رواية « الخروج » او « الأكودوس »
وهي رواية رديئة أسلوبيا وموضوعا وروحا .
فانظر بريك كم باعوا له منها ! ولقد أخرجوها
فيلما كأنها تحفة فنية وسقطت في ميدان النقد



عالم الجيولوجيا

عرض وتحليل : الدكتور محمد عز الدين علي

النفط ، والتنقيب بالزلازل ، والتوصل الى معلومات أكثر عن كوكبنا .

ان علم الأرض أو « الجيولوجيا » هو في الأساس موضوع عملي ، ولا بد من التركيز على ضرورة الخروج من الأبواب الى حيث ننظر الى الصخور والحفريات في الطبيعة ، ولكن هذا لا يعنينا نهم استخدام الميكروسكوب ، وان تعريفنا باستخدام هذا الجهاز سوف يلقي ترحيباً من الباحث .

هكذا اشار المؤلف الى كتابه «عالم الجيولوجيا»

« لقد قدمت الزلازل المدمرة في السنوات الحديثة ، والاعداد المتزايدة من حفارات النفط والفار ، الى أمم الناس مورا جيولوجية متباينة ومتعددة . فبينما يمكن للعمليات الجيولوجية ان تؤدي الى دمار من ناحية ، فمن ناحية أخرى تمكن هذه العمليات « الانسان » من استخدام معلوماته من صخور القشرة الأرضية لتحسين مستوى معيشته .

يقدم «عالم الجيولوجيا» في لغة سهلة القراءة خالية من التعقيد ، تعريفاً لهذا العلم الرائع ، وفكراً مفيداً في المسائل المتعلقة بالكشف عن

* Cattermole, P; The World of Geology, Frederick Muller, London 1969.

في خلافة الكتاب - ذات اللونين الأصفر والأسود - التي تغطي الغلاف . وهي إشارة سهلة واضحة تمهد للقارئ سبيل الأفاق الرائعة التي تختلج في فكره وتعمد أمام بصره عندما ينظر في الأرض ليستكشف أسرارها ، وعندما يفحص صخورها ليستفيد من معادنها وتكونزها .

مؤلف الكتاب هو الدكتور بيتر كارمول الذي ولد في ساسكس Sussex بإنجلترا ، وتعلم في مدارسها حتى حصل على درجة اندكتورا في الجيولوجيا من جامعة ويلز ، وهو يعمل الآن محاضراً في الجيولوجيا بكلية ويلز الجامعية في ابيريستويث Aberystwyth ، وله أبحاث منشورة في المجالات الفلكية ، وكتب عديدة ، كما اشترك مع الدكتور باتريك مور Patrick Moore في تأليف كتاب « فوهات القمر » Crates of the Moon وهو كتاب عن سطح القمر في أسلوب جيولوجي .

يتبع كتاب « عالم الجيولوجيا » في ١٧٤ صفحة ، ويحتوي على خمسة عشر فصلاً ، وخمسة ملاحق ، وقائمة بالمراجع ودليل (فهرس الموضوعات) .

أما فصول الكتاب فذلك رؤوس موضوعاتها :

- ١ - الجيولوجيا وأهدافها
- ٢ - الأرض في الفضاء
- ٣ - قشرة الأرض
- ٤ - الصخور
- ٥ - النحت والصخور الرسوبية
- ٦ - بقايا الأحافير
- ٧ - الطبقات
- ٨ - القشرة وتبعاجاتها
- ٩ - البراكين والنشاط التاري
- ١٠ - الميكرومكوب والجيولوجيا

- ١١ - دراسة المعادن والصخور
- ١٢ - دراسة الأحافير
- ١٣ - عمل الخرائط الجيولوجية
- ١٤ - الصخور وصورة الأرض
- ١٥ - الجيولوجيا والمستقبل

وملاحق الكتاب خمسة هي :

- ١ - الخواص الفيزيائية لأكثر المعادن انتشاراً وطرق التعرف عليها
- ٢ - الخواص البصرية للمعادن المكونة للصخور
- ٣ - تصنيف الصخور النارية
- ٤ - أحجام الحبيبات المكونة للصخور الرسوبية
- ٥ - العمود الاستراتيجي البريطاني .

ويختتم الكتاب بقائمة المراجع ، وهي قائمة مختصرة ، تفسر فقط المراجع العامة ، وقد صنفت تحت الأفرع التالية لعلم الجيولوجيا : العامة ، الأرض والكواكب ، المعادن ، الصخور الترسيبية ، الطبقات ، الجيولوجيا التركيبية والتحول ، البراكين والعمليات البركانية ، صورة الأرض ، أفرع أخرى .

لنستعرض معاً مقتطفات مما جاء في فصول الكتاب .

الجيولوجيا وأهدافها :

ما هي الجيولوجيا ؟

الجيولوجيا هي دراسة الأرض ، أنها العلم الذي يبحث عن جوانب كيف ومتى تتكون الصخور ، منذ متى ولدت الأرض ، وكيف تطورت الأرض منذ ولادتها ، وما الذي يحدث فيها الآن ؟ .. قد يبدو لأول وهلة أن مثل هذه الأسئلة يكاد يستحيل الإجابة عليها ،

تحليل مفصل لهدف معين من اهداف الجيولوجيا او قراءة عامة لكل افرعها .

يتكون كوكب الأرض من قشرة في الخارج ولب في الداخل ، ويتبعها جزء يعرف باسم غلاف اللب . تتكون القشرة من مواد صلبة (صخور ومعادن) تختلف في كثافتها وتركيبها انكيميائي ولونها وصلادتها وطريقة نشأتها . وأسفل القشرة توجد كميات هائلة من الصخور بعضها صلد وذو كثافة عالية . أما لب الأرض الذي يقع تحت ضغط كبير ويتميز بحرارة مرتفعة فإن مادته اقرب الى السيولة منها الى الجمود ، ويحتمل أن تكون شيئاً مثل اللدائن عالية الكثافة .

ويعتمد الجزء الأكبر من علم الجيولوجيا على المشاهدة المباشرة وفحص الصخور . أما دراسة ما يلي القشرة الى اسفل فإن ذلك يتم بالوسائل غير المباشرة ، أو ما يعرف بالوسائل الجيوفيزيائية . . ان علم الجيوفيزياء يسمح لنا أيضا بالتعرف على ما يقع أسفل المحيطات والبحار والبحيرات .

من الأمور المألوفة أن الأرض لم تتكون بهذا الشكل في لحظة معينة من الزمن ، وكذلك القارات والمحيطات . ان تطور الأرض كان عملية بطيئة جداً وممتدة بالنشاط ، ولا تزال هذه العملية مستمرة ومستتمة حتى نهاية العالم . لقد قدر عمر الأرض بحوالي ٤٧٠٠ مليون سنة، ومن المرجح أن القشرة الخارجية للأرض لم تتكون الا بعد هذا الزمن . فلقد بينت الطرق الحديثة أن أقدم الصخور يصل عمرها الى حوالي ٤٠٠٠ مليون سنة . ومنذ ذلك التاريخ والكثير من الأحداث تحدثت ، فلقد تغير ومرتق البناء والشكل الأصلي للقشرة مرات عديدة ، برزت الجبال وتآكلت ، ظهرت المحيطات واختفت . . ان علم الجيولوجيا يحتم علينا التفكير بلفه ملايين السنين وليس بلفه الايام والاشهر أو السنين كما اعتدنا ذلك . ان الزمن عامل اساسي في العمليات الجيولوجية .

الا أنه يوجد لدينا الآن اجابات لكثير من مثل هذه الاسئلة ، وكذلك نحن في الطريق الى التعرف على حلول لمسائل أكثر تعقيداً . ولم يكن تجمع كل المعلومات الرائعة المتوفرة لدينا الآن - والتي نسلم بها - الا نتيجة للجهد المثنى والدقيق الذي قام به المخلصون من انجيولوجيين - الهواة منهم والمحترفين والكثير منهم ان نعرفهم ابدا معرفة جيدة .

ما هي الفائدة الجيولوجية ؟

يتساءل كثير من الناس ، وقد يكون سبب ذلك ما ينطق من المال العام على البحث الجيولوجي ، ما هي الفائدة التي تعود علينا هذه الايام التي تزخر بالاختراعات والتكنولوجيا المتقدمة وابحاث القضاء والفكر العالي ، ولماذا لا تستثمر هذه الأموال في محاولات أخرى فتعود بريح أوفر ؟ يقول المؤلف ان الامر لا يتطلب منا للإجابة على هذه الاسئلة أكثر من القاء نظرة سطحية على المؤسسات التي تستخدم جيولوجيين حتى نرى ان لأفرع هذه المؤسسات أهمية كبرى في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والأكاديمية . ومن بين المؤسسات التي تعتبر الخبرة الجيولوجية ضرورة لازمة فيها نذكر الأمثلة التالية : شركات النفط ، صناعة الفحم ، استكشاف المعادن ، شركات الطرق والفلات ، صناعة الاسمنت ، مختبرات أبحاث الخزف ، ادارات الامدادات المائية ، مخططي المدن والدول ، والأعمال الهندسية . أضف الى ذلك الاعداد المتزايدة من الجيولوجيين الذين يعملون في الجامعات وفي الادارات الحكومية ، مثل المساحة الجيولوجية والمتحف الجيولوجي .

وسوف نتضح لنا الأهمية الاقتصادية للجيولوجيا كلما ناقشنا اهدافها المختلفة . وبجانب هذه الفوائد المادية أو الأدبية فإن هناك ثروة من الروعة واليقظة الذهنية التي يمكن الحصول عليها من دراسة الجيولوجيا ، حتى ولو كانت مثل هذه الدراسة محدودة في

والشمس واحدة من نجوم المجرة البيضاء التي نراها تعبر السماء في الليل وتعرف باسم درب (أو سكة) التبانة (أو درب اللين) ، والشمس تقع عند أحد أطرافها .

والمسافات بين النجوم صعبة الاستيعاب شأنها في ذلك شأن الزمن الجيولوجي . وقياس هذه المسافات بالكيلومترات ليس بالأمر المريح ، إنما تقاس هذه المسافات بالسنوات الضوئية . والسنة الضوئية هي المسافة التي يقطعها الضوء في مدة عام واحد ، وتقدر بحوالي ٩٤٠٠ ألف مليون كيلومتر . وإذا كنا نعتقد لأول وهلة أن المسافة بين الشمس وأبعد كوكب منها (بلوتو) عظيمة جدا ، فإن هذا الرقم يكون متواضعا جدا إذا قورنت هذه المسافة بين الشمس وأقرب نجم إليها (ألفا سنتوري) لنجد أن النسبة بين المسافتين كنسبة ١ : ١٣.٠٠٠ ، أو بمعنى آخر يبعد هذا النجم عن الشمس بمقدار ١٣.٠٠٠ سنة ضوئية (أي حوالي ٤٠ مليون مليون كيلومتر) . فإذا أردنا أن نعرف طول قطر المجرة التي تضم الشمس في أحد أطرافها فإن الرقم يصل إلى مائة ألف سنة ضوئية .

وقد كان يظن أن المجرة التي توجد فيها .. مجرة كبيرة فوق العادة بالنسبة للمجرات الأخرى الموجودة في الكون . ولكننا نعلم الآن أن هناك الآلاف من المجموعات النجمية (المجرات) منها ما يشبه مجرتنا ومنها ما هو أكبر منها موجودة في الكون ، وإذا كان هناك شيء غير هادئ بالنسبة لمجرتنا فهو كونها صغيرة .

وهناك في الفضاء أيضا على مسافات بعيدة جدا ما يعرف بأضياء النجوم أو « الكوازرات » quasars أقربها إلى الأرض يقع على بعد ١٥٠٠ مليون سنة ضوئية ، وله نور يقابل ما يستطيع من نور ١٠٠ مجرد ضمت إلى بعضها البعض .

الآن وقد بدأ الإنسان يهبط على سطح القمر ، ويرسل بأقماره الصناعية لتنهيط على سطح كوكب الزهرة ، ويبحث بأقمار أخرى إلى كوكب المريخ ، فإنتا تقرب من الوقت الذي سوف يبدأ فيه التنقيب الجيولوجي لهذه العوالم الخيرة الأخرى . وسوف يكون الجيولوجيون بين الرواد الأوائل الذين سيختبرون أسطح هؤلاء الأفراد في الأسرة الشمسية . ومن الأمور المؤكدة أن المعلومات التي حصلنا عليها من دراستنا لصخور القشرة الأرضية سوف تكون ذات أهمية رئيسية في الكشف عن الأسرار الجيولوجية للقمر والمريخ . ومن أجل ذلك يقدم المؤلف على صفحات كتابه التاريخ الرائع لعالمنا نحن ، وصغوره وعطياته المسئلة من حالته الحاضرة .

الأرض في الفضاء :

تعتبر الأرض بالنسبة لنا مكانا في غاية الأهمية ، ولكن الأرض بالنسبة للفضاء تعتبر كوكبا لا قيمة له بلور حول نجم عادي جدا (الشمس) لا هو بالأصغر أو بالأكبر من العديد من ملايين النجوم المتشابهة المنتشرة في الفضاء . وإذا كانت هناك حياة ذكية على أي من الكواكب خارج المجموعة الشمسية فإن علماء الفلك على ذلك الكوكب لن يكون في استطاعتهم بالطرق البصرية أن يكتشفوا أي مظهر من مظاهر حياتنا ، وبالتالي فلا عجب إذا لم نتمكن نحن حتى الآن من اكتشاف أي أثر للحياة في أي مكان من ذلك الجزء من الفضاء القريب إلينا .

يبلغ قطر الأرض حوالي ١٢٥٠٠ كيلومتر عند خط الاستواء ، ولكن هذا القطر يقل قليلا إذا قيس بين القطبين ، بينما يبلغ قطر الشمس - التي تتوسط المجموعة الشمسية - ٩٠٠.٠٠٠ كيلومتر . وتدور كواكب ثمانية أخرى حول الشمس وفي مدارات تقع تقريبا في مستوى واحد وذات شكل بيضاوي تقريبا .

كما أن عنصري الأكسجين والسليكون هما أكثر العناصر انتشاراً . ولهذا السبب نجد أن الجيولوجيا أكثر اهتماماً بالتركيبات السيليكاتية للعناصر الستة الأخرى وغيرها من التركيبات الأكسجينية عند دراسته للصخور . إن قشرة الأرض هي أساساً طبقة من السيليكات .

وتخبرنا الدراسات الجيوفيزيائية أن أقدم صخور قشرة الأرض تبلغ من العمر ما يقدر بحوالى ٤٠٠٠ مليون سنة . فإذا كان تكون القشرة الأرضية لابد وقد استغرق ملايين السنين ، إذن فلا بد أن مولد الأرض حدث قبل ذلك ، أى أن عمر كوكب الأرض يبلغ حوالى ٤٧٠٠ مليون سنة . ولقد بدأت الجيولوجيا عملها عندما تكونت قشرة الأرض . ويمكن للجيولوجيا أن تدرس صخوراً تصل في عمرها إلى ٤٠٠٠ مليون سنة .

ولقد مرت بالأرض عدة ومتباينة منذ ذلك التاريخ القديم ، ويمكن اكتشاف أثر هذه الحوادث في المعادن والصخور والأحافير التى تكون قشرة الأرض .

الصخور :

إن الاعتقاد الشائع بين الناس أن الصخر مادة صلبة متماسكة مثل الجرانيت ، ولكن ليست كل الصخور مثل هذا النوع . ويضم الجيولوجى إلى أصناف صخوره أنواعاً أخرى مثل رمل الشاطئ ذى الحبيبات السائبة ،

ومما سبق يتبين لنا بوضوح أن الأرض لا تعدو أن تكون أقل من حبة من الرمل في أرجاء الفضاء الفسيح . ولكنها بالنسبة لنا ونحن سكانها تعتبر في غاية الأهمية ، وكان لوأماطينا أن نعرف كل ما يمكن معرفته عنها وعما يقع بالقرب منها .

إن أقرب الأجسام الطبيعية في الفضاء هو القمر ، وهو تابع الأرض الوحيدة ، يبلغ قطره ٣٤٥٠ كيلومتراً تقريباً ويقع على بعد ٣٨٢٤٠٠ كيلومتر . والقمر عالم صخري خسل من الجو وسطحه جبال وسهول أشبه ما تكون إلى حد ما بسطح الأرض . ولا يوجد ماء على سطح القمر .

ويعتقد الآن أن القمر يمثل كوكباً صغيراً اسره الأرض في وقت ما ، ويتكون الاثنان مجوعة من كوكبين . ومن المحتمل أن الأرض نشأت لها من سحابة من غاز وتراب جمعتها الشمس إليها عندما مرت خلال مادة « بين نجمية » .

قشرة الأرض :

تختلف قشرة الأرض في السمك ما بين ١٠ ، ٦ كيلومترات أسفل المحيطات ، وما بين ٥٠ ، ٨٠ كيلومتراً أسفل المناطق القارية .

وقد أظهرت التحاليل الكيميائية أن ثمانية عناصر فقط (من بين ثيف وتسعين عنصراً معروفاً) تكون ٩٨٪ من وزن القشرة الأرضية كما يلى :

| العنصر : | أكسجين | سليكون | ألومنيوم | حديد |
|------------------------|----------|----------|----------|----------|
| النسبة المئوية للوزن : | ٤٦.٠ | ٢٧.٧٢ | ٨.١٣ | ٥.٠ |
| العنصر : | ماغنسيوم | كالبسيوم | صوديوم | بوتاسيوم |
| النسبة المئوية للوزن : | ٢.٠٩ | ٢.٦٢ | ٢.٨٣ | ٢.٥٩ |

النارية . والصخور النارية اما ان تكون جوفية (متداخلة) او سطحية (بركانية) .

ونظراً لأن الصخور النارية قد بردت من المجما التي نشأت داخل الأرض فانها تعرف باسم الصخور الأولية . وهناك صخور أخرى لم تأت من داخل الأرض ، ولكنها نشأت من صخور موجودة قبلها ، وتعرف هذه الصخور باسم الصخور الثانوية . ويطلق اسم الصخور الرسوبية على تلك التي نشأت من صخور كانت موجودة من قبل بفعل عوامل التآكل . وترسب الصخور الرسوبية في هيئة طبقات . والصخور الرسوبية التي ترسب تحت البحر يكون لها مظهر طبقي ، أي توجد في هيئة طبقات والمعادن المكونة للصخور الرسوبية أبسط في مجموعها من تلك المكونة للصخور النارية . وشلب في الصخور الرسوبية معدن الكوارتز (أكثرها انتشاراً) والكاليسيت والدولوميت والفلسبار .

وقد تعرض الصخور النارية والرسوبية للتغيرات التي تنشأ من انسيجتها ومعادنها وتركيبها الكيميائي . وتعرف هذه التغيرات باسم التحول ، أي العمليات التي تؤدي إلى تكوين الصخور المتحولة ، وهذه العمليات تتم بفصل الحرارة والغازات الجماعية والفسفون المختلفة .

التآكل والصخور الرسوبية :

تتآكل الصخور القائمة على سطح الأرض سواء ما كان منها قائماً على الشواطئ ، أو مرتفعاً في الجبال ، أو متبسلاً في الصحارى أو مختبئاً تحت الثلجات ، وذلك بفعل عوامل الطبيعة وجبرونها ، والأمواج المتلاطمة على روى الشواطئ ، الجاذبية الجبارة على

وطبقات الحمى والصلصال وغيرها . ويتعبير عام معنى كلمة صخر في الجيولوجيا كل خليط مكون من بلورات المعادن أو فتاتها تكون بفعل عوامل طبيعية .

ان المعادن هي المكونات الأساسية للصخور . والمعادن اما أن تكون سليكات أو أكاسيد أو كربونات العناصر الفلزية والقلوية الأكثر انتشاراً في القشرة الأرضية . فمثلاً الكوارتز (المرو) - وهو معدن معروف - يتكون من ثاني أكسيد السليكون ، والكاليسيت يتكون من كربونات الكالسيوم ، والبيريت يتكون من كبريتيد الحديد . ولو أنه من المعلوم أن هناك عدداً كبيراً من المعادن في الأرض ، إلا أن عدداً قليلاً من المعادن يكثر وجودها في الصخور ، وهذه القلة تعرف باسم « المعادن المكونة للصخور ».

وتختلف المعادن عن بعضها البعض في خواصها الفيزيائية (اللون والصلادة الخ . .) وتركيبها الكيميائي (أكاسيد ، كربونات ، سليكات ، الخ) وينالها اللدى (الشكل الهندسي لبلوراتها) .

ان الجرانيت صخر شائع معروف . وإذا فحصنا عينة منه نجد أنها تتكون من أصناف مختلفة لمعادن متبلورة منها الكوارتز وصخر هو الأكثر ، والفلسبار (أبيض أو ودي) والميكا (سوداء) وإذا كان بإمكاننا أن نخفض قطعاً رقيقاً في الجرانيت ، باستعمال الميكروسكوب ، فأننا سوف نلاحظ أن بلورات المعادن لها أحجام مختلفة ، وكذلك فإن أشكالها متنوعة . كما أن تدخل بلوراتها وتشابكها يدل على أن الصخر تبلور من مادة صخرية منصهرة ساخنة تعرف باسم « المجما » وقد جاءت من أعماق الأرض لتتداخل بين صخور القشرة . وتعرف الصخور التي تكونت من المجما باسم الصخور

الا وهو العلاقة بين بقايا الأحافير والصخور التي تحتويها ، وكذلك المساعدة أو التوفيق بين الطبقات الجيولوجية وتكوين صورة عن البيئة القديمة لتكوينها .

ولا يكتفى الآن بدراسة طوابع وقوالب واحلالات الأجزاء الصلبة من الأحافير بل تمتد الدراسة الى حبوب اللقاح وبدور النباتات القديمة التي لا يتسنى العين المجردة رؤيتها .

علم الطبقات أو الاستراتيجرافيا أو تاريخ الأرض

Stratigraphy

من دراستنا الحالية للمناطق القارية نعلم ان عمليات جيولوجية مختلفة تقوم بعملها بصورة مستمرة . الصخور تتآكل بالموامل المختلفة ، أهمها الأمطار ، الثلج ، الرياح ، الحرارة ، البحر . تعبر الانهار المساحات الأرضية ، وتتشجع هذه الانهار كلما ازداد عمرها ، وتحمل الرواسب الى البحار ، وتترك الحيوانات والنباتات ، بعد أن تزدهر في بيئات معينة ثم تموت ، بقاياها موزعة في الأرض .

ان معلوماتنا عن الظروف الحاضرة على القارات يمكننا من البدء في قراءة الأرض ، وذلك بدراسة الطبقات التي تكون المساحات الأرضية للكرة الأرضية ، ومحتوياتها ، الأحفورية ، وتوزيعها وأهميتها . ان الحاضر هو مفتاح الماضي .

ان هذه الدراسة أو ما يعرف بعلم الاستراتيجرافيا من الفروع الهامة في التفكير الجيولوجي وهي دراسة متكاملة ترتبط أساسا بآفرع الأحافير والصخور وعمليات الترسيب والبيئة والدراسات الحقلية .

سفوح الجبال ، الرياح العاصفة على سطح الصحارى ، الثلجات الصلبة الثقيلة المتحركة على أوجه الصخور . والنتيجة تفتت الصخور وتآكلها وتكوينها للرواسب المختلفة من صلبال ورمال وحصى وغيرها .

بقايا الأحافير « الحفريات »

ان الكائنات الحية التي تعيش اليوم على سطح الأرض لها نتيجة للتطور عبر ملايين السنين ، تلك العملية التي أمكننا دراستها من طريق بقايا الأحافير . ان الأحافير هي البقايا المحفوظة للحيوانات أو النباتات التي كانت تحيا في وقت من الاوقات لم اندفنت مع الرواسب تحت الماء ، وفي بعض الأحيان احتوتها الصخور وأصبحت تكون جزءاً من الصخر الرسوبي الذي يتكون من الرواسب والأحافير . ان هذه العملية بدأت في الزمن الجيولوجي منذ العصر الكمبري ، أي منذ حوالي ٦٠٠ مليون سنة تقريبا .

وهذا معنى ان الحياة كانت مزدهرة في ذلك العصر ، ولكن لا يعنى ذلك ان الحياة بدأت منذ ذلك الوقت ، فكثرة هذه المخلفات التي كانت تعيش في ذلك الوقت واختلاف أنواعها يجعلنا نعتقد أن الحياة نشأت في زمن سابق . ولكن نظراً لأن الصخور القديمة قد انتابها التغير الكثير والتحول الشديد فليس مستغرباً الا يتوفر لدينا أي دليل من هذه الحياة ان كانت قد وجدت .

تعرف دراسة الأحافير بعلم الأحافير (علم الحفريات) أو الباليونتولوجيا ، ومعناها «مناقشة عن الاحياء القديمة » وقد يترجم علماء الأحافير أنفسهم بدراسة النواحي البيولوجية للحفريات، ولكن هناك تطبيق هام لعلم الأحافير

القشرة في عمليات الارتفاع والانخفاض

تتكون سلاسل جبال الألب والهمالايا العظيمة الى حد كبير من تتابعات متعاقبة من الصخور الرسوبية ، وقد يكون ذلك مبعث دهشة عند اول نظرة ، ذلك لاننا نعلم ان الصخور الرسوبية قد تجمعت وترسبت تحت البحر ، فاذا ارفقت الصخور التي كانت مدفونة في وقت ما من تحت المياه ، واستمرت في الارتفاع حتى كونت الجبال الشاهقة ، فانه يمكننا ان نتخيل ان هناك قوة جبارة كانت وراء هذه العمليات . فاذا افترضنا ان عمق البحر الذي تجمعت تحته رواسب الألب كان ٢٠٠٠ قدم (نصف كيلو متر تقريبا) وان متوسط ارتفاع جبال الألب نفسها يبلغ ١٠٠٠٠ قدم ، فيكون من الواضح ان ما ارفقته الألب الى اعلى يبلغ الى الاقل ١٢٠٠٠ قدم (حوالي اربعة كيلومترات) وفي حالة الهمالايا نجد ان الارتفاع اكبر .

وترسب الكميات الهائلة من الرواسب في احوال بحرية تحت البحر ، والتي تستمر في الانشاء الى اسفل فيما تحت القشرة ، ويستمر الانشاء الى اسفل اكثر فاكثر حتى تجد الرواسب في الحوض نفسها محاطة - بمادة ذات كثافة اعلى - اي بمادة غلاف اللب . مثل هذا الوضع هو في الحقيقة وضع غير مستقر حيث توجد رواسب الطية المقمرة (جيوسينكلين) في غير يثبتها . ونتيجة لعدم الاستقرار تتفاعل القشرة مع غلاف اللب مما يؤدي الى تمزيق كومة الرواسب والقشرة القريبة منها . وتحرك مادة غلاف اللب في الصخور المدفونة ، وفي النهاية يصعد الجسم كله ليكون الجبال .

ويتناول المؤلف وصف الاتواع المختلفة من

الطيات والصدوع (الفواقي) وتفسر تكوينها مدعما ذلك بالصور الموضحة . ويختتم المؤلف هذا الموضوع بقوله : ان الأرض بكل تأكيد ليست جسما استكانيكيا هادئا ، فالحركات دائبة ومستمرة في اماكنها ، ومن سجلات الصخور نعلم ان هذه الحركات قد استمرت طوال الزمن الماضي .

البراكين والنشاط التاري

قد تكون البراكين - من بين التراكيب الجيولوجية جميعها - اكثر غموضا والارادة وقوة توصّل البراكين بين باطن الأرض وسطحها ، وتلفظ في فترات من الزمن مادة صخرية منصهرة ، او ما يعرف باسم الحمم او اللابة ، والتي قدمت من الأعماق .

والبراكين على اشكال عدة ، منها الشقوقية التي تخرج حممها عبر شقوق في قشرة الأرض ومنها المخروطية واصنافها الدرعية والطبقية وغيرها . ويعتبر بركان فيزوف في ايطاليا ممثلا للشكل المخروطي التقليدي في البراكين .

ويتوقف شكل البركان على لزوجة الجمال التي تصاحبه من جهة ، وعلى شكل القصبه او الوصلة التي تصعد من طريقها المادة المنصهرة من اسفل الى السطح . ويكون الصهير القاعدي مثل البازلت وهو الفقير في السليكا ، على درجة عالية من السيولة ، ونتيجة لذلك فان هذا الصهير ينساب عند خروجه من البركان ليفعل مساحات كبيرة من الأرض مكونا اجساما اصفائح (مسطحة رقيقة نسبيا) . ومن ناحية فان الصهير الحمضي الغني بالسليكا مثل الرايوليت واللانسيت يكون ذا لزوجة عالية ، وغالبا لا ينساب من قصبه البركان ، ولكن يبقى متجمدا حيث يسد الطرفين على الصهير

وفي الفصل قبل الأخير يحددنا المؤلف عن «الصخور وصورة الأرض»، أن الطبيعة العملية .
لعلم الجيولوجيا تحتم الانتقال في مساحات واسعة مما حولنا من أرض . وتعرف دراسة أشكال الأرض باسم الجيومورفولوجيا .

الجيولوجيا في المستقبل

ان الأبحاث العلمية لم ولن تتوقف . وفي الوقت الحاضر نجد الجامعات مشحونة بالعديد من الأجهزة ، ومن أهمها أجهزة الأشعة السينية والأجهزة الإلكترونية المختلفة . ولكن هذه لم تقلل من شأن الدراسات الجيولوجية الحقيقية حيث يحتمل أن يكون عدد الجيولوجيين الذين يعملون حيث الآن في الغابات والصحاري والمناطق الجبلية أكثر من أي وقت مضى .

ومنذ عدة سنوات كانت هناك محاولات لحفر ثقب في القشرة الأرضية ليصل إلى المستوى العلوي للغلاف الذي يوجد أسفل القشرة (أي يمتد الثقب لعمق أكثر من ثلاثين كيلومتراً) - مشروع موهول Mohole project ولكن لسوء الحظ صادفت هذا المشروع عقبات كثيرة مرتبطة بالنواحي الهندسية والتكاليف الباهظة مما أدى إلى توقف المشروع .

واتفت الإنسان إلى الفضاء فهناك الجانب الجيولوجي في استكشاف الفضاء ، وما قد بدأت عينات من القمر تأخذ طريقها إلى مختبرات التحليل ، وتقدم لنا النتائج فكرة عن نوع صخور القمر وأنها تقرب من صخر البازلت . وسواء أطلال الوقت أم قصر فسوف يحصل الإنسان على عينات من سطح القمر ، وسوف يمشي على سطحه ، وفي كلتا الحالتين سوف تفتح آفاق جديدة في عالم الجيولوجيا . وهناك خطط بدأ تنفيذها لاستكشاف المريخ والأرواح

القادم من بعده والصاعد إلى أعلى . وينتج عن ذلك أن يتولد ضغط كبير أسفل هذه السدادة المتجمدة لا يلبث أن يؤدي إلى انفجار ذي قوة كبيرة ينسف السدادة وما حولها ، يتبعه اندفاعٌ لاهير غازی ساحق .

ومن مظاهر النشاط البركاني نذكر أيضا الينابيع الحارة والجيورات التي يكثر وجودها في نيوزيلنده وإيسلنده .

الميكروسكوب والجيولوجيا

يعتبر الميكروسكوب بالنسبة للجيولوجي من الأجهزة التي لا غنى عنها ، بل أنه أكثرها فائدة له ، فبوساطته يمكن تكبير وتطيل اللامع الصغيرة مثل المعادن والأحافير الدقيقة والنسجة الصخرية . ويتطلب الأمر في دراسة الصخور (علم البترولوجيا) ودراسة الأحافير (علم الباليونتولوجيا Paleontology) مشاهدة المقاطع الرقيقة في الصخور والأحافير وكذلك أحافير باطنها . وهناك نوعان من الميكروسكوبات ، أحدهما الميكروسكوب المستقطب Polarised الذي يستعمل في دراسة المقاطع الرقيقة في المعادن والصخور (والأحافير في بعض الأحيان) ، وميكروسكوب الحفريات (أو البايونوكيلور binocular) .

وينتقل المؤلف بعد ذلك ليقدم لنا في فصلين متتابعين مبادئ الطرق العلمية في دراسة المعادن والصخور والأحافير .

ثم يقدم فصلاً من رسم الخريطة الجيولوجية وتعتبر الخريطة الجيولوجية جوهر العمل الجيولوجي ، إذ توضع على الخريطة جميع التفاصيل والتي منها يمكن التأكد من التاريخ الجيولوجي لمنطقة ما وبنائها .

وغيرهما من الكواكب وباختصار فلن يكون هناك نهاية للمعلومات والمعرفة والروعة التي نحصل عليها من دراستنا لهذا العلم الرائع « علم الجيولوجيا » .

وفي رأينا أن الكتاب يحتوى على المبادئ الأولية في علم الجيولوجيا في لغة واضحة ومادة علمية سليمة ومتكاملة . ولو أنه يلاحظ الاستمانة بكثير من الأمثلة من بيئة المؤلف في إنجلترا بصفة عامة وبحول ويلز بصفة خاصة . كما أن المعلومات الخاصة بالخواص البصرية

للمعادن (ملحق ٢) مبسطة كثيرا . كذلك لم يتعرض المؤلف بشيء من التفصيل الى فوائد علم الجيولوجيا وتطبيقاته ، والجيولوجيا في خدمة الإنسان، والمعادن وحضارة الإنسان . ويبدو أن المؤلف كان يحرص دائما أن يلتزم بداخل حدود علم الجيولوجيا البحث والتقدير بعدد محدود من الصفحات وبذلك لم يحاول التعرض للتفاصيل الدقيقة او التطبيقية التي يشملها عالم الجيولوجيا . ولكن هذا لا يمنع من القول بأن الكتاب متمعة في قراءته ، مفيد في معلوماته ، سهل على القارئ غير المتخصص في الجيولوجيا أن يقرأه دون عناء كبير ، وأن يلم بمعلوماته دون سابق خبرة أو تخصص .

MODERN CAPITALISM

The Changing Balance of Public & Private Power



الرأسمالية الحديثة *

تغير ميزان السلطة
بين القطاعين العام والخاص

عرض وتحليل : دكتور برهان الدين الشلي

تأليف : أندرو شونفيلد
الناشر : جامعة أكسفورد ١٩٦٩

منصب مدير الدراسات في المعهد الملكي البريطاني للشئون الخارجية ، وقد عمل سابقا محرورا اقتصاديا في جريدة الاوبزيرفر Observer البريطانية وقام بتأليف كتابين هما «السياسة الاقتصادية البريطانية منذ الحرب» وقد نشر في عام ١٩٥٩ و «مكافحة الفقر انمالي» الذي نشر في عام ١٩٦٠ .

أول من أول واجبات من يحاول مراجعة كتاب ظهر حديثا أو التعليق على مقال أو بحث نشر في إحدى المجلات أو النشرات الدورية أن يعمد إلى التعريف بال مؤلف قبل المؤلف وذلك لكي تكتمل الصورة في ذهن القارئ والمطالع ويتسنى لهما الربط بين ما حواه المؤلف من أفكار وبين شخصية المؤلف وتكوينه الفكري .

أما المؤلف فموضوعه «الرأسمالية الحديثة» .

المؤلف هو أندرو شونفيلد ويشغل حاليا

Shonfield, A. ; Modern Capitalism : The Changing Balance of Public & Private Power *
O.U.P. 1969.

في زمرة كتب التاريخ الاقتصادي لا في زمرة كتب النظريات الاقتصادية .

ولعله يحسن بنا قبل ان نستمرسل في استعراض محتويات الكتاب وما تضمنه من أفكار وآراء ان نتوقف قليلا لتتعرف بشكل مختصر على مفهوم النظام الرأسمالي التقليدي . ويطلق هذا المصطلح على النظام الاقتصادي الذي ساد العالم الغربي منذ انهيار النظام الاقطاعي . والظاهرة الجوهرية لهذا النظام هي العلاقة القائمة بين مالكي وسائل الانتاج او ما يعبر عنها برأس المال والعمال الذين يتمتعون بحرية بيع خدماتهم الى الغير . وفي النظام الرأسمالي تتخذ القرارات المتعلقة بالانتاج من قبل اصحاب الاعمال الذين يعملون في سبيل الحصول على اكبر قدر ممكن من الربح . وفي ظل هذا النظام يتمتع العمال بغير العمل بمعنى انه لا يمكن اجبارهم قانونا على العمل في خدمة مالكي وسائل الانتاج . على انه لما كان العمال لا يملكون وسائل الانتاج اللازمة لممارستهم العمل فانهم مجبرون بحكم الضرورات الاقتصادية ان يعرضوا خدماتهم على مالكي وسائل الانتاج ضمن شروط محددة . وأجرة العمل التي يتم الوصول اليها بنتيجة المساومات بين العمال وأرباب العمل تحدد النسب التي يتم بموجبها توزيع الناتج القومي بين طبقة العمال وطبقة ارباب العمل الرأسماليين . وقد اتخذ النظام الرأسمالي شكله التقليدي في القرن التاسع عشر بعد ان تنفصل تدريجيا في البنيان الاقتصادي الذي قام على اقتراض النظام اقطاعي في البلاد الغربية . وعلى ايدى علماء الاقتصاد الكلاسيكيين اتخذ هذا النظام اطاره النظري واتجاهه المنهجي الذي يتسم بشكل ظاهر بمحوه لصيانة الملكية الفردية وحرية العمل وامتناع الحكومة من التدخل في نشاط القطاع

ويتصدى المؤلف فيه الى بيان ما طرأ على النظام الاقتصادي الرأسمالي في معظم الدول الغربية من تغيرات منذ الثلاثينات . وهو يتبنى من مرد الوقائع الاقتصادية وتحليل التغيرات الطارئة في الاوضاع والمؤسسات الاقتصادية والانتاجية في العالم الغربي ان يخلص الى نتيجة يود من صميم قلبه لو تتحقق كاملا ألا وهي رسوخ اساليب التخطيط الاقتصادي واتباع سياسات تنمية اقتصادية بعيدة المدى في سبيل تحقيق اهداف محددة تعتمدها السلطات العليا في الدولة لتكون نبراسا لها وهاديا . ويجهد المؤلف في اطماء صورة واضحة وكاملة من مختلف البواصت السياسية والاقتصادية التي عملت عملها في تكوين السياسات في الدول الغربية الكبرى خلال العشرين سنة التي تلت الحرب العالمية الثانية . ويحاول ان يبرهن على انه ورغم الاختلافات الكبيرة في ردود الفعل لدى كل من الدول الغربية المذكورة بالنسبة للاوضاع المستجدة - والتي تتراوح بين تبني اسلوب التخطيط الاقتصادي المركزي من قبل فرنسا الى رفض كل ماله صلة بأي نظام تخطيطي من قبل ألمانيا الغربية - فان هناك دلالات واضحة على وجود نمط مشترك من السلوك الاقتصادي لدى المجتمع الأوروبي الغربي وفي أمريكا الشمالية الى حد ما .

ويعمل المؤلف على افهام قارئه منذ البداية بأنه لا يسعى في هذا الكتاب الى ابتكار نظرية اقتصادية جديدة وإنما كل همه ينصب على ان يستخلص من الأحداث والوقائع الاقتصادية في بعض دول أوروبا الغربية والولايات المتحدة بعض الاتجاهات التشابه والتي تشكل فيما بينها مطلقا متطورا في النظام الرأسمالي المتعارف عليه . ولذلك فان كتابه يقع من حيث التصنيف

وأوائل الستينات بفترة ازدهار اقتصادي متواصلة لم يسبق لها مثيل . وكان وراء هذا الازدهار الفريد من نوعه عوامل ثلاثة هي الآتية :

أولا : كان النمو الاقتصادي خلال الفترة البحوث عنها أكثر اطرادا منه في الماضي .

وعلى الرغم من حدوث بعض التوجعات من رواج وركود إلا أن حدة هذه التوجعات كانت أخف بكثير بالمقارنة مع الانماط التاريخية لهذه التوجعات .

ثانيا : إن نمو الإنتاج خلال الفترة ذاتها كان نموا سريعا كل السمة في بلاد أوروبا الغربية . ومع أن الاقتصاد الأمريكي حقق معدلات أسرع ولا سيما خلال الحقبة من ١٩٠٠ إلى ١٩١٣ إلا أن هذا النمو كان مصحوبا بتقلبات اقتصادية كان لها تأثيرها المباشر على حجم الاستخدام ومستوى الاستثمار الخاص . أما في البلدان الأوروبية الغربية فإن نمو الإنتاج لم يعترضه ما كان امترض معدلات النمو في اقتصاد الولايات المتحدة .

ثالثا : ارتفاع متوسط الاجور بمعدلات فاقت معدلات زيادة الناتج القومي في معظم بلدان أوروبا الغربية . وهذا مما يدل دلالة قاطعة على أن النافع المتحصلة من زيادة الإنتاج وزيادة معدلات النمو الاقتصادي بشكل عام قد عمت مختلف الطبقات ولا سيما طبقة العمال . ومما يعزز الموقف في دول أوروبا الغربية بشكل خاص هو ارتفاع اصحاب الماشات التقاعدية أيضا من طريق توسيع خدمات الرفاهية العامة والشروعات المائلة بنية إتاحة الفرصة لهؤلاء الأفراد للتمتع بالخيرات المتزايدة في أوطانهم .

الخاص والمناداة بحرية التبادل التجاري في الداخل والخارج .

هذا هو النظام الرأسمالي التقليدي الذي يحاول الأستاذ أندرو شونفيلد أن يظهر من خلال تحليله للواقع الاقتصادية كيف تطور وكيف تحول من اتجاهه نحو الفشل اللدريج في أعقاب الحرب العالمية الأولى إلى أن أصبح محركا عظيما للازدهار الاقتصادي في البلاد الغربية منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية . وتنبطى محاولته هذه في أسلوب تنظيم مؤلفه وسلسلة أفكاره فيه . فقد قسم الكتاب بجملته إلى أربعة أقسام رئيسية عرض في القسم الأول منها الاتجاهات الاقتصادية خلال الخمسينات وحتى منتصف الستينات . وخصص القسم الثاني لتحليل الأساليب التخطيطية التي اتبعتها بعض الدول الغربية بدءا من فرنسا والمملكة المتحدة وبروزا بإيطاليا والنمسا وهولندا والسويد . وعكف في القسم الثالث على شرح الموقف في الدول الغربية التي يبدو أنها لا تزال تؤمن بعقيدة السوق الحر وعلى رأسها ألمانيا الغربية والولايات المتحدة . أما في القسم الرابع والأخير فيعرض المؤلف إلى موضوع النتائج السياسية للحكومات النشيطة وتحليل التأثيرات المتبادلة ما بين المؤسسات السياسية والدستورية التقليدية وما بين اتجاهات السياسة الاقتصادية الجديدة المتطورة التي تجعل من الدولة عاملا فعالا أساسيا في توجيه النشاط الاقتصادي ودفعه قدما إلى الأمام مع السعي في الوقت نفسه لتأمين الحدود الدنيا من العدالة الاجتماعية والرفاهية الجماعية ضمن إطار الأركان الأساسية للنظام الرأسمالي .

تتلخص وجهة نظر المؤلف بالنسبة للقسم الأول من كتابه بأن الدول الصناعية المتقدمة في العالم الغربي تمتعت خلال الخمسينات

وعندما تنتقل مع المؤلف الى القسم الثاني من كتابه نجده يسمى لايفضاح الاساليب المتنوعة التي اتبعها معظم الدول الاوروبية الغربية في سبيل دعم النمو الاقتصادي والتخفيف من حدة الدورات الاقتصادية وشدها . ومن خلال تطيلة للوقائع الاقتصادية وتفنيد السياسات المتبعة يحاول المؤلف ايضا ان يبرز بشكل خاص النقاط التي تدعم وجهة نظره وهي ان النظام الرأسمالي التقليدي وليد واقفي زمانه وان الرأسمالية الحديثة المسؤولة من بحث الاقتصاد الاوربي واتلاقته قدما الى الامام تتميز بتدخل الدولة بشكل او بآخر حسب ظروف كل مجتمع من مجتمعات اوروبا الغربية واتباع اساليب الادارة الاقتصادية الرشيدة في تسيير عجلة الانتاج القومي وتوزيع خيرات هذا الانتاج على افراد المجتمع كافة . فالنظام الرأسمالي التقليدي او الكلاسيكي الذي يعتبر الى حد كبير وليد الفكر البريطاني والذي كان يدعو رواده وعلى راسهم آدم سميث واتباعه الى عزل الحكومة عن النشاط الاقتصادي وتضييق مسؤولياتها الى ادنى الحدود باعتبار ان هناك يدا خفية تحقق الانسجام الكامل في نشاط الافراد والجماعات وتجعل من القرارات الاقتصادية التي يتخذها كل فرد في سبيل تحقيق املى قدر من الربح لنفسه تتوافق مجتمعة على تحقيق الخير والرفاهية للمجتمع بمرته ، اصبح يعتبر بالنسبة للتفكير المعاصر من المنظمات الميتافيزيقية التي لا يمكن ان يقبل بها انسان النصف الثاني من القرن العشرين .

وتدخل الدولة في تسيير عجلة النشاط الاقتصادي يختلف من حيث المدى والنوعية باختلاف تجارب دول اوروبا الغربية كل على انفراد . على الاقاصية المشتركة بين هذه التجارب جميعها هي ان الاسلوب الذي اتبعته كل دولة من مجموعة دول النظام الرأسمالي في اوروبا

هذه العوامل الثلاثة الهامة التي أدت مجتمعة الى اطراد النمو الاقتصادي في بلدان العالم الغربي أمكن تحقيقها نتيجة لما كان لبعض القوى الاقتصادية من دور هام في انعاش الاقتصاد الغربي . وتمثل هذه القوى بتوسع التجارة الخارجية توسعا مستمرا وبالقوة العمرانية خلال الخمسينات . ومن السهولة بمكان الاقتناع بأهمية الدور الذي أدته هذه القوى المذكورة نظرا لما حل ببلدان اوروبا الغربية من دمار خلال الحرب العالمية الثانية وما خلقه ذلك من طلب متزايد على السلع والخدمات لتلبية حاجات جمهرة المستهلكين ولا سيما في حقل البناء والتشييد وفي مستلزمات المعيشة بشكل عام . وقد يبدو للوهلة الاولى ان الوضع الاقتصادي في بلدان العالم الغربي خلال الفترة المبحوث عنها كان وضعاً استثنائياً وكان نتيجة للدمار وحرمان اوجبتها الحرب العالمية الثانية . ولذلك فنعلمنا بحصل نوع من الاكتفاء لدى جمهرة المستهلكين فان معدلات النمو العالية والمطردة قد تتجه نحو التبدني والتباطؤ . الا ان المؤلف الاستاذ شونفيلد يأخذ على عاتقه في مؤلفه ان يوضح هذه الفكرة وأن يبرهن على انه بالامكان المحافظة على معدلات النمو الاقتصادي المرتفعة والمطردة ، وحيثه في ذلك هي ان محور السياسات الاقتصادية في الدول الغربية يركز على محاولة تحقيق هدف الاستخدام الكامل . والتمسك بمثل هذه السياسة من شأنه ان يعمل على اطراد انتاجية الخارجية وتزايد معدلاتها . وتزداد هذه الحجة قوة عندما نتذكر بان مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية تميزت بتسارع التقدم التكنولوجي وهذا من شأنه ان يعمل على تعميق التجارة الدولية ويؤمن لها التوسع والاطراد . الا ان الاستاذ شونفيلد يجب ان يؤكد بان ما يحاول اثباته موهون الى حد بعيد باستمرار حكومات العالم الغربي على اتباع سياسات نمو اقتصادي وامية وعلى تطوير المؤسسات والنظم الاقتصادية المختلفة بما يتلاءم ومتطلبات اطراد النمو الاقتصادي .

التخطيطي في بريطانيا سوى هيئة لا تعدو كونها مركز أبحاث ليس له تأثير يذكر فيما يتخذ من قرارات اقتصادية على المستوى القومي . بل إن الهيئة التخطيطية في بريطانيا والتي حملت اسم « المجلس الوطني للتنمية الاقتصادية » لم تكن في الواقع أكثر من حلبة للمساومات بين أصحاب المصالح . فاتحادات أصحاب الأعمال من جهة واتحادات العمال من جهة ثانية كانت تتصارع فيما بينها على تغليب وجهة النظر الخاصة بكل منهما ولم يكن لمثلى الحكومة من دور سوى الأخذ بالقرار الذي تسفر عنه المساومات بين الأطراف ذوات المصالح . لكن مجيء حكومة العمال في أواسط الستينات قد غير نوعا ما من وضع الهيئة التخطيطية في بريطانيا وتم اتخاذ بعض الإجراءات التي تعطي هذه الهيئة بعض القوة والنفوذ اللذين يتمتع بهما الجهاز التخطيطي في فرنسا .

ويتنقل بنا المؤلف بعد ذلك بين بعض دول أوروبا الغربية الأخرى ليعرض علينا كيف تمكنت من إعادة بناء اقتصادها وشقت طريقها لميدان التقدم الاقتصادي والمنافسة الدولية فيما يتعلق بمبادلاتها مع العالم الخارجي . ويلقى المؤلف الضوء من خلال تطيله لمواقف هذه الدول وتقويمه للسياسات الاقتصادية التي اتبعتها كل منها على الترابط القائم بين هذه المواقف والسياسات وبين الأوضاع المؤسسية التي كانت قائمة فيها قبل الحرب العالمية الثانية . فإيطاليا والنمسا يصنفهما المؤلف كأنموذج لراسمالية الدولة ضمن إطار النظام الرأسمالي التقليدي . وعلى الرغم من أن الافتراض الاجتماعية التي تستند إليها هاتان الدولتان لا تختلف في جوهرها عما تستهدفه معظم دول أوروبا الغربية بما فيها بريطانيا وفرنسا إلا أن الأساليب التي استخدمت في كل منهما تختلف في مدها وتأثيراتها عما سم استخدامهما في بقية دول أوروبا الغربية .

الغريبة كان يتماشى إلى حد كبير مع المخلفات الاقتصادية والتقاليد الموروثة في ميدان العلاقات المتبادلة بين الدولة والأفراد في كل منها . وهذا ما يفسر الاختلاف البين بين التجربة البريطانية والتجربة الفرنسية . فالتجربة الفرنسية تتميز بأنها امتداد للتفكير الفرنسي التقليدي الذي يدعو إلى تركيز سلطة اتخاذ القرارات الاقتصادية في أيدي عدد محدود من الأفراد من ذوي الكفاءة النادرة ومن يتحلون ببعد النظر والحكم السليم . وبالإضافة إلى ذلك فإن المواطن الفرنسي امتداد منذ زمن طويل على هذا الطراز من الإدارة الاقتصادية . فنظم النقابات الحرفية وسياسات كولبير التمييزية في سبيل دفع مجلة التصنيع في فرنسا إنما هي زوايا متينة في بنية النظام المؤسس الفرنسي فيما يتعلق بالشئون الانتاجية والأمور الاقتصادية . ولذلك فليس من المستغرب أن نرى كيف نتجج الأسلوب التخطيطي الشامل في فرنسا بعد أن جرى العمل بغيره في أعقاب الحرب العالمية الثانية وكيف تقبله الناس على اختلاف نزعاتهم سواء في القطاع العام أو في القطاع الخاص بكل ما يستحقه من احترام وتقدير .

أما في بريطانيا فإن جميع الجهود التي بذلت في سبيل تدعيم الأسلوب التخطيطي لمعالجة المشكلات الاقتصادية التي كانت تواجه الاقتصاد البريطاني في أعقاب الحرب العالمية الثانية ولتحقيق هدف الاستخدام الكامل الذي تبنته جميع الحكومات التي تناحلت على الحكم في بريطانيا منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية لم تصب كثيرا من النجاح ، وذلك لتنازل مبادئ النظام الرأسمالي الكلاسيكي القائلة بأن الحكومة الصالحة هي الحكومة التي تترك الناس وشأنهم في تعاملهم لأعمالهم وفي ممارستهم لنشاطهم الانتاجي . ويركز المؤلف شوتهيلد على إظهار الفرق الكبير بين الجهاز التخطيطي في فرنسا ومثيله في بريطانيا من حيث ما يتمتع به الأول من قوة ونفوذ واحترام بينما لم يكن الجهاز

في نوعه في النمسا يقضى بأن تمثل الأحزاب السياسية بشكل متناسب في جميع المؤسسات المملوكة من قبل الدولة على أساس ما حصل عليه كل حزب سياسى من أصوات النساء الانتخابيات العامة . وقد يتراعى لأول وهلة أن مثل هذا الترتيب في إدارة المؤسسات الصناعية والإنتاجية من شأنه أن يعرقل أعمالها وينقص بالتالى من كفاءتها الإنتاجية . إلا أن طبيعة التماسك بين وميلهم الفطرى الى الأخذ بنظام المشاركة من قبل جميع الهيئات والفئات ذات المصالح الدالية كاتحادات العمال واتحادات أرباب العمل وحتى الهيئات الدينية في إدارة شئونهم العامة تفسر لنا كيف أمكن لهذه الصيغة الفريدة في إدارة المؤسسات الإنتاجية أن يتيسر لها النجاح وأن تجعل الاقتصاد النمساوى اقتصادا يتمتع بالحركة والنمو والتقدم المتطرد .

وعلى الطرف الآخر من العالم الغربي نجد السويد وقد حققت مستويات عالية من النمو الاقتصادى ضمن إطار النظام الرأسمالي وفي ظل حكم اشتراكي واع . والصيغة التي اختارتها السويد لنفسها لم تكن من نوع رأسمالية الدولة كما هو الحال في إيطاليا والنمسا وليس بينها وبين التجربة الفرنسية أو الانجليزية شبه كبير . بالنسبة للسويد كانت النقطة الحساسة قوة العمل والأجور والإنتاجية . والجهاز المشرف على اتخاذ القرارات التي تشكل مجموعها السياسية الاقتصادية للبلاد هو « مجلس سوق العمل » . ونقطة الانطلاق بالنسبة لهذا الجهاز هي تثبيت سوق العمل من طريق التخكم بتوجيهات الطلب على العمل الناجمة عن الدورات الاقتصادية . وكلما قلت هذه التوجيهات في سوق العمل كلما ارتفع معدل النمو في الإنتاج القومي . وتستخدم السلطات المسؤولة وميلتين هامتين من وسائل الرقابة الاقتصادية والتحكم بتقلبات العرض والطلب في سوق العمل وهما الإشراف المباشر

فإيطاليا والنمسا تعتبران بين بلدان أوروبا الغربية فريدتين في مواقعهما من حيث أن نجاحهما في ميدان التقدم الاقتصادى تم الى حد ما من طريق تدخل القطاع العام وسيطرته على الاستثمارات الاقتصادية . في أعقاب الحرب العالمية الثانية وجدت إيطاليا في خيارها تركة ضخمة من المشروعات الاقتصادية خلفها النظام الفاشيستي المتعرض . ومن طريق إعادة تنظيم هذه التركة تنظيميا قتلانيا رشيدا تحت اسم « مؤسسة الائتماس الصناعى » (IRI) وباستخدام الائتمان المصرفي كوسيلة فعالة من وسائل تشجيع الاستثمار وتوجيهه الوجهة التي تتوافق مع افراض الدولة الاقتصادية الهادفة الى تعجيل خطى النمو الاقتصادى والتحكم بالتعوجات والدورات الاقتصادية استطلعت إيطاليا لتحويل تلك التركة الهومة الى قوة فعالة دافعة تحت إشراف الدولة ورقابتها المباشرة . وعندما انشئت مؤسسة « إيني » في عام ١٩٥٣ كشركة حكومية لتعاطى أعمال النفط والفاز حققت الدولة في إيطاليا اتجاهها جديدا ضمن إطار النظام الرأسمالى التقليدى وهو رأسمالية الدولة . والظاهرة التي تسترعى النظر فيما حققته الدولة من نجاح اقتصادى في إيطاليا هي اعتبار هذه المؤسسات الحكومية وكأنها مؤسسات خاصة تعمل في جو من الاستقلال التام والمبادرة المباشرة .

وكذلك كان الحال في النمسا . إذ هنا أيضا تسلمت الدولة مخلفات العهد النازى التي أصبحت مؤسسات مؤمنة وكذلك المشروعات التي كانت قوات الاحتلال الروسى قد وضعت اليد عليها . وتساهم المؤسسات المؤمنة الصناعية بحوالى ٢٤٪ من مجموع الناتج الصناعى و ٢٧٪ من مجموع الصادرات . وإذا كان الوضع في كل من النمسا وإيطاليا متمائلا من حيث حجم المؤسسات المؤمنة إلا أن أسلوب الإدارة الاقتصادية لهذه المؤسسات يختلف اختلافا بينا . فقد تم تبني نظام فريد

والدخل . إلا أنها تختلف عنها من ناحية التطبيق العملي . فبينما نرى أن تحديد الأجور في السويد يتم من طريق التساوم والتفاوض وتحاول كل فئة خلال ذلك استخدام كل ما لديهم من وسائل النفوذ والإقناع لتحقيق رغباتها ، نجد أن المسؤولين عن تحديد الأجور في هولندا قد منحوا سلطات قانونية لهذا الغرض يسمحهم في ذلك تحكم مباشر من قبل الدولة في تحديد الأسعار . ومما هو جدير بالاعجاب في هذا الخصوص هو أن اتحادات العمال تعاونت مع السلطات المسؤولة إلى أبعد الحدود في إبقاء الأجور ضمن مستويات تنخفض عن مثيلاتها في دول أوروبا الغربية . وقد ساعد هذا الإجراء على تمكين الاقتصاد الهولندي الذي خرج بعد الحرب المالية الثانية وهو مريض الجناح من الصود في وجه المنافسة الدولية واحتلال مركزه المرموق في ميدان التجارة الدولية . فوضوا في تمديد السلطات المسؤولة في هولندا إلى اتخاذ إجراءات الحماية التقليدية للحفاظ على صناعاتهم واختارت طريق تخفيض تكاليف الإنتاج من طريق تحديد الأجور والأسعار ، وقد أتاح ذلك في الوقت نفسه الفرصة لاستيعاب فائض قوة العمل نتيجة لتوسع فرص العمل الناجمة عن تزايد معدلات النمو الاقتصادي . على أن هذا السلاح الذي استخدمته السلطات المسؤولة في هولندا بنية التحكم بالأجور والأسعار واستهدفا لتوطيد مركزها في ميدان التجارة الدولية كان من الممكن أن يكون غير ذي فاعلية أو حتى كان من الممكن أن يكون له نتائج سلبية لو لم يستند استنادا قويا على جهاز التخطيط المركزي الذي كان له فضل توجيه السلطات نحو اتباع استراتيجية اقتصادية محددة .

والتخطيط الاقتصادي في هولندا بذلك مثيل في السويد بمعالجة مشكلات الازدحام .

في حقل البناء والرقابة المالية على الاستثمارات الاقتصادية . وبما أن الاهتمام الرئيسي في السويد يتركز على قوة العمل والاستخدام الكامل وما يتبع ذلك من ميسات الأجور وارتباطها بالإنتاجية فإن مجموعة التدابير والإجراءات الاقتصادية المتخذة تلتصق في الواقع بمعالجة المشكلات القصيرة المدى . غير أن معالجة هذه المشكلات قد لا تنفي بالفرض الذي هو حجر الأساس بالنسبة للمجتمع السويدي وهو المحافظة على ثبات سوق العمل وتزايد الأجور مع تزايد الناتج القومي والإنتاجية . ولابد إذن من استقراء المستقبل البعيد ودراسة جميع الاحتمالات الاقتصادية استشرافا لما قد ينجم من مشكلات تهدد ثبات سوق العمل وبالتالي تتجه بالاقتصاد القومي نحو الهبوط والتباطؤ . وهذا ما دعا السلطات المسؤولة في السويد إلى أحداث « مجلس التخطيط الاقتصادي » في عام ١٩٦٢ ضم في عضوية خبراء اقتصاديين تم اختيارهم من خارج القطاع الحكومي . وربط هذا المجلس بالجهاز الحكومي عن طريق تعيين وزير المالية رئيسا له واعتبار الإدارة الاقتصادية في وزارة المالية سكرتارية فنية له . وهنا يبدو وجه الاختلاف بين التجربة السويدية والتجربة الفرنسية . فهذه الأخيرة ركزت اهتمامها منذ البدء على التخطيط الطويل الأجل على اعتبار أن ما يطرأ من مشكلات في الأجل القصير يمكن معالجته ضمن إطار السياسة الاقتصادية الطويلة الأجل . أما في السويد فإن الاهتمام بالتخطيط الطويل الأجل جاء كرديف للسياسة الاقتصادية التي تركز على معالجة مشكلات الازدحام القصير .

ونأتي التجربة الهولندية متشابهة إلى حد ما مع التجربة السويدية . إذ أن المراكز الأساسية للسياسة الاقتصادية في هولندا في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية هو التحكم بالأجور

رسم الإطار العام للنشاط الاقتصادي وتحفظ في الوقت نفسه بحرية المبادرة الفردية .

الا ان مثل هذا الادراك لا تندخل الدولة المباشر في تنظيم السلوك الاقتصادي في المجتمع من شأن وخطورة لا يزال يعتبر خروجاً عن عقيدة آلية السوق من قبل دولتين من أهم دول العالم الغربي وهما الولايات المتحدة والمانيا الغربية . وتحليل الموقف في هاتين الدولتين يشكل موضوع القسم الثالث من مؤلف الاستاذ شونفيلد .

في اعقاب الحرب العالمية الثانية تركزت السياسة الرسمية في المانيا الغربية حول مهمة الاقلال من سلطة الدولة في ادارة الاقتصاد الوطني . وأخذ الدكتور إيرهارد على عاتقه تنفيذ هذه السياسة عندما أصبح وزيراً للاقتصاد . الا ان إيرهارد نفسه عمل منعصاً أصبح مستشاراً على اقامة مجلس الخبراء الاقتصاديين كهيئة مستقلة في عام ١٩٦٤ وذلك لاعداد دراسات خاصة من الاقتصاد القومي رغبة في التعرف على الاتجاهات الاقتصادية والعوامل الكامنة وراء هذه الاتجاهات . وكما فعل المؤلف شونفيلد بالنسبة الى اقسام كتابه التي أتيانا على عرض افكارها فإنه يؤكد هنا أيضاً بأن السلوك الاقتصادي في المانيا الغربية في اعقاب الحرب العالمية الثانية سار بشكل عام على الوتيرة ذاتها التي كانت قائمة في المانيا ما قبل الحرب . فتركز السلطة الاقتصادية في ايدي عدد قليل من كبريات الشركات وخلق المصالح المتراپلة بين الشركات والمصارف من شأنه ان يذكرنا بما كان عليه الحال أيام الحكم النازي . الا ان هذه الظاهرة لم تمنع كبريات الشركات والمصارف الالمانية من الأخذ بالأساليب الاقتصادية الحديثة القاضية بضرورة اعداد تنبؤات اقتصادية طويلة الامد ولا سيما فيما يتعلق بالاتجاهات المقبلة للأرباح والانتاج والاستثمار والخزون . وجميع هذه الشركات

فكان جهاز التخطيط المركزي يوفر البيانات والتوقعات والاحتمالات الاقتصادية لفترة سنة قادمة فقط . غير ان الوضع تبدل في عام ١٩٦٢ وتقرر ان يعمل الجهاز المذكور على تحضير تنبؤات اقتصادية لمراسل متوسطة المدى حددت فتراتها بخمس سنوات . اذ ادركت السلطات المسؤولة ان استخدام سلاح تحديد الاجور والأسعار بمزول عن التيارات الاقتصادية والعوامل الانتاجية المتنوعة لم يعد يؤدي الفاية التي تتوخاها السياسة الاقتصادية في البلاد ، الا وهي الحفاظ على معدلات مرتفعة من النمو الاقتصادي وتعديل الدخول بما يتناسب وتزايد هذه المعدلات . ولذلك كان لا بد من ربط جميع المتغيرات الاقتصادية بخطة شاملة للتنمية الاقتصادية تعمل على تسهيل مهمة اتخاذ القرارات الاقتصادية بالشكل المناسب .

وينتهي المؤلف القسم الثاني من كتابه بتلخيص المواقف العام تجاه موضوع التخطيط الاقتصادي ويصل الى النتيجة التالية وهي ان تجارب هذه الدول وان اختلفت في مظاهرها واساليبها الا أنها تشترك جميعاً بسمة واحدة وهي تماثل دور الدولة في تسيير عجلة الادارة الاقتصادية في البلاد والتوصل الى صيغ عمل تتناسب مع المعطيات الاقتصادية والمؤسسية والتاريخية في كل دولة من دول اوروبا الغربية . وبعبارة أخرى فان مشاهدنا من خلال جولتنا بين هذه الدول هو سعي حثيث من قبل كل من الدولة ومن ارباب المصالح الخاصة سواء اكانوا من اصحاب العمل ام من العمال نحو تحقيق تقدم اقتصادي مطرد ويلوغ مستويات راقية من الرفاهية الاجتماعية والاستقرار المعاشي . ولاشك في ان مثل هذه السمة تعتبر تحولاً جوهرياً في النظام الرأسمالي الكلاسيكي ومنطلقاً جيداً نحو اقامة صرح نظام الرأسمالية الحديثة التي تعترف بضرورة تدخل الدولة في

أما في الولايات المتحدة فإن النظام الرأسمالي هو عبارة عن شعور فطري لدى عامة الناس ، وإذا تدخلت الدولة في أي شأن من شئون الناس فما ذلك إلا لفائتات تنظيمية فقط وللمساعدة السوق على الاحتفاظ بآليته وتلقائته. ولو قورنت التنظيمات الدقيقة والإجراءات المدببة المتنوعة التي تفرضها الحكومة الاتحادية وحكومات الولايات والحكومات المحلية في ميدان الفاعليات الخاصة مع مثيلاتها في بلدان أوروبا الغربية لتملك الإنسان العجب من أن تكون الولايات المتحدة معقل الرأسمالية وحصنها الحصين ، ولكن هذا العجب يزول حلا متعلما تتكشف حقيقة هذه التنظيمات والإجراءات وأهدافها الفعلية . الأصل في الاقتصاد الأمريكي هو المنافسة الحرة واحترام المبادرة الفردية . وهذا هو عماد فلسفة النظام الرأسمالي التقليدي . ولذلك فكل ما من شأنه دعم هذا النظام وتوطيد أركانه يحظى بقبول الناس واحترامهم له . وتدخل الدولة على هذه الشاكلة هو تدخل إجباري وتقبله الناس بالترحيب . أما إذا حاولت الدولة منافسة الأفراد في أعمالهم فإن ذلك يعتبر تدخلا سلبيا ولا مكان له في كيان الولايات المتحدة . وعلى الرغم من أن مجموعة التدابير والإجراءات التي تم اتخاذها أثناء ولاية الرئيس روزفلت والمعروفة باسم « سياسات العهد الجديد NEW DEAL » كل يمكن أن تعتبر خروجاً من خط سير النظام الرأسمالي التقليدي إلا أن الكيان الأمريكي استوعب تلك السياسات وأخضعها على أنها توثيق لفكرة السوق الحرة والمنافسة المشروعة وتلميع لها . ولقد ظل بعض خلاة سياسات العهد الجديد بأنها أوجعت ملاقات جديدة بين الدولة والقطاع الخاص يتعاونان بموجبهما تعاوناً إيجابياً على تحقيق أهداف اقتصادية متفق عليها . حتى أن مبدأ المشروع الخاص المستهدف تحقيق أكبر قدر ممكن من الربح في ظل المنافسة الحرة شرع هؤلاء الخلاة

تستند في تنبؤاتها الحسابية على الأرقام الرسمية للدخل القومي للمدة من قبل الأجهزة المختصة في الحكومة الفدرالية . وتعتبر هذه المبادرة من قبل الشركات والمصارف الألمانية الكبرى بالنسبة للمؤلف شونفيلد دلالة واضحة على اتجاه أرباب الأعمال نحو تبني بعض أساليب التخطيط الاقتصادي مما لا يلائم ظاهرياً - على الأقل - مع الموقف الملن في ألمانيا الغربية من حيث التمسك الشديد بعقيدة السوق الحرة .

ومما لا يلائم أيضاً مع عقيدة السوق الحرة وآليتها التلقائية أن تمارس الدولة بعض الضغوط التمييزية لدفع بعض أنواع النشاط الانتاجي ودعمه أو لكبح جماحه . ففي ألمانيا الغربية ، كما هو الحال في فرنسا ، تمنح الدولة بعض المزايا من طريق المساعدات المالية أو القروض الرخيصة أو من طريق التمييز الضريبي إلى بعض أنواع النشاط الذي تروى وجوب دعمه ومساعدته . ولو قورن ما تقدمه الدولة في ألمانيا الاتحادية مع ما تقدمه الحكومة البريطانية في هذا المجال لوجد أن مبالغ الدعم في ألمانيا الاتحادية تزيد بحدود الثلث من المبالغ المدفوعة في بريطانيا . هذا مع العلم بأن بريطانيا تعتبر من الدول التي تبنت أساليب التخطيط الاقتصادي ومن المفروض بالتالي أن تتدخل تدخلا أكثر فاعلية في ميدان النشاط الاقتصادي للعمل على تحقيق الأهداف البعيدة المدى مما هو عليه الحال في دولة مثل ألمانيا الاتحادية تدعى بأنها من أتباع عقيدة آلية السوق واستناع الدولة من التدخل في شؤون النشاط الخاص . وبعبارة أخرى فإن ما يرغب المؤلف شونفيلد في إيضاحه هنا هو أن بعض عناصر التخطيط الاقتصادي والسمي لتحقيق الأهداف طويلة الأجل هي قائمة بالفعل في ألمانيا الاتحادية رغم أن التصريحات الرسمية تنفي ذلك نفياً قاطعاً .

ان هذه الموارد هي محدودة خلال فترة زمنية محددة . ولما كان الوضع في الولايات المتحدة يتميز دون سواء بتوافر فائض في الموارد الاقتصادية فان الشعور بالحاجة الى التخطيط الاقتصادي على الصعيد القومي ما يزال ضعيفا ان لم يكن معدوما .

واخيرا نختتم طوافنا عبر مؤلف الاستاذ شونفيلد بوقفة قصيرة مع قسمه الرابع والاخير. هنا يتصدى المؤلف لتحليل مدى لولؤم الاساليب الحديثة في ادارة شؤون الاقتصاد القومي ادارة فعالة وفقا لمفاهيم الرأسمالية الحديثة مع انكار الديمقراطية البرلمانية التقليدية وتطبيقها العلمية . وي طرح المؤلف في سبيل ذلك سؤالين اساسيين : ماهي الطرق التي اتبعت في البلاد الرأسمالية المختلفة لتكييف انماطها الديمقراطية القومية مع متطلبات الرأسمالية الحديثة ؟ وإلى أي مدى يمكن التمسك بالافراض الأصلية للحكومات الديمقراطية المنتخبة من قبل الشعب في ظل نظام توسع فيه نطاق الحكومة توسعا كبيرا ومن المحتمل ان يزداد توسعا في المستقبل ؟

فمن المعلوم ان المؤسسات السياسية المعمول بها حاليا في المجتمع الغربي جرى تصميمها في الاصل لمعالجة ظروف و اوضاع هي بعيدة كل البعد عما هو حاصل الآن . والوضع الآن في معظم الدول الغربية يتسم بوجود حكومات ذات سلطات واسعة ومتنوعة في الميدان الاقتصادي تتدخل في السلوك الاقتصادي للقطاع الخاص وتميز بين فرد وآخر من حيث مد يد المساعدة أو حجبها وفقا لما تقتضيه المطالب القومية ليس في الآن العاشر فقط ولكن ربما لمشرى سنة قادمة . فكيف يمكن اخضاع مثل هذه التصرفات الحكومية لرقابة المجالس النيابية التي لا تألف نوعية تكوينها مع ممارستها لمثل هذه الرقابة الديمقراطية ؟ المؤسسات الديمقراطية وعلى رأسها المجالس

ينظرون اليه على انه لم يعد يتكف مع الأوضاع الجديدة ولا بد من ان يحل محله ترتيب آخر تنقسم الصناعات المنظمة في ظلها الفوائد والأرباح وفق امس عقلانية . الا ان الغلبة كانت في جانب التقليديين الذين كانوا يرون في الحفاظ على روح المنافسة الحرة والمبادرة الفردية حفاظا على التراث الأمريكي والكيان الأمريكي نفسه . على انه يجب الاعتراف بان سياسات العهد الجديد تركت أثرا أصبح جزءا لا يتجزأ من فلسفة السياسة الاقتصادية في الولايات المتحدة . فلقد اخلت الحكومة على عاقبتها مباشرة حق الرقابة على أعمال القطاع الخاص لضمان أعمال مبدأ المنافسة الحرة ولحماية المشرع الصغير من سيطرة المشرعات العملاقة . كما ان مشروعات الرفاهية العامة أصبحت عنصرا جوهريا من عناصر سياسة الحكومة ولم يعد ينظر اليها وكأنها افتشاحات على حقوق القطاع الخاص أو تدخل في شؤونه الذاتية . يضاف الى ذلك كله الاعتراف بفاعلية أدوات الرقابة الاقتصادية غير المباشرة كالسياسة النقدية والسياسة المالية . فمن طريق استخدام سلطة التحكم بالكتلة النقدية واستخدام وسيلة أحداث وفر أو عجز في ميزانية الدولة تتمكن السلطات العامة من معالجة التوجعات الاقتصادية ومن رفع نسبة المعالة في الاقتصاد الوطني أو خفضها .

ويعتقد المؤلف شونفيلد بان اساليب التخطيط الاقتصادي الهادفة الى استقرار المستقبل والسعى لتحقيق اهداف اقتصادية - اجتماعية معتمدة على الصعيد القومي ما زالت بعيدة من اذهان الناس في الولايات المتحدة وذلك بالرغم من ان كبريات الشركات وبعض المؤسسات الحكومية تضع برامج عملها على اساس استقرار الأوضاع في الامد الطويل . والسبب في ذلك هو ان اساليب التخطيط الاقتصادي صممت في الاصل لمعالجة موضوع توزيع الموارد الاقتصادية توزيعا امثل بامتياز

من يمينه الامر . والضمانة السياسية الثانية هي ان تعمل المجالس النيابية على تجهيز نفسها من جديد بالخبراء والمهارات اللازمة لمناقشة الموضوعات المثيرة التي تطرحها الرأسمالية الحديثة . ولعل من احسن الطول العلمية في هذا المجال تنمية التخصص والتعمق لدى لجان برلمانية صغيرة ودعمها بخبراء متخصصين بالموضوعات التي تناقش من قبلها . وبذلك تتطور مناقشة الموضوعات التومية وتحول من صعيد سياسي بحت الى صعيد سياسي - تكنولوجي .

اما الضمانة الثالثة فهي جعل العلاقات القائمة بين السلطات الحكومية والمجموعات ذات المصالح الخاصة علاقات قائمة على الوضوح والانفتاح . اى ان تحقيق المصالح الخاصة بفئات معينة من المجتمع كاتحادات العمال واتحادات ارباب العمل والتأهات المهنية المختلفة يجب ان لا يتم عن طريق استخدام وسائل الضغط والمساومات الخفية وانما يجب ان يتم عن طريق حوار مفتوح يتجلى فيه الوضوح والعلنية .

وختاماً ، وبعد ان انهينا جولتنا مع الاستاذ شونفيلد في مؤلفه الرأسمالية الحديثة وقمنا بالطواف عبر اقسام هذا المؤلف وقصوله ، وبعد ان تعرضنا لاهم ما تضمنه من افكار واخضعناها للشرح والتحليل لابد من ان نسأل انفسنا السؤال التالي :

هل وفق الاستاذ شونفيلد الى بلوغ ما اخذ على نفسه الياته وهو ان العالم الترمي في ظل الرأسمالية الحديثة قد توصل الى وضع اقتصادي يقل فيه حدة الهزات الاقتصادية عما كان يحصل في الماضي نتيجة لتدخل الدولة تدخلا ايجابيا في تسيير مجة النشاط الاقتصادي واتباعها سياسات اقتصادية تعتمد بالدرجة

النيابية جليت ولادة صراع طويل ومویر استهدف تحديد علاقات المواطن بالدولة تحديداً يضمن له الحرية الكاملة ويعطيه مله الحق في تحقيق مطالبه وامانيه عن طريق ممثلين ينتخبهم وينوبون عنه في الحفاظ على مصالحه والدفاع عن مطالبه . اما الرأسمالية الحديثة فقد جليت تحمل لواء ضرورة تدخل الدولة في نشاط الفرد وفاقطاله بنية الموازنة بينها وبين الاهداف المثلى للمجتمع . ويعنى آخر فان النظام الاقتصادي الجديد من شأنه الحد الى درجة ما من حريات المواطنين في سبيل تحقيق النفع العام .

ولقد عملت دول العالم الترمي في الماضي على تطوير مؤسساتها وتنظيماتها الحكومية لتأتي متجاوبة مع متطلبات النظام الرأسمالي التقليدي . وقد نجحت كل من بريطانيا والولايات المتحدة الى حد كبير في احداث التطوير المطلوب بينما تعثرت فرنسا وتخلت بعض الشيء . ومع مجيء الرأسمالية الحديثة انعكس الموقف فتقدمت فرنسا تقدما ملحوظا في بنى الاجراءات والتدابير التي تتطلبها الرأسمالية الحديثة بينما تعثرت كل من بريطانيا والولايات المتحدة . ويمكن القول بشكل عام ان الدول الغربية التي احتفظت الى حد ما بمؤسسات نظم الحكم السائدة في عهد ما قبل الرأسمالية التقليدية لم تلاق صعوبة كبيرة في اتوفيق بين مطالب الرأسمالية الحديثة والاضاع المؤسسية القائمة .

ولدى البحث في تطوير المؤسسات الديمقراطية في سبيل بنى اساليب الرأسمالية الحديثة وتحقيق مطالبها لابد من الالتزام ببعض ضمانات سياسية اساسية . فيتوجب اولا جعل النطاق المتوسع للادارة الحكومية في ميدان النشاط الاقتصادي والتنمية العامة مربيا ومسموعا على اوسع مدى من قبل كل

الأولى على استقرار المستقبل في سبيل إيجاد الحلول السليمة للمشكلات الاقتصادية والاجتماعية الراهنة والمقبلية ؟ بعض من خلق على هذا المؤلف من الاساطلة الاقتصاديين يعتقد بأن الأستاذ شونفيلد قد بالغ في ماوصل اليه من استنتاجات في سبيل التدليل على وجهة نظره باعتبار ان الوقائع الاقتصادية في بلاد اوروبا الغربية خلال النصف الثاني من العقد الستيني - وهي الفترة التي لم يشملها مؤلف الأستاذ شونفيلد - جاءت على غير ما توقع المؤلف من نمو اقتصادي متوازن منزوع عن الهزات الاقتصادية العادة . فالأستاذ تشارلز كيندلبرجر خلق على هذا الكتاب بقوله : الآن وقد شارفت فترة النمو الكبرى على نهايتها فان من اول ضحاياها هو هذا الكتاب الكثير

وعظيم الفائدة . وعلى الرغم من عنف هذا التعليق فانه اعتراف صريح في الوقت نفسه بما تتسم به افكار الأستاذ شونفيلد من فائدة ومتمعة وإثارة . والحقيقة ان هذا المؤلف قد اسهم اسهاما ايجابيا في ايضاح جوانب جديدة من التاريخ الاقتصادي المعاصر لدول اوروبا الغربية بشكل خاص ودول العالم الرأسمالي بشكل عام . ولعل ما توصل اليه من استنتاجات حول حتمية الاخذ بالاساليب التخطيطية الاقتصادية في دول العالم الغربي كبديل للسياسات الاقتصادية المتخلفة والتي غالبا ما تأتي نالبة للاحداث الاقتصادية موحشة عن ان تكون سابقة لها هو الذي سيعطي المؤلف شونفيلد ومؤلفه « الرأسمالية الحديثة » ما يستحقانه من تقدير واستحسان .

من الكتب الجديدة

كتب وصلت لإدارة المجلة ، وسوف نعرض لها بالتفصيل في الأعداد القادمة

- Bottomore, T.B., *Critics of Society*, George Allen & Unwin, London 1969.
- Charbonnier, G. , *Conversations with Claude Lévi-Strauss*, Cape Editions, London 1969.
- Downing, A. B., (ed.); *Euthanasia and the Right to Death*, Peter Owen, London 1969.
- Freeman, Gillian, *The Undergrowth of Literature*, Panther, London 1969.
- Goldmann, L., *The Human Sciences and Philosophy*, Cape Editions, London 1969.
- Greenberg, D.S., *The Politics of American Science*, Pelican, London 1969.
- Henriques, F., *Modern Sexuality*, Panther, London 1969.
- International Institute for Labour Studies, *Bulletin 1970*, Geneva 1970.
- Livingstone, A., *Social Policy in Developing Countries*, Routledge & Kegan Paul, London 1969.
- Nagel, J., (ed.); *Student Power*, Medin Press, London 1969.
- Pridie, N.W., *Food Resources: Conventional and Novel*, Pelican, London 1969.
- Porter, A., *Cybernetics Simplified*, Unibooks, London 1969.
- Postage, J., *Microbe And Man*, Pelican, London 1969.
- Williams, L., *Man and Monkey*, Panther Science, London 1969.
- Wolff, Moore & Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance*, Cape Editions, London 1969.

★ ★ ★

مملكة البحرين

في الاعداد التالية من المجلة

المعد الرابع - المجلد الاول
يناير - فبراير - مارس ١٩٧١

قسم خاص عن حقوق الانسان :

- | | |
|---------------------------------------|--------------------------|
| ١ - تطور مفهوم حقوق الانسان | للدكتور عثمان خليل عثمان |
| ٢ - العلم والحرية الشخصية | للدكتور فؤاد زكريا |
| ٣ - الاسلام وحقوق الانسان | للاستاذ زكريا البري |
| ٤ - مضمون الحرية في المذهب السياسية | للدكتور يحيى الجمل |
| ٥ - حقوق الانسان بين النظرية والتطبيق | للدكتور احمد ابو زيد |

غير الابواب الثابتة

المعد الاول - المجلد الثاني
ابريل - مايو - يونيو ١٩٧١

الفكر واللغة

الشم

| | | | | | |
|---------------|-----|------|-----|---------|-----|
| الخليج العربي | ٤ | ريال | ٢٠٠ | سوريا | ٢٠٠ |
| السعودية | ٤ | ريال | ٢٠ | ج.ع.م | ٢٠ |
| البحرين | ٤٠٠ | فلس | ٢٠ | السودان | ٢٠ |
| اليمن | ٧ | شقا | ٢٠ | ليبيا | ٢٠ |
| العراق | ٢٤٠ | فلس | ٤٠٠ | تونس | ٤٠٠ |
| لبنان | ٢٠٠ | قرش | ٤٠٠ | الجزائر | ٤٠٠ |
| الاردن | ٢٠٠ | فلس | ٤ | المغرب | ٤ |

عالم الفكر

المجلد الأول - العدد الرابع - يناير - فبراير - مارس ١٩٧١

حقوق الانسان

- حقوق الانسان بين النظرية والتطبيق
- تطور مفهوم حقوق الانسان
- العام والحرية الشخصية
- الاسلام وحقوق الانسان
- الحرية في المذاهب السياسية المختلفة

عالم الفكر

رئيس التحرير : أحمد مشاري العدواني

مستشار التحرير : دكتور أحمد أبو زيد

مجلة دورية تصدر كل ثلاثة اشهر عن وزارة الارشاد والانباء في الكويت * يناير - فبراير - مارس ١٩٧١
المراسلات باسم : الوكيل المساعد للشئون الفنية * وزارة الارشاد والانباء - الكويت ص.ب ١٩٢

المحتويات

حقوق الانسان

| | | |
|-----|------------------------------|------------------------------------|
| ٢ | بقلم مستشار التحرير | تعهد |
| ١١ | دكتور عثمان خليل عثمان | تطور مفهوم حقوق الانسان |
| ٤٥ | دكتور فؤاد زكريا | العلم والحرية الشخصية |
| ٨١ | دكتور محمد عوض محمد | حقوق الانسان بين النظرية والتطبيق |
| ١٠٥ | الشيخ زكريا البصري | الاسلام وحقوق الانسان |
| ١٢٥ | دكتور يحيى الجمل | الحرية في المذهب السياسية المختلفة |

★ ★ ★

آفاق المعرفة

| | | |
|-----|-------------------------------|------------------------------|
| ١٥٩ | دكتور عبد الواحد المؤلة | اليوت والشاعر العربي المعاصر |
| ١٨٩ | دكتور جمال زكريا قاسم | دور العرب في كشف الغمقيا |
| ٢٢١ | الاستاذ محمود محمود | العوامل المؤثرة في الابد |

★ ★ ★

خبرات وتجارب

| | | |
|-----|-------------------------|--------------------------|
| ٢٧٢ | الزراعة بدون تربة | د. كوكيتي |
| | | ترجمة : عبد الرحمن سلمان |

★ ★ ★

عرض الكتب

| | | |
|-----|-------|-------------------------------|
| ٢٨٧ | | الطب الروماني |
| ٢٠١ | | الزمن في التراجيدين الاغريقية |
| ٢١٥ | | مجتمعا الجرم |

الدراسات التي تنشرها المجلة تعبر عن آراء اصحابها وحدهم

حقوق الإنسان

حيث توجد حرية يوجد وطني « فرتكلىن »

حيث لا توجد حرية يوجد وطني « توماس بين »

تمهيد

حين قامت الثورة الفرنسية واصدرت « الجمعية الوطنية » بيانها المشهور عن حقوق الانسان الذى ينص على مبادئ الحرية والاخاء والمساواة ويعلن بالتالى ان جميع الناس ولدوا احراراً ومتساوين فى الحقوق والواجبات ، لم يرض فريق من رجال السياسة والفكر خارج فرنسا ذاتها عن تلك المبادئ ولا عن الاوضاع التى نجمت عنها، ووقف بعضهم منها موقف العداء السافر على زعم انها تحمل بين طياتها بذور الشر وبادر الخطر والتهديد للقيم القديمة المتوارثة وليكان المجتمع الانسانى بأسره . وربما كان السياسى والكاتب البريطانى الشهير ادموند بيرك Edmund Burke أحد هؤلاء المعارضين عنفاً وشراسة ووحشية فى هجومه على ذلك البيان وعلى الثورة كلها . فقد ندد بالبيان تنديداً شديداً أمام البرلمان الانجليزى ، ثم اصدر منه كتاباً (١) طويلاً ملاء بالفاظ السباب والنقد المرير المستهجن مما دفع المفكر الأمريكى البريطانى المولد توماس بين Thomas Paine الى ان يتصدى له ويحجب عليه بكتاب آخر بعنوان « حقوق الانسان » ، وهو رد على هجوم مستر بيرك على الثورة الفرنسية (٢) . وقد استهل بين كتابه بقوله : « من بين كل البلدان

(١) Burke, E; Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that event, 1790.

(٢) Paine, T; Rights of Man: Being an Answer to Mr. Burke's Attack on the French Revolution, 1971 (Watts, London 1937)

والوثائق التي تلجأ الأمم والأفراد لاستغواض بعضهم بعضاً بحثل الكتاب الذي أصدره مستر بيرك عن الثورة الفرنسية مكاناً فريداً . فلم يكن الشعب الفرنسي ولا الجمعية الوطنية يشغلان أنفسهما بشئون التجترأ أو البرلمان الإنجليزي ، ولذا فإن قيام مستر بيرك - دون سابق استغواض من جانبهما - بهجومه طبعهما في البرلمان وبين عامة الشعب يعتبر تهجماً لا يفتقر على قواعد الأخلاق ، واعتداه لا يمكن تبريره على مبادئ السياسة» (٢).

والغريب في الأمر أن ادموند بيرك نفسه كانت له قبل ذلك مواقف مشرفة تتسم بالجرأة فسي التأييد الكامل لبعض الحركات التحررية والثورية. فقد كان شديد الإعجاب بما يعرف باسم الثورة الإنجليزية التي قامت قبل الثورة الفرنسية بقرن كامل (١٦٨٨) كما كان من أكبر المدافعين عن ثورة التحرر أو الاستقلال الأمريكية ، ولو أنه كان ينمى في الوقت ذاته على السياسة البريطانية فيهاها الذي دفع الأمريكيين دفعا إلى الانفصال من بريطانيا . ولكن الظاهر أن المبادئ التي قامت عليها الثورة الفرنسية كانت تتعارض تماماً مع بعض القيم القديمة التي كان يؤمن بها بيرك والاستقرائية البريطانية على العموم . فبينما أدت الثورة الإنجليزية إلى تثبيت أقدام الاستقرائية في الحكم السياسي ، على الأقل أبرزت تلك الاستقرائية قوة سياسية فعالة كانت الثورة الفرنسية تهدد الاستقرائية ذاتها وتعمل على تقويضها من أساسها وحرمانها من كل ما كانت تتمتع به من مكاسب وامتيازات . وكان بيرك - كثير من المحافظين الذين كانوا يعرفون حينذاك باسم Whigs - يعتبر أن المجتمع الذي يخلو من وجود طبقة أرستقراطية حاكمة فيه هو مجتمع فاسد يعيش في فوضى شاملة ، وأن الاستقرائية والكنيسة هما العمادان اللذان يركزان عليهما الأخلاق الفاضلة والتقاليد الاجتماعية القيمة التي تمنح المجتمع تماسكه وتضامنه ووحدة . فالاستقرائية - في نظره - هي حارسه التقاليد والأعراف ، وهذه بدورها هي أساس الدولة ، وبناء على ذلك يكون من الخطأ الظن بإمكان إقامة دولة متماسكة قوية من طريق التفكير النظري البحت ومن طريق التخطيط ورسم المبادئ والسياسات التي تهدف إلى قيام مثل هذه الدولة . فاللؤلؤ والمجتمعات تنشأ وتنمو - على ما يقول الأستاذ كول J.D.H Cole وهو يلخص آراء بيرك - بطريقة طبيعية ولا تصنع عمداً أو حسب خطة دقيقة مرسومة ، وأن من الخطأ ، بل ومن الجرم أن يحاول المرء التعرض للدولة أو المجتمع أو أن يعمل على تغييرهما في ضوء ما يشير به العقل والتفكير ، ولذا فإن من أقدس الواجبات الملقاة على كل جيل أن يتسلم هذه التقاليد من الأجيال التي سبقتة فيحافظ عليها ثم ينقل هذا التراث الاجتماعي كله إلى الأجيال التي ستأتي من بعده ، والاستقرائية هي وحدها التي تستطيع أن تضمن بقاء هذا التراث واستمراره . (٣)

وواضح أن هذه الأفكار والمعتقدات التي كان يؤمن بها بيرك لا تتفق بحال مع الأسس التي قامت عليها الثورة الفرنسية والتي كان يؤمن بها المفكرون الفرنسيون الأحرار وعامة الشعب الفرنسي من الفقهاء الذين يشار إليهم في المادة باسم « غير ذوي السراويل Les Sans-Culottes » والذين كانوا يتوقون على العموم إلى بناء مجتمع فرنسي جديد يقوم على أسس جديدة من العدالة والحرية والمساواة . فمن أجل هؤلاء جميعاً ومن أجل المبادئ التي يدنون بها كتب توماس بين كتابه عن « حقوق الإنسان » . ولم يلبث الكتاب أن صادف نجاحاً هائلاً ثم دخل في عداد الكتب الكلاسيكية الهامة ، وإن كان يبدو أنه لم يعد معروفاً لدى معظم القراء بمسك ما كان عليه الحال

حتى سنوات قليلة مضت ، كما أن كلمة « حقوق الإنسان » ذاتها أصبحت مرتبطة الآن في أذهان الغالبية العظمى من الناس بالاعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي اصدرته هيئة الأمم المتحدة في ١٠ ديسمبر عام ١٩٤٨ .

ولقد جاء هذا الاعلان العالمي لحقوق الإنسان كتعبير صادق عن الاماني والامال التي كانت تجيش في صدور الناس ليس فقط ابان الحرب العالمية الثانية وبعدها ، بل وايضا عن الرغبة الاكيدة التي يحس بها الإنسان في كل زمان ومكان للحياة الآمنة الحرة الكريمة . الا انه ليس سوى مثال واحد للجهود الطويلة المضنية التي بذلها كثير من الشعوب في فترات مختلفة ومتباعدة من التاريخ لاقرار تلك الحقوق في وجه المظالم التي كانت تتعرض لها تلك الشعوب ذاتها او بعض قطاعاتها على ايدي شعوب او جماعات أخرى ظالمة عاتية . والظاهر ان هذه المسألة كانت تشغل الفكر الانساني منذ القديم ، وان الإنسان كان يفكر دائما ومنذ نشأته الاولى في حقوقه ، وان المطالبة بهذه الحقوق ظهرت بظهور المجتمع الانساني وما ارتبط بتكوينه من تفاعل اجتماعي وتفاوت بين أعضائه وصراع بين فئات الناس داخل الجماعة الواحدة او بين الجماعات المختلفة المتميزة نتيجة لما يقوم بينهم من اختلافات وفروق طبيعية لم يلبث ان ترتب عليها - لسبب ما - اختلافات وفروق في المكانة وفي الامتيازات . وليس البيان الفرنسي الذي اصدرته الجمعية الوطنية الفرنسية ، ولا كتاب توماس بين عن « حقوق الإنسان » ، ولا المانجا كارنا Magna Carta الشهيرة ولا اعلان الحقوق ووثيقة الحقوق والاعلان الأمريكي للاستقلال الا أمثلة لتلك المحاولات الطويلة العديدة . وهناك أمثلة أخرى كثيرة ظهرت في فترات أكثر حداثة ولم يقبض لها الدبرع والانتشار والشهرة بين الناس . ويكتفي أن نشير هنا الى الكتاب القصير الذي نشره ايان الحرب العالمية الثانية الكاتب البريطاني الشهير ج. ويلز H.G. Wells بعنوان « حقوق الإنسان » (١) ايضا . وقد صمّر ولر كتابه بقوله انه مؤمن بأن ذلك البيان - كما أسماه - هو وثيقة مفيدة لها أهميتها القصوى على الأقل في الفترة التي ظهر فيها الكتاب . ومن الطريف أن نجد انه في حوالي ذلك الوقت ايضا نشرت « جماعة كمبرج من أجل السلام » Cambridge Peace Aims Group بياناً مهماً لبيان لزر في معناه وفي كثير من النواحي التي تطرق اليها بالتفصيل ، كما ان « رابطة حقوق الإنسان » Ligue des Droits de l'Homme في ديجون بفرنسا كانت قد اعلنت في يوليو ١٩٣٦ بياناً مكتملاً « لحقوق الإنسان » الفرنسي ، دون ان تكون لمة صلة مباشرة بين اعلان ولز من ناحية وهذين البيانين الآخرين من الناحية الأخرى او اتفاق سابق او تنسيق بين هذه الجهود المختلفة التي بذلت في فترة زمنية قصيرة . ولكن هذه كلها أمور مفهومة ومقبولة . فقد كانت تلك الفترة فترة عصيبة حقاً في تاريخ المجتمع الانساني الذي كان مهدداً بالدمار والفتناء بفعل الحرب الطاحنة التي نشأت أساساً وبصرف النظر عن الأسباب الظاهرية او المباشرة نتيجة لعدم ايمان بعض الدول بحقوق الإنسان ورماتها تلك الحقوق في علاقاتها بعضها ببعض . وقد زاد نشوب الحرب من الرغبة في اعادة بناء العالم المتهاوى على أسس أكثر قوة ومتانة وصلابة ، وإلى تنظيم القوى المتمردة الثائرة على الأوضاع القديمة والانتكار البالية المتبعة التي تؤمن بوجود فوائد جوهريّة بين بني البشر ، وتتصور ان هذه الفوارق تبرر اغتصاب بعض الشعوب لأراضي وممتلكات وحقوق الشعوب الأخرى التي كانت تعتبرها أقل منها كفاءة وذكاء وقدرة على العيش ، وبالتالي حرمانها من حق الحياة الحرة الكريمة الآمنة ... لقد كان من الضروري اذن اعادة التفكير والبحث في الأسس التي يجب ان تقوم عليها العلاقات بين شعوب العالم المختلفة ووضّع ميثاق ينظم هذه العلاقات ويضمن لكل هذه الشعوب حقوقاً معينة

ومحددة تجد الاحترام من الجميع على اعتبار ان قبول هذه الحقوق والتسليم بها واحترامها هي افضل وسيلة للمحافظة على المجتمع الانساني وضمان بقائه واستمراره . وكما يقول « لاور » في ذلك ، كان على الانسان ان يختار بين امرين : اما الثورة والتعرد على الاوضاع القديمة لتغييرها واما قبول الموت والهلاك والعمار للعالم والجنس البشري (٦) .

وعلى الرغم من تباعد الفترات الزمنية التي تفصل بين كل هذه « البيانات » و « الاعلانات » من حقوق الانسان واختلاف الشعوب والهيئات التي اصدرتها فانها تكشف عن درجة عالية جدا من التشابه والاتفاق في التفكير والاتجاه العام وفي الاجماع على ذكر حقوق معينة بالذات مثل حق الحرية وحق الحياة والحقوق المدنية او حق التفكير وابداء الرأي وحق التصرف بما يكفل السعادة وبحق الخير للفرد ما دام ذلك لا يتعارض مع حقوق الآخرين . وهذا الاصرار العنيد على ذكر هذه الحقوق يشير الى اهميتها بالنسبة للفرد والمجتمع على السواء والى ضرورة تمتع الانسان بها في كل زمان ومكان . ولكن هذا الاصرار ذاته وتكرار التذكير بها والاعلان عنها دليل في الوقت نفسه على مدى ما تتعرض له هذه الحقوق من اهدار واغفال ومحاولات لانتكارها على الآخرين وحرمانهم منها . وقد جاء الاعلان المالي لحقوق الانسان ليس فقط لكي يؤكد اهميتها مرة اخرى بل وايضا - وهذا هو المهم - لكي يضمني على هذه الدعوة طابعاً دولياً عاماً نتيجة لاشتراك المجتمع الدولي بكل شعوبه واجناسه على اختلاف معتقداتهم ولغاتهم والوان بشرتهم ودرجات تقدمهم او تاخرهم في اصدارها او التصديق عليها والتمسك بها والدفاع عنها . . وهذا بطبيعة الحال فضلاً عما يختار به هذا الاعلان المالي من شمول بحيث يحيط بكل جوانب المجتمع ومطالب الانسان الحديث ، او على الاقل مطالب الانسان في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية .

كذلك فان الاصرار على توكيد هذه الحقوق واقرارها يعني انها تعتبر حقوقاً طبيعية يجب ان يتمتع بها المرء من حيث هو فرد وبصرف النظر عن المجتمع الذي ينتمي اليه ، اى انها تلحق بالفرد كجزء اساسي لوجوده ذاته . فالحرية الانسانية مثلاً التي تعتبر في نظر المفكرين من ناحية وفي نظر كل هذه البيانات والاعلانات من اهم مطالب الانسانية هي حق طبيعي لكل فرد من حيث هو انسان وبصرف النظر عن اختلافات السلالة والجنس واللغة وما الى ذلك من الاعتبارات التي تعطي المرء شخصيته الاجتماعية ، اى ان هذه الحقوق الطبيعية لا ترتبط بالشخصية الاجتماعية ولا باختلافات المتعلقة بها . وليست المسألة في الحرية هي مجرد التسامح الذي يجب ان يبديه الناس بعضهم ازاء بعض فيما يتعلق بالتفكير وامتناع الآراء الخاصة المختلفة ، انما المهم في ذلك هو الاعتراف بحق الآخرين في ان يعتقدوا آراء مخالفة ، بل وبان هذا الخلاف في الرأي مسألة ضرورية وظاهرة صحية في المجتمع . ويذهب البعض في ذلك الشان مذهباً بعبداً للدرجة اننا نجد مفكراً مثل توماس بين يذهب الى الحد القول بأنه اذا كان من حق الدولة ان تعاقب الناس على ما يعتبر منهم من سلوك او تصرفات معينة فليس من حقها ان تعاقبهم على ما يعتقدون من افكار او يبدون من آراء . فكل انسان الحق المطلق في ان تكون له وجهة نظره الخاصة في كل ما يعرض له من امور ، ولا يصح للحقوق المدنية ان تحرمه من ممارسة حقوقه الطبيعية ، خاصة وان هذه الحقوق المدنية (التي يتمتع بها المرء باعتباره عضواً في مجتمع معين مثل حق التمتع بالحماية التي لا يمكن له ان يوفرها لنفسه دائماً كقوله وانما يوفرها له المجتمع الذي يعيش فيه) انما تظهر وتنبع من الحقوق الطبيعية ذاتها ، اى ان لكل حق من الحقوق المدنية أساساً في بعض الحقوق الطبيعية التي هي اسبق عليها في الوجود ، واته لا بد لذلك من ان

يحفظ المرء بحقوقه الطبيعية بعد أن يدخل في المجتمع . فالمجتمع « لا يعطي » الشخص أو « يمنحه » حقوقاً لأن الفرد هو في الواقع «مالك» المجتمع . وإذا كان الفرد يتمتع بحقوق معينة في المجتمع فإنما هو يأخذ نصيبه فيما يملكه . وقد تكون هناك وجهات نظر أخرى تعارض هذا الرأي الذي يذهب إليه توماس بين وترى فيه بدور الفوضى والتمرّد والخروج على قوانين المجتمع . ومع ذلك فإن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يردّد مثل هذه الأقوال والأفكار التي كانت تعتبر على أية حال - حسب ما يقول كول - لغة عصر التنوير في القرن الثامن عشر (٧) .

ومن الطبيعي أن تصاغ هذه الحقوق في شكل قواعد نظرية عامة مطلقة تجعلها أقرب إلى المبادئ الفلسفية المثالية التي تنفّل الكثير من الاعتبارات التي تقوم عليها الحياة الواقعية ، ومن هنا فكثيراً ما تصطدم هذه الحقوق بواقع الحياة اليومية والعملية في كثير من المجتمعات . فبعض الحكومات تفرض قيوداً شديدة تحد من تمتع الناس بهذه الحقوق أو حتى تحرم فئات معينة من أفراد المجتمع من ممارسة هذه الحقوق بالمرّة كما هو الحال على الخصوص في المجتمعات التي يقوم تنظيمها الاجتماعي على أساس التفرقة العنصرية والتمييز القاطع بين فئات السكان تبعاً للسلالات التي ينتمون إليها ، ويحدث ذلك على الرغم من كل ما تقوله البيانات والإعلانات المختلفة من تساوي الناس في الحقوق وفي الكرامة ومن أخوتهم جميعاً في الإنسانية . والمادة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان - وهو الإعلان الذي قبلته من الناحية النظرية كل الدول والشعوب التي تتمتع بمعضوية هيئة الأمم المتحدة - تقول : « يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة وفي الحقوق ، وقد وهبوا عقلاً وضميراً ، وطبيعتهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الإخاء » . كما أن المادة الثانية من هذا الإعلان العالمي نفسه تنص على أن « لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان ودون أي تمييز ، كالتمييز بسبب النصر أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأى آخر ، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد ، أو أي وضع آخر ، ودون أية تفرقة بين الرجال والنساء » ، ثم تنص بعد ذلك على أنه « لن يكون هناك أي تمييز أساسه الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي للبلد أو البقعة التي ينتمي إليها الفرد سواء كان هذا البلد أو تلك البقعة مستقلاً أو تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتي أو كانت سيادته خاضعة لأي قيد من القيود » .

ومع وضوح هذه المبادئ والحقوق التي نادى بها هاتان المادتان من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، ومن قبله البيانات الأخرى التي نادى بها شعوب وهيئات وأجهزة مختلفة فإن هذه المبادئ والحقوق نجد فيها - كما ذكرنا - كثيراً من الإغفال والإهمال بل والمناهضة والحرب السافرة والإنكار الصريح . والغريب في الأمر أن معظم هذا الإنكار لحقوق الإنسان وما يترتب عليه من حرمان فئات كبيرة من البشر من هذه الحقوق الطبيعية يأتي من جانب الدول التي ترفع صوتهما أكثر من غيرها بضرورة احترام الفرد وحقوقه والمحافظة على كرامته وأدميته وضرورة تمتعه بالحرية والرفاهية المادية والروحية والذهنية ، وتذهب في ذلك إلى الحد الذي تنسب فيه إلى نفسها الاضطهاد برسالة إقرار هذه الحقوق والدفاع عنها باسم الإنسانية كلها . وأفضل مثل لذلك هو الولايات المتحدة الأمريكية التي بلغت من المدنية والتقدم والرفق شأواً لم تبلغه دولة أخرى أو شعب آخر ومع ذلك فإن التفرقة العنصرية تكاد تكون سياسة معترفاً بها من الجميع كما أن كثيراً من مظاهر لتنظيم الاجتماعي يقوم على أساس هذه التفرقة العنصرية ويرتكز عليها . وليس ثمة شك في أن جانباً كبيراً من الثورة والتمرّد اللذين يمزقان المجتمع الأمريكي الآن هو رد فعل ضد تلك الأوضاع التي تنتكر لهذه الحقوق الطبيعية التي يعترف بها - من الناحية

النظرية - المجتمع الأمريكي نفسه . وهذا الموقف نفسه بدأ يظهر واضحاً جلياً في بريطانيا حيث أدخلت التفرقة العنصرية تطوق على السطح وتكشف عن نفسها في السنوات الأخيرة بعد أن كانت تخفي وراء قناع كثيف من النفاق الاجتماعي . ولكن هذا كله لم يصل إلى الحد الذي وصلت إليه الأمور في جنوب أفريقيا التي تعتبر بحق الممثل الرئيسي لكل التمرعات العنصرية وما يرتبط بها من فرض قيود شديدة على الحريات العامة من ناحية - على الأقل بالنسبة لقطاع هام ورئيسي من السكان - ثم التمييز تمييزاً شديداً بين فئات السكان المختلفة سواء في السكن أو في المدرسة أو السينما أو المحاكم أو حتى الكنيسة ، بحيث وضعت سياسة مرسومة بكل دقة واتقان تهدف إلى إجبار السكان من غير البيض على أن يعيشوا في مستوى اجتماعي واقتصادي أدنى بكثير من المستوى الذي يعيش فيه البيض ، بل وبأن يحرموا حتى من حق اختيار طريقة معيشتهم بأنفسهم .

ومن الخطأ الاعتقاد بأن هذا الموقف نشأ حديثاً في جنوب أفريقيا . فقد ظهر منذ الأيام الأولى للاستيطان الأوروبي هناك ثم ازدادت حدة المشكلة بالتدريج نتيجة لظهور التشريعات الكثيرة المتتالية التي بدأ المستوطنون أو المستعمرون البيض يضعونها لتأمين حياتهم وضمان استمرار وجودهم في المنطقة واستغلالهم لثرواتها الطائلة لصالحهم وصالحهم مع حرمان الأهالي الأصليين من خيرات بلادهم . وكانت هذه التشريعات تضع قيوداً على حرية الأهالي الأفريقيين في التنقل وامتلاك الأرض والعمل والتعليم وحق الانتخاب وما إلى ذلك . وليس من الغريب في شيء أن تستحكم المشكلة وتتفاقم في عام ١٩٥٠ أي بعد صدور الإعلان المالي لحقوق الإنسان عن هيئة الأمم المتحدة ، وذلك نظراً للتمارض الشديد بين السياسة التي تتبعها جنوب أفريقيا باعتبارها دولة عنصرية والمبادئ التي وضعها هذا الإعلان لحقوق الإنسان وأقرها ونادى بضرورة التمسك بها ، مع ما يتضمنه ذلك كله من الدعوة إلى التمرد على كل سلطة أو قوة تحاول حرمان الناس من تلك الحقوق . وبدلاً من أن تستجيب حكومة جنوب أفريقيا لهذا النداء العالي أصغرت ما يعرف باسم « قانون تسجيل السكان » الذي وضع لأول مرة بصورة رسمية قاطعة سياسة التفرقة العنصرية بين السكان وحدد الفئة أو الجماعات السلالية التي ينتمي إليها كل شخص في نظام صارم شديد الجمود ، بعد أن كان الوضع القديم - رغم كل قسوته وتصفه - يداخله شيء من المرونة في التطبيق ، حيث كان في استطاعة الشخص ، إذا سمح مظهره الفيزيقي بذلك ، أن ينتقل من فئة لأخرى مما كان يتيح الفرصة لأملاك غير قليلة من الأهالي الأفريقيين أو الهنود لتحسين مراكزهم الشخصية والاجتماعية بانتماهم إلى جماعات سلالية أرفع وأعلى من تلك التي رتبهم بها قانون ١٩٥٠ ربطاً نهائياً محكمة (أ) . ولا ذلك مزيد من التشريعات والقوانين لاحكام

(أ) يمتثل ذلك القانون ثم تقسيم السكان رسمياً إلى ثلاث فئات رئيسية : البيض والقوانين والوطنيين . وقد وضعت تعريفات دقيقة وصارمة لتحديد كل فئة من هذه الفئات ، وتحدد هذه التعريفات على الملصق الفيزيقي دون غيرها . « الشخص الأبيض هو الذي تدل سماته الخارجية على أنه أبيض أو الذي يمكن اعتباره كذلك ، ولكنه لا يشمل الشخص الذي يدل شكله الخارجي على أنه أبيض إلا أنه يعتبر شخصاً ملوناً . والوطنى يعني الشخص الذي هو من حيث الواقع من الأجناس الأصلية الأفريقية أو من قبائلها أو الذي يعتبر كذلك . والملون يعني الشخص الذي ليس أبيض ولا وطنياً » . (انظر في ذلك : تقرير اللجنة الدولية للقانونيين بسويسرا عن سياسة التفرقة العنصرية في جنوب أفريقيا وأهداف حقوق الإنسان - الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٦٢ ، صفحة ٢٨) . والواقع أن قانون تسجيل السكان لم يثبت أن خضع كثير من التعميمات التي كانت تهدف إلى تشديد سياسة التفرقة العنصرية واحكام الحدود على كل فئة من الفئات الثلاث على أساس الملصق الفيزيقي وحدها أيضاً ، بحيث إن الشخص الذي تدل سماته الخارجية على أنه ينتمي إلى أحد الأجناس الأفريقية أصبح يعتبر أفريقياً وبذلك لا يلائم تعريفات أن ينتمي إلى تلك الفئة . وواقع أنه من الصبر على ذكره وبطاسة في المستويات التنظيمية العليا أن يبرهن على أنه ينتمي إلى سلالة غير تلك التي تدل ملامحه على أنه ينتمي إليها .

القيود على الحريات مثل قانون السخرة للمواطنين الذي صدر عام ١٩٥٢ وقانون اعادة توطين الاهالي الاصليين عام ١٩٥٤ . وكان الأساس الذي اقيمت عليه هذه التفرقة هو اختلاف الملامح الفيزيائية في المحل الأول ، وهو أساس غير متين لإقامة أية فوارق عقلية أو اخلاقية بين بني البشر ، بل انه لم يعد وحده صالحاً حتى لأن يكون نقطة انطلاق لإقامة أى تصنيف علمي دقيق وقاطع للأجناس والسلالات البشرية . وبصرف النظر عن مدى دقة هذا المقياس للتفرقة بين الناس فإن النتيجة الوحيدة التي يمكن له أن يحققها هي إثارة النزاع وخلق المرارة في النفوس وتصدع العلاقات الاجتماعية واهتزاز التماسك الاجتماعي وما ينشأ من هذا كله من ثورات وتمرد وفلاقل . وكثير من حركات التحرر التي ظهرت بين الشعوب التي كانت خاضعة للاستعمار والتي اتسمت بطابع العنف مثل حركة الماو الشهيرة التي اتدلت في كينيا في شكل ثورة عارمة منذ سنين قليلة لم تكن مجرد حركة سياسية قومية يقودها بعض الزعماء الوطنيين المتطرفين ، كما حاولت الحكومات الاستعمارية تصورها ، وانما كانت في حقيقة الأمر تعبيراً عن روح السخط والتمرد للذين كان يشمر بهما الرجل الأفريقي العادي ازاء القوى الاستعمارية الفاشسة وازاء التفرقة الصارخة التي اتبعتها المستعمرون البريطانيون والتي تمثلت في التمييز بين الاهالي الاصليين من ناحية والمستوطنين البيض من ناحية أخرى ، وهو تمييز يركز على اهدار حقوق الاهالي في كل نواحي الحياة .

وليس من اهدافنا ان نعالج بالتفصيل مشكلة التفرقة العنصرية سواء في المجتمعات الخاضعة للسيطرة الأجنبية أو حتى في المجتمعات الراقية المتقدمة التي تضم بين سكانها فئات كبيرة تنتمي الى « سلالات » أو أجناس أو جماعات ثقافية من أصل يختلف عن الأصل الذي ينتسب اليه غالبية السكان في تلك المجتمعات . ومع ان التفرقة العنصرية هي أوضح مثال لما يمكن ان تصل اليه الامور حين يتنكر بعض الناس أو بعض أجهزة الحكم لحقوق الانسان فليست هي المثال الوحيد . والنظرة الفاحصة الى الأوضاع السائدة في كثير من المجتمعات اليوم تكشف لنا عن حالات صارخة لاهدار حقوق الفرد في الحياة الحرة الخالية من الاستغلال من مختلف مظاهر الاستعباد والأمنه من الخوف على الحياة وعلى الرزق وعلى المستقبل . ولا يستثنى من ذلك اكثر المجتمعات تشدداً بالديكتاتورية .



ولم يمر على اصدار الاعلان العالمي لحقوق الانسان سوى اقل من ربع قرن ، وهي فترة قصيرة جداً في عمر الشعوب ، ومع ذلك فإن الأوضاع العامة التي تسمود العالم الآن تختلف اختلافاً رهيباً عن تلك التي كانت تسموده وقت صدور هذا الاعلان ، كما ان الفارق بين ظروف عام ١٩٤٨ وظروف السبعينات التي نعيش فيها فارق هائل ومخيف . ففي هذه الفترة القصيرة جداً في عمر الشعوب تغيرت نظرة الانسان الى نفسه وإلى العالم تغيراً جذرياً كما تغيرت نظره الى الحياة وإلى علاقته بالمجتمع الذي نعيش فيه وإلى الدولة والسلطة ، بل ان كثيراً من المفاهيم السياسية الأساسية ناهيا الكثير من التغيير حتى مفهوم الديمقراطية ذاتها تغير ودخله كثير من التحوير والتبديل . كذلك ظهرت عناصر وهوام جديدة لم يكن لها وجود من قبل حدثت العلاقات بين الدول المختلفة . فقد نال كثير من الشعوب استقلالها بعد ان كانت ترزح تحت نير الاستعمار في الاربعينيات من هذا القرن . كما دخلت معظم دول العالم — بشكل صريح أو ضمني — في مصسكات أو تكتلات وتحالفات جديدة وبدأ العالم المنقسم ابداً ينقسم من جديد تبعاً لخطوط جديدة

تحكمها وتحلدها المصالح الاقتصادية والسياسية الثقيلة ولهذا تقدم العلم والتكنولوجيا تقدماً فاق كل ما كان يتصوره الإنسان في الأربعينيات أو يطمح، وفتح ذلك التقدم آفاقاً جديدة من المعرفة والثقافة وفرض العمل وأماكن الارتفاع بالمستوى الاجتماعي والاقتصادي لكثير من الشعوب وأدى ذلك كله إلى تغير مفهوم الحقوق عند الأجيال الجديدة الناشئة وكذلك نظرة هذه الأجيال في المجتمع الحديث إلى حقوقها فطالبوا بالمزيد من الحقوق، وتطرقوا المطالبة إلى ميادين جديدة لم تكن تخترق ببال وكان مجرد التفكير فيها يعتبر حتى عهد قريب جداً خروجاً على الأوضاع وعلى القيم والتقاليد وعلى كل النوااميس المتعارف عليها، وأصبح من المألوف في الغرب الحديث من الحقوق الجنسية والمطالبة بالاعتراف بها مثل الحق في الاتصال الجنسي خارج الزواج ما دام ذلك يتم برضا الطرفين، وحق الاتصال الجنسي المثلي، والعلاقات الجنسية الشاذة وحق الأمهات الحوامل في الإجهاض وحق الأم غير المتزوجة بالإبقاء على حملها مع اعتراف المجتمع بهم كأعضاء فيه وإعطائهم كل الحقوق المدنية التي يتمتع بها الشخص العادي الذي يولد من زواج شرعي وهكذا. وهذه كلها دعوات تجد كثيراً من التعاطف والأذان الصاغية في الخارج ولم تصمد تعتبر خروجاً على قيم المجتمع، بل أنها تعتبر في كثير من الأحيان هي صيحة العصر وأن الذين لا يعطون عليها أو يقفون منها موقف المعارضة أوحى اللامبالاة والسلبية إنما هم ينتمون إلى عصر غير العصر وأنهم مبيد للأفكار المتبعة البالية الرجعية. ويبدو أن هذه الصيحات بلغت حداً من العنف والصخب بحيث نجد أحد الكتاب الأمريكيين الذين راعهم الأمر أخذ ينادى بضرورة احترام « حقوق المواطن التقليدية » ومنها ما سماه « الحق في اعتناق الآراء القديمة الرجعية ». ومن الطرف إن يذكر ذلك الكاتب ضمن الحقوق التقليدية « حق التمتع بالحياة الخاصة » بحيث لا يعكر صفوها أي جلبة أو ضوضاء كذلك الضوضاء الصادرة من العشرة ملايين راديو ترانسستور متنقل يحملها الشباب الأمريكي في يده طيلة الوقت وفي كل مكان لترسل انغام موسيقى الرقص الصاخبة، وصرخات الباعة والمعلنين في المراتد أو في « التنزيلات » والتخفيضات التي تجريها المحال والمخازن التجارية من حين لآخر، ورتين التلفون في البيوت في أوقات الراحة وما إلى ذلك، كما يدخل في هذه الطائفة من الحقوق التقليدية الحق في التخلص من المضايقات البيروقراطية (٧).

وقد يكون في هذا كله شيء من المبالغة ومن التوسع في استخدام كلمة « حقوق الإنسان » ولكن ذلك يدفع إلى التساؤل عما إذا كان « الإعلان العالمي لحقوق الإنسان » باعتباره آخر إعلان لهذه الحقوق كما أنه صدر من هيئة دولية وصدقت عليه معظم دول العالم - ما يزال في صورته الرهنة صالحاً لهذا الزمان بمد أن تغيرت القيم والأوضاع في العالم، كل هذا التغير السريع الجذري في ألم نحن الوقت - بمد مضي ما يزيد على عشرين سنه على صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان - إلى أداة النظر في ذلك الإعلان والمبادئ التي صدر منها ويصبر عنها في الوقت ذاته والقيم التي استرشد بها ؟ إن هذا لا يعني بأي حال التنكسر لهذه المبادئ والقيم أو الدعوة إلى طرحها جانباً، فلا بد من الاسترشاد بها في أي محاولة جديدة لوضع أي إعلان عالمي جديد، بل قد يمكن العمل على تفسيرها تفسيراً جديداً يتفق مع ظروف الثورة الاجتماعية والثقافية والسياسية التي يمر بها العالم الآن في تمرده على الأوضاع القديمة. ولا بد من أن يكون الهدف في آخر الأمر هو العمل على إلهاء كرامة الفرد كإنسان وتحقيق إنسانيته في كل أبعادها وبكل أبعادها ومعانيها.

أحمد أبو زيد

تطور مفهوم حقوق الانسان

متنما تذكر « حقوق الانسان » تتلأح في الذهن فوراً تلك الوثيقة الدولية الهامة المعروفة باسم « الإعلان العالمي لحقوق الانسان » والصادر من الجمعية العامة للأمم المتحدة - باريس - في اليوم العاشر من ديسمبر (كانون الأول) سنة ١٩٤٨ ، والتي وصفها البعض بأنها « أعظم تحد لصننا » .

ولئن كانت الوثيقة المذكورة بحسب عنوانها بلغت البشرية في حينها بصلد حقوق الانسان وحرياته الأساسية ، فإنها ليست كل شيء في هذا المضمار ، والقول الصحيح فيها أنها تمثل نهاية لما سبقها من مسيرة معيقة الجدور في بطون التاريخ ، كما تمثل بداية لجهود عديدة متعاقبة من بعدها لا تزال تتابع خطوها بحفظ متفاداة من التمثر أو التوفيق .

لذلك ينبغي لخاصة التطور في مفهوم هذه الحقوق إن نتحدث أولاً من « مسيرة » حقوق الانسان عبر التاريخ ، وذلك قبل أن ندلف إلى ما انتهى إليه التطور في شأن « مضمون » تلك الحقوق :

• الدكتور عثمان خليل عثمان الخبير المستوى يعطى الامانة الكويتي وعميد كلية الحقوق بجامعة عين شمس مابلاً .

ـ القسم الأول - مسحة حقوق الإنسان عبر التاريخ

(أولا) - عراقة الاحساسيس والافكار بمسددحقوق الإنسان (الحرية مفهوم فطرى كرد فطلى طبيعى) :

لو حاولنا ان نسير افوار الزمن تلمسا للامول الاولى لفكرة حقوق الإنسان ، وبحثا عن نقطة التلاق الفكرى فى هذا الضمار ، لوجدنا ان ذلك مرتبط ببدء نظام الناس ، فحيثما يكون هذا النظام يوجد منطقيا « ظالم » و « مظلوم » ويوجد معهما احساس هذا الأخير « بحق مهضوم » (١) . ولما كان « الظلم من شيم النفوس » كانت نقطة البدء تلك التى بدأ الناس عندها يعيشون معاً فى حياة مشتركة . ولما كان « الإنسان اجتماعياً بطبعه » - فلم يمش قط فى عزلة تامة عن بني جنسه - وجب القول كذلك بان نقطة البدء المذكورة هى ذاتها نقطة بدء البشرية على هذه الأرض ، وبذلك يكون احساس الإنسان بحقوقه عند الاعتداء عليها (مشغوعاً بالتفكير فيها إيا كان مستوى هذا التفكير) صنواً للحياة البشرية ، شاركها البدء ، وشاركها البقاء .

والربط بين الاحساس الشعورى والتفكير أو التدبر العقلى ميزة الإنسان على سائر الحيوان ، فبغير العقل تقف الاحساسيس عند حدودها ، ولكن بالعقل يربط الإنسان بين المقدمات ونتائجها ، وبين الاسباب ومسبباتها ، وبذلك يتبع المائل لالاحساس بالفكر ، بل انه يتبعهما - عاجلاً أو آجلاً - بقدر ما من التخطيط للمستقبل ، استزادة من اسباب السعادة والخير ، وتجنباً لوجبات الأذى والشر (٢) .

والرجوع بتفكير الإنسان فى حقوقه ، وتبذره وسائل الدود عنها ، الى تلك الاعماق الاولى من التاريخ ، يعنى ان هذا الفكر من فعل الفطرة ، وانه رد فعل طبيعى لافعال واوضاع هى أيضاً من طبيعة الأشياء فى كل مجتمع ، وان كانت عدواناً وتغولاً على ماهو حق ومعدل . ولذلك كانت فى جانب الفكر الخاص بحقوق الإنسان كل معطيات الضمير الانساني ، والقيم الخلقية ، والمثل العليا ، مما عرف مع الزمن باسم « القانون الطبيعى » وكانت « الحرية حقيقة ميتافيزيقية » جوهرها الطبيعى الدائم « الإنسان » . وبهذا المفهوم - الذى نراه فطرياً - اخذت جانب الحرية والحقوق مختلف التعاليم السامية المتعاقبة المشبعة بالقيم والمثل العليا سواء آكاثت تعاليم دينية أم علمانية . وكانت كل هذه العناصر (من احساس وافكار ومخططات وأديان وفلسفات) مصاصيح على الطريق ، كما كانت قوى دفع متعاقبة لمسيرة حقوق الإنسان عبر العصور . وكان من نتيجة ذلك التناصل أيضاً القول بحقوق الإنسان « الطبيعية » يستمدتها هذا « الإنسان » من الطبيعة ذاتها - لامن تشريع من صنع البشر - وتكون هذه الحقوق بالتالى لصيقة به كإنسان - مجرداً عن أى وصف - ومن لم تكون حقوقه وحرياته الأساسية أسبق من أى تنظيم سياسى ، وأقوى منه ، وأعلى قسراً ، وأشمل نطاقاً ، وأبقى عمراً .

ولئن كان هذا المقام لا يتسع بدهاء لبيان نصيب « حقوق الإنسان » من عنابة المفكرين أو الأديان أو الفلسفة على مر الأزمان ، فانه يتسع لإبداء الأسف على ما يسود الفقه الغربى - بصفة

(١) ولذلك قال البعض (مثل اميتويل كنت) اننا نشعر بالحق متوياً عندما لا يقر لنا به احد ، فمن باب أولى ان نشعر بالحق عندما يتحدى عليه .

(٢) لذلك من مكارم القول ان « الحق يخترع العقلية به » وان « مطالب الناس حقوق المستقبل » .

عامة - من جهل أو تجاهل أروائع الفكر الإسلامي في هذا المضمار ، وقد كان له سبق كبير على الكثير من أفكار الغرب في عصر النهضة وما تلاه حتى اليوم يصعد حقوق الإنسان . هذا بالإضافة إلى أنه لم يكن مجرد أفكار نظرية أو مناهج دينية أو فلسفية غير معمول بها ، بل كان شرعة مطبقة وأقوالاً مفصلة في تفسير تلك الشرعة ، ولم يكن هذا شأنها في العالم العربي وحده بل عرفتها بلاد عديدة في أوروبا وغيرها « قانوناً وضعياً » (بمعنى معمول به فعلاً) حقبة طويلة من الزمن .

(ثانياً) - مسيرة التنظيم الوضعي لحقوق الإنسان أو ضمانات الحقوق (المفهوم القانوني للحقوق

والحريات) :

كان حتماً للمسيرة « الفكرية » السابق ذكرها أن تتبلور مع الزمن حقائق عملية ، وذلك بأن مضطت بقوة مثالياتها ويوحى الضمير الإنساني والقانون الطبيعي ومكانة المفكرين على السلطات العامة النوط بها تنظيم المجتمع ووضع التشريعات اللازمة له . وكان حتماً كذلك ألا تتقبل هذه السلطات - دائماً - ذلك الضغط برضى وسلام ، ومن ثم كان ضحايا الحرية والفكر السياسي ، وضحايا حقوق الإنسان ، وبرغم ذلك تابع الركب سيره في نطاق القانون الوضعي وآتى على مر الأيام آكله ، وبخاصة في النواحي التالية :

(١) تطور نظم الحكم والسلطات العامة لما فيه مزيد من الرعاية والكتابة لحقوق الإنسان :

فياسم القيم ويضبط المثل العليا المتعددة ومنها المأماني السامية لرعاية حقوق الإنسان - تحول الحكم أولاً من النظام الاستبدادي (حيث لا يخضع الحاكم للقانون بل يخضع له المحكومون دونه) إلى نظام الحكم القانوني أي الحكومة الخاضعة للقانون ، حيث يلتزم بأحكام القانون « العامة » كل من الحاكم والسلطات والمحكومين (ولو كانت للحاكم وحده سلطة التشريع وتعديل القانون) . ويذهب مذهب له قوته إلى أن هذا التحول إلى الحكم القانوني مرده بالذات وعلى وجه الخصوص إلى نظرية الحقوق الفردية ، بقوله أن هذه الحقوق سابقة على الدولة فلا يمتد إليها سلطانها ، بل على العكس - هي التي تقيد الدولة وتفرض عليها احترامها . (ولا تزال لهذا المذهب الفردي النزعة مكانته يرغم معارضة مع النظرة الاشتراكية إلى تلك الحقوق كما سنرى) .

كذلك كان الشأن بالنسبة إلى التطورات القانونية اللاحقة التي تعاقبت داخل نطاق الحكم القانوني والدولة الحرة ، فقد زادت الحقوق والحريات الأساسية قوة و ضمانات بما لا أزدهر - في ظل الحكومة القانونية - من الأفكار الديمقراطية الجديدة ، كفكرة الدستور ، ومبدأ الفصل بين السلطات ، والرقابة - بصورها البرلمانية والشعبية والقضائية - لأعمال السلطات العامة (ومنها بصفة خاصة رقابة القضاء لدستورية القوانين) .

على أن من أهم هذه التطورات الرأى في شأن الحريات العامة وحقوق الإنسان ما يتعلق منها بالرقابة على أعمال السلطة التنفيذية ، وبخاصة نظام القضاء الإداري الشامل لولاية إلغاء القرارات الإدارية المخالفة للقانون ، فضلاً عن رقابة التمويض . وترجع الأهمية الخاصة للرقابة على العمل التنفيذي بالنسبة لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية لأسباب عديدة أهمها ما يلي :

(١) الأصل الغالب في عمل السلطة التنفيذية هو مباشرة تنفيذ القانون بقرارات « فردية » لا بقواعد « عامة » تتسامى عن الاعتبارات الفردية ، في حين أن الأصل الغالب في عمل السلطة التشريعية هو وضع « القوانين » في صورة « قواعد عامة » تلزم الجميع دون تفریق بين شخص وآخر ، أو فئة وأخرى . فالقانون بصفته العامة هذه يتمتع بقدر من التجريد يضمن عدم

توجيهه المحاربة أو لمحاربة فرد أو أفراد بالذات. بل أنه يحكم سرياته على الاغلبية والأقلية كليهما يكفل لنفسه السمو على الأهواء والاعتبارات الفردية . لكل ذلك كان المفترض في جعل السلطة التشريعية هو الحيدة والبعد عن الغرض ، في حين يمت طبيعة العمل التنفيذي على أركان مظنة الانحراف ومخالفة القانون .

(٢) تردد صفة التجريد والحيدة هذه وسجواً كلما ارتفع التشريع (بمعنى القواعد العامة) إلى مصاف الكليات ، وتقل إذا نزل إلى الجزئيات ولذلك كانت القواعد العامة التي تتضمنها « اللوائح » الصادرة من السلطة التنفيذية - برغم كونها قواعد مشرعة عامة وتسمى (التشريع الثانوي أو الحكومي) أقل في صفة الحياد والتجريد من القانون الذي تضعه السلطة التشريعية لأنها تتناول جزئيات إذا ما قورنت بكليات القانون (٣) .

(٣) الأعمال الفردية التي قد يصدر بها « قانون » - استثناء من قاعدة عمومية القوانين - يبعد المظنة السابقة منها كذلك كون السلطة التشريعية في البلاد الديمقراطية تضم عدداً كبيراً من الأعضاء (في مجلس أو مجلسين) ، فضلاً عن مشاركة الرئيس الأعلى في التشريع وخاصة في النظام البرلاني . فهذا كله يبعد مظنة الانحراف ومخالفة القانون من السلطة التشريعية حتى يصدد أعمالها الفردية .

(٤) رجال السلطة التنفيذية - بحكم عملهم - أكثر اتصالاً واحتكاكاً بالجمهور من رجال السلطنة التشريعية والقضائية . ومن لم كانوا أقرب من هؤلاء تأثروا بالاعتبارات الشخصية المتخلفة من ذلك الاتصال أو الاحتكاك .

(٥) لدى رجال السلطة التنفيذية من الاختصاصات التقديرية ومن المهام المتعلقة بسلامة الدولة ، والسيادة ، وبحالات الضرورة ، والتنفيذ المباشر ، وصيانة الأمن العام والصحة العامة ، والدفاع ، والبوليس وغيرها ، ما يجعل المحاربة والمحاربة هنا أشد ما تكونان أثراً وخطراً على الحريات ، وأولى بالرقابة والاحتياط .

(٦) ليس لرجال السلطة التنفيذية من جهة ، ما لرجال السلطة التشريعية من سناد شعبي كأعضاء متمتعين بثقة ناخبينهم ، وليس لهم من جهة ثانية ، ما لرجال السلطة القضائية من ضمانات في مقدمتها عدم القابلية للعزل ، ولذلك كانت أعمال الأولى أحوج إلى الرقابة القضائية من أعمال السلطتين الأخريين حفاظاً لحقوق الأفراد وحرياتهم .

ولهذا يضاف إلى ضمانات حقوق الإنسان كل ما تقرر عبر الزمن من ضمانات للسلطة القضائية تكفل استقلالها وتجردها وانضباط أعمالها واحترام حق الدفاع وسائر حقوق الإنسان أمامها .

أما مظنة مساس السلطة القضائية بحقوق الإنسان وحرياته فجند مستبعدة ، لأنها هي السلطة المتوط بها اللود من تلك الحقوق والحريات ، ثم هي سلطة محايدة بين أطراف النزاع الذي يفرض عليها وهي الضامنة لواء العدل وأمانة القضاء . ولكن استبعاد المظنة لا يعني استحالة الخطور ، فاحتمال وقوع هذه السلطة في وجه الحرية وارد في أضيق الحدود ، كما

(٢) ولا يخفى كذلك أن الأدلة هي التي تضع اللائحة وهي التي تنظمها . ولذلك تجب في هذا السياق بين بعض وقيل في التشريع وظيفة التنفيذ ، وقد قد متشكك بالجمع بين الوظيفتين بشدة كما هو معروف .

حدث في أمريكا مثلاً عندما وقفت المحاكم حيناً موقف المعارضة لتتقدم الحريات النقابية ، كما قد يحدث أن تتفاخى المحكمة من بعض الضمانات المقررة للمتهمين في المحاكمات الجنائية (بمعنى الجزائية) . . والضمان المرجو في مثل هذه الحالات النادرة إنما يأتي ذاتياً أولاً ، من طريق نظم الطمن في الأحكام ومخاصمة القضاة ، وباتى كذلك من طريق ما تكلفه الدساتير من تبادل الرقابة بين السلطات (أو بينها وبين الشعب حيث ينتخب القضاة) أو بطريق نظام المحققين ، أو بتدخل السلطة التشريعية أو السلطة التنفيذية في إطار الضوابط الدستورية والتقليدية المقررة في شأن السلطة القضائية ، سواء من حيث تنظيم المشرع للقضاء أو الإشراف الإداري على سير العمل القضائي دون التدخل في ضمير القاضي أو مهمة القضاء .

كل هذه التطورات (في نظام الحكم والتشريع ثم في شأن السلطة التنفيذية والسلطة القضائية) قد أحدثت آثارها البالغة في توكيد حقوق الإنسان وتوطيد احترامها وكفالتها . وهذه كلها مستحدثات القرون الأخيرة في أوروبا والغرب عامة تقابلها مراقبة لها طابعها وأصلتها الخاصة - في معظم هذه الأصول في النظام الإسلامي ، وحسبنا في بيان ذلك إيراد مقارنة موجزة فيما يلي :

ظل خضوع الدولة للقانون (بجميع سلطاتها ، التشريعية والتنفيذية والقضائية) مجهولاً في الغرب أو متعثرًا إلى عهد غير بعيد ، حتى أن البعض يربط هذا الخضوع بعهد الثورة الفرنسية في خواتيم القرن الثامن عشر . هذا في حين أقام الإسلام فكرة الدولة القانونية منذ أربعة عشر قرناً وجعل الخضوع للقانون فرضاً على من فيها كافة ، حاكماً ومحكوماً . والقانون المزمع هذا إسلامي يستمد أصول أحكامه من الكتاب والسنة ، حتى الرسول عليه الصلاة والسلام ، إنما حكم بأمر الله تعالى ، ومن آيات ذلك قوله تعالى في سورة النساء : « إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراكَ الله » (الآية ١٠٥) وفي سورة المائدة : « فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق » (الآية ٤٨) ، « وإن أحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذروا أن يفتنوك من بعض ما أنزل الله إليك .. » (الآية ٩) . كذلك جاء الخطاب عاماً وشاملاً في مثل قوله تعالى في سورة المائدة : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » (الآية ٤٤) ، ثم « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » (الآية ٥) ، ثم « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون » (الآية ٤٧) .

وفي ظل هذا الخضوع للقانون فرض الإسلام على الدولة نظام الحكم الديمقراطي (بلفظ الشورى) فقال تعالى : « وأمرهم شورى بينهم » (سورة الشورى ، الآية ٣٨) وقال : « وشاورهم في الأمر » (سورة آل عمران ، الآية ١٥٩) ، كما جعل أساس الولاية أو الخلافة المباعدة (أي الانتخاب) .

وضمن هذا النظام القانوني الشورى (الديمقراطي) كفل الإسلام حقوق الإنسان وحث على الدفاع عنها ومقاومة التتول عليها ، مع تقرير مسئولية الاسم أو الخليفة (كلهم راع وكلهم مسئول من رعيته ، فالإمام راع وهو مسئول من رعيته ... الخ) ونفى طاعته في معصية ، وإقرار حق المحكومين في تقويم أوجه حاجه ولو بعد السيف (حق المقاومة) . كل ذلك مع التفصيل بين السلطات واستقلال القضاء وما يحدو الحسبة من الضمانات في كل مجال ... وكان من وراء كل ذلك وأزع ديني جعل التزام كل هذه الحدود طاعة ، والحفاظ عليها قرينة ، والدود منها جهاداً ، والموت في سبيلها استشهاداً . ومن الأحاديث النبوية في هذا الصدد : « إن أفضل الجهاد عند الله كلمة حق عند سلطان جائر » .

هذه هي الدولة القانونية كما أرادها الإسلام منذ البداية وكما كانت في صدر الإسلام فعلاً ،

وخاصة في عهد الخلفاء الراشدين . وإن كان قد خلف من بعد ذلك خلف جانبوا تلك الحدود وشوهوا وجه الحكم الإسلامي الصحيح (٤) .

(ب) نصوص دستورية وتشريعية (داخلية) تسجل حقوق الإنسان وتعمل على كفالة احترامها :

وهذه هي الصورة القومية أو الداخلية لتنظيم ضمانات الحقوق ، وتتلخص في تسجيل الحقوق في الدستور أساساً ، تكمله وتفصله في هذا الشأن أحكام القوانين العادية . ومثل هذه النصوص يشد بعضها أزر بعض لأن الحريات تتفاعل وتتكامل فيما بينها ، ففي حرية الصحافة مثلاً ، وحرية الاجتماع وتكوين الجمعيات على اختلاف أنواعها ما يوطد كفالة حرية الأفراد الشخصية ، وحرية العمل ، وحرمة المسكن ، وغيرها من الحريات ، ويذود عن حياضها ، والعكس بالعكس . كذلك تحمي حرمة المسكن مثلاً حرية العبادة والعمل ، كما تحمي حرية المواصلات جانباً من حرية الرأي ، وتكفل هذه الأخيرة فيما تكفل حرية العقيدة ، ويعتبر حق الشكوى وتقديم العرائض وسيلة لحماية مختلف الحريات الأخرى . . ومن وراء هذه الحريات جميعاً تقف الحرية السياسية متمثلة أولاً في التشريع يمارسه ممثلو الأمة ، ثم في الرقابة التي لهؤلاء الممثلين على أعمال السلطة التنفيذية وتشمل فيما تشمل حق السؤال والاستجواب والمناقشة كما تشمل في النظم البرلمانية حق حجب الثقة عن الوزراء أو وزراء وحق سحبها منهم . كل ذلك كفيل بأن تلمس السلطة التنفيذية جانب الاحترام اللازم لحقوق الإنسان .

وترد بصدد هذا الأسلوب (الدستور والتشريعي الداخلي) لضمانات الحقوق بعض ملاحظات هي :

(١) هناك اتجاه واضح في الدساتير الحديثة نحو التوسع في هذا الأسلوب من أساليب ضمانات الحقوق والحريات ، ويهدف هذا التوسع إلى أن يوفر لها ما تمتاز به النصوص الدستورية من الاستقرار والثبات اللذين لا تتمتع بهما القوانين العادية ، ومن ثم لا تكون هذه النصوص طيعة في يد الأغلبية البرلمانية المتقلبة في ذاتها أو في اتجاهاتها .

(٢) كذلك يلاحظ الاتجاه الحديث نحو العناية المتزايدة بالنوع الجديد من الحقوق المعروف باسم « الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية » ، وذلك تحت ضغط الأفكار الاشتراكية الحديثة التي تعني بهذه الحقوق أكثر من عنايتها بالحقوق التقليدية المسماة « الحقوق المدنية والسياسية » . وقد أدى هذا الاتجاه إلى اضطباع الدساتير الحديثة بهذا الطابع المزدوج الذي يجعل الدستور في الواقع دستورين ، أحدهما سياسي والاخر اجتماعي (٥) .

(٣) نلاحظ أيضاً ازدياد تقارب الأحكام الخاصة بحقوق الإنسان في الدساتير الحديثة

(٤) نوجز الحديث عن الجانب الإسلامي في مسيرة حقوق الإنسان نظراً لوجود بحث خاص بذلك في هذا العدد لزميلنا الأستاذ ذكري البري (استناد الشريعة الإسلامية) عنوانه « الإسلام وحقوق الإنسان » .

(٥) ولتأخذ مثلاً لذلك دستور الكويت الصادر في ١١/١١/١٩٦٢ ، فقد توسع في هذه الحقوق وذلك بحيث ضمتها يمين هما : الباب الثاني بعنوان « القومات الأساسية للجمعية الكويتية » ويتضمن عشرين مادة (من ٧ إلى ٢٦) والباب الثاني لعنوان « الحقوق والواجبات العامة » - وهو الباب التقليدي - ويتكون من ٢٢ مادة (من ٢٧ إلى ٤٩) .

في العالم ، وذلك بفضل عملها على ترسم خطى « الإعلان العالمي لحقوق الإنسان » الذي اترضته الدول الأعضاء في الأمم المتحدة كمثالية تقيد بها أدبيا ، واتموجزا يحتلدى في تشريعاتها الداخلية . وقد حرصت بعض الدساتير على الإشارة صراحة إلى الإعلان العالمي المذكور أو الإحالة إليه ، وذلك في مقدمة الدستور أو في صلب مواده . وما من شك في أن هذا الاتجاه في الدساتير الحديثة يعهد السبيل لنوع من التوحيد المستحب والوعي العالمي المشترك في شأن حقوق الإنسان . وقد بدت هذه الظاهرة أكثر وضوحا في دساتير الدول الحديثة الاستقلال ، وفي ذلك خير كبير ، لأنه لم يترك الحقوق والحريات تتمرد أو تصطدم بقيود أو معوقات ، وإنما انتقل بالبلاد فوراً إلى أعلى مستوى اقتره العالم بهذا الخصوص حتى اليوم .

وما من شك في أن هذا الاتجاه كان موضع الأمل عندما تم اقرار الإعلان العالمي المذكور ، وقد عبرت عن ذلك الجمعية العامة للأمم المتحدة منتهاناد بالاعلان واصفة إياه بأنه « المستوى المشترك الذي ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والأمم »، حتى يسمى كل فرد وهيئة في المجتمع - واضعين على الدوام هذا الإعلان نصب آمينهم - إلى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات من طريق التعليم والتربية واتخاذ اجراءات مطردة قومية وعالمية ، لضمان الاعتراف بها ومراعاتها عالمياً وبصورة فعالة بين الدول الأعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطانها » .

ومن أجل ذلك كله قررت المنظمة الدولية اعتبار يوم اقرار الاعلان العالمي (العاشر من ديسمبر/ كانون الأول) ميذاً يحتفل به العالم في كل عام ، باسم « يوم حقوق الإنسان » .

(٤) جرت بعض الدول على أن تخصص لتسجيل الحقوق والحريات الأساسية وثيقة خاصة منفصلة عن الدستور ، أو أن تضع ذلك في مقدمة الدستور أو ديباجته . ولهذا النحو وذلك تطبيقات عديدة نذكر منها ما يلي :

- العهد الأعظم أو الكبير بإنجلترا (Magna Carta) المتضمن للحريات التي منحها الملك جون للإنجليز سنة ١٢١٥ تحت التهديد بحرب أهلية ، والذي تكرر إصداره بشيء من التعديل سنة ١٢١٦ ثم سنة ١٢١٧ ثم سنة ١٢٢٥ (في عهد الملك هنري الثالث) .

- وفي إنجلترا كذلك وللإنجليز خاصة صدرت سنة ١٦٨٩ ، وثيقة الحقوق (Bill of Rights) وذلك على أثر ثورة سنة ١٦٨٨ البيضاء .

- وبأمريكا صدر فيلادلفيا بتاريخ ١٧٧٦/٧/٤ اعلان استقلال الولايات المتحدة (الثلاث عشرة حينذاك) الذي سجل باسم شعبها « الطيب » الاستقلال والحرية ثم ادخلت عليه التعديلات العشرة الأولى المسجلة لبعض الحقوق والحريات وتسمى كذلك « اعلان الحقوق » أو « وثيقة الحقوق » - وقد صدق عليها الكونجرس سنة ١٧٩١ . وهناك اعلانات حقوق للولايات كالمن فرجينيا في ١٢ يونيو سنة ١٧٧٦ ، وكان هو أولها .

- وفي فرنسا أصدرت الجمعية التأسيسية (بعد قيام الثورة) « اعلان حقوق الإنسان والمواطن » بتاريخ ١٧٨٩/٨/٢٦ وفي ذكر لفظ « الإنسان » نوعة نحو الشمول في حين أن لفظ « المواطن » يتجاوب مع التخصيص التقليدي الذي كان لا يزال يضي على اعلانات الحقوق طابعا « وطنيا » لا « عالميا » . وصدرت كذلك اعلانات الحقوق في السنة الثالثة للثورة (سنة ١٧٩٣) وسنة ١٨٤٨ . كما نذكر اعلان الحقوق السوفيتي سنة ١٩١٨ .

ومن ديباجات الدساتير نذكر على سبيل المثال ديباجة الدستور الفرنسي الصادر في أكتوبر سنة ١٩٤٦ ودستورها الحالي الصادر سنة ١٩٥٨ (٧) .

ولقد أثار النص على الحقوق والحريات في «إعلانات الحقوق» أو في ديباجة الدستور خلافا حول قيمتها القانونية (في فرنسا خاصة) فذهب قول الأغلبية إلى أن لها قيمة قانونية ملزمة كاللستور بل وأسمى من الدستور ، في حين ذهب رأي آخر إلى أنها مجرد إعلان لأفكار ومذاهب فلسفية ومثالية ومن ثم تكون قيمتها أدبية فقط أو أخلاقية . كما توسط البعض - وهو الأفضل - فقالوا أن القيمة القانونية التي توجب التزام السلطات والمحاكم بالتطبيق إنما تقتصر على النصوص المحددة التي تأخذ صورة النص الدستوري وتحديده ، دون النصوص العامة التي لا تصلح بسبب هذه العمومية للتطبيق المباشر دون أن تضبطها أو تحددها نصوص تشريعية لاحقة . ولكل من هذه الآراء حججه وأسانيده مما يجعل من الخير ما بدا في الدساتير الحديثة من إثبات للنص على ضمانات الحقوق في صلب الدساتير لا في مقدمتها أو في إعلانات منفصلة عنها .

(ج) مرحلة الجهود الدولية والمفهوم العالمي في شأن حقوق الإنسان :

لئن ساعدت عمومية بعض نصوص الإعلان الفرنسي وصفتها التجريدية ولفته على اكتسابه مكانة دولية تردد معها صلاها في مختلف أنحاء المعمورة إلا أن العالم كان في حاجة إلى مجهود دولي مشترك فيما يتعلق بحقوق الإنسان . حقا أن الحرب العالمية الأولى قد جعلت الدساتير الحديثة تتوسع في تقرير حقوق الأفراد وحرياتهم ، وأن محاولات غير رسمية عديدة ظهرت في الميدان الدولي في شأن هذه الحقوق والحريات فيما بين الحربين العالميتين ، ولكن الجهود المشتركة بين الدول لم تأخذ طريقها إلا أثناء الحرب الأخيرة وفي أعقابها (٨) إذ عندما قامت الحرب المذكورة واكتوت الدول المظالمات بنارها واحتججوا إلى مساهمة الدول الصغيرة في دفع القوالب عنهم ، أخذ القادة فيهم يذكرون بهم ، ويلذكرون أن في الدنيا ناسا مثل ناسهم يحسون أحاسيسهم ويستأهلون الرعاية استئناهم (٩) . كذلك وضحت تلك الحقيقة القائلة بأن لا سلام حقا بغير الحرية ، فتغنى الناس بالحقوق والحريات العامة ، لا لأنها فقط بل ومن أجل السلام العالمي كذلك .

(٦) وفي عهد الثورة الفرنسية اعطى دستور سنة ١٧٩١ كقائمة له إعلان الحقوق الصادر سنة ١٧٨٩ ، كما جاء ذكر هذا الإعلان في ديباجة كل من دستور سنة ١٩٤٦ ودستور سنة ١٩٥٨ وأضاف هذا الأخير الإشارة كذلك إلى مقدمة دستور سنة ١٩٤٦ . ولقد أبرز البعض التزعة الصائلا الفكرية (نسبيا) في إعلان سنة ١٧٨٩ ، ومن ذلك قول بعض الكتاب الفرنسيين أن أجدادهم لو اعطوا «حقوق الفرنسي» بعد أن دعوا إليستيل وكسبوا حرياتهم لا استطاع منصف أن يلومهم في شيء ، ولكنهم ساءة خلاصهم فكروا في «البسائيل» كقصة ، ودأوا من خلال حقوق الفرنسي «حقوق الإنسان» ، ومن ثم أصبح اسم فرنسا مزج اسماعا للعظميين في العالم .

هذا ويلاحظ أن التشابه بين نصوص إعلان الحقوق الفرنسي الصادر سنة ١٧٨٩ وإعلانات الحقوق الأمريكية قد جعل Jellinek يضع قائمة مقارنة بين هذه النصوص وذلك كشفت عن تماثل مذهبي في التعاريف وقابل في الأفكار والصيغة بل والعبارات وقد تألفت جميعها عند المفهوم الفردي للحرية وحقوق الإنسان .

(٧) من القريب أن عهد «عصبة الأمم» قد خلا من أي تنظيم لحقوق الإنسان ، وإنما أشار إلى حقوق فئات معينة (كالكليات) ولكن لم تحقق العصبة النتائج المرجوة حتى لهذا التطلّع المبيح . كما يلاحظ أن مبدأ سيادة الدولة على توكيد الملل التام بين القانون الدولي والقانون الداخلي حتى أوائل القرن العشرين وأن القانون الدولي لا يمتد إلا بالدول دون الأفراد ومن ثم لم يكن له أن يتدخل في علاقة الدول فيما بينها واتهمها لحقوقهم وحرياتهم .

(٨) من حديث للأعرج الدكتور محمود عزى بمناسبة المئوية الستين الأول للإعلان (سنة ١٩٤٩) .

وأهم ما اتخذ من خطوات دولية في هذا الشأن ما يلي :

١ - في ٦ يناير سنة ١٩٤١ أعلن الرئيس روزفلت برنامجه عن الحريات الأربع « في كل بلد في العالم ». وهي : حرية الفكر والقبول ، والحرية الدينية ، والحرية من العوز ، والحرية من الخوف .

٢ - إعلان الحريات في ميثاق الأطلسي بتاريخ ١٤ أغسطس سنة ١٩٤١ الذي اشاد بالتححرر « من الخوف ومن الحاجة » .

٣ - أعلنت « الأمم المتحدة » (٩) في أول يناير سنة ١٩٤٢ ان النصر الكامل لازم للدفاع عن « الحياة ، والحرية والاستقلال ، والحرية الدينية بمثل لزمه لصيانة الحقوق الإنسانية والمعادلة .. » . وكان ذلك في اجتماع لممثلي ٢٦ أمة تعاهدت على الاستمرار في محاربة دول المحور .

٤ - وفي ديباجة ميثاق الأمم المتحدة (الذي وضعه ممثلو ٥٠ دولة) بمدينة (سان فرانسيسكو) والموقع يوم ٢٦ يونيو سنة ١٩٤٥ (١٠) جاء النص التالي :

« نحن شعوب الأمم المتحدة :

« وقد آتينا على أنفسنا ... ان نؤكد من جديد إيماننا بالحقوق الأساسية للإنسان وبكرامة الفرد وقدره وبما للرجال والنساء والأمم كبيرها وصغيرها من حقوق متساوية .. »

« أما مواد الميثاق التي رددت ذكر حقوق الإنسان وفتحت باب التطور الجديد فأهمها ما يلي :

المادة الأولى :

« وتقرر ان تعمل منظمة الأمم المتحدة على احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعا بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين وبلا تفريق بين الرجال والنساء .

المادة ١٣ :

« وقد جاء فيها : « ... تنشئ الجمعية العمومية دراسات وتشر بتوصيات بقصد الامانة على تحقيق حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس بلا تمييز بينهم في الجنس أو الدين ولا تفرقة بين الرجال والنساء ... » .

المادة ٥٥ :

« رغبة في تهئية شروط الاستقرار والرفاهية الضرورية لقيام علاقات سلمية ودية بين الأمم ، علاقات تقوم على احترام المبدأ الذي يقضي للشعوب بحقوق متساوية ويجعل لها تقرير مصيرها ، تعمل الأمم المتحدة على أن ينتشر في العالم احترام حقوق الإنسان والحريات

(٩) اصطلاح « الأمم المتحدة » ابتكره الرئيس روزفلت واستعمله لأول مرة في الإعلان المذكور .

(١٠) كان أساس بحث مؤتمر سان فرانسيسكو الأمريكي مقترحات سبق وضعها في « ديمتروپوليس » فيما بين أغسطس وأكتوبر سنة ١٩٤٤ ممثلو الصين والاتحاد السوفياتي وفرنانيا والولايات المتحدة .

الأساسية للجميع بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين ولا تفرقة بين الرجال والنساء ، ومراعاة تلك الحقوق والحريات فعلا » .

وقد اُتبعت المادة ٥٦ بالنص على أن تعمل الدول الأعضاء على تحقيق ما جاء بالمادة ٥٥ - فرادى ومجتمعة - بالتعاون مع المنظمة الدولية .

المادة ٦٢ :

« للمجلس الاقتصادي والاجتماعي أن يقدم توصيات فيما يختص بنشر حقوق الإنسان والحريات الأساسية ومراعاتها » .

والمادة ٦٨ :

« ينشئ المجلس الاقتصادي والاجتماعي لجاناً للشئون الاقتصادية ولتعزير حقوق الإنسان ... » .

٥ - على أساس هذه النصوص شكل المجلس الاقتصادي والاجتماعي المذكور لجنة سماها « لجنة حقوق الإنسان » وجعل لها إقراراً ثلاثية هي :

أولاً - اعداد مشروع وثيقة دولية بإعلان حقوق الإنسان وحرياته الأساسية .

ثانياً - اعداد مشروع اتفاق دولي بتطبيق هذه الحقوق والحريات .

ثالثاً - اعداد مشروع بوسائل التنفيذ لإجراءات التي يجب اتخاذها عند انتهاك هذه الحقوق .

٦ - واصلت « لجنة حقوق الإنسان » عملها قرابة عامين في ليك سكسس وفي جنيف، ثم تقدمت بالمشروع الأول الخاص بمشروع « الإعلان العالمي لحقوق الإنسان » متضمناً كسباً جديداً فيما يتعلق بالحقوق الاجتماعية والحقوق الاقتصادية بصفة خاصة وبما يقابل هذه الحقوق من التزامات ايجابية على الدولة .

وقد أقرت هذا المشروع الجمعية العامة للأمم المتحدة في دورتها الثالثة المعقودة بباريس سنة ١٩٤٨ وكان ذلك في اليوم العاشر من ديسمبر من العام المذكور .

٧ - توالت الجهود في المجال الدولي بعد ذلك لتحقيق ما طالبت به الجمعية العامة للأمم المتحدة في الدورة الثالثة المذكورة من أن يردف هذا « الإعلان » بميثاق ينص على الالتزامات القانونية التي تتعهد بها الدول في شأن تطبيق حقوق الإنسان ومراعاتها ، وذلك لكي يكون هذا الميثاق هو التنفيذ العملي للحقوق والحريات التي تضمنها « الإعلان » على صورة مبادئ وأهداف تلزم الدول التزاماً ادبياً - وليس التزاماً قانونياً - بالمحافظة عليها والسعي إلى بلوغها . وقد توالت الجهود من بعد ذلك حتى أمكن أن تقر الجمعية العامة في (١٦/١٢/١٩٦٦) ثلاث وثائق لم تدخل بعد دور التنفيذ لعدم استيفاء العدد اللازم لذلك من تصديقات الدول (أي ٣٥ تصديقاً) وتشمل هذه الوثائق :

أ - اتفاقية خاصة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (من ٣١ مادة) .

ب - اتفاقية خاصة بالحقوق المدنية والسياسية (من ٥٣ مادة) .

ج - بروتوكول اختياري ملحق بالاتفاقية الثانية (١٤ مادة) .

٨ - هناك جهود عديدة أخرى بذلتها المنظمة الدولية تتصل بنواح خاصة متعددة من « حقوق الإنسان » نذكر منها كل ما يتعلق بمحاربة التفرقة العنصرية ، والقضاء على التمييز ضد المرأة ، والاسترقاق وتجارة الرقيق . ومنع جريمة إبادة الجنس البشري والمقابر عليها، والقضاء على السخرة أو العمل بالإكراه ، ومحاربة التعذيب، والمعاملة الوحشية أو العقاب الوحشي أو غير الإنساني أو المذل ، والاعتقال أو التوقيف أو النفي على نحو تصفي ، وإقرار الإعلان الخاص بحقوق اللجوء الأقليمي ، واتفاقات في شأن تقليص حالات انعدام الجنسية ، ومركز اللاجئين وعديمي الجنسية ، والزواج ، والأسرة ، وحرية عديدة منها حرية الإعلام وبعض حريات العمل ، وحقوق الطفولة والشباب ، وحقوق تقرير المصير ، والتحرر من الجوع ، والحقوق في الصحة ، وحقوق اللاجئين وغير ذلك . وفي هذه المجالات توجد أجهزة للمنظمة ووكالات متخصصة ولجان على مستويات مختلفة واتفاقات وإعلانات ومؤتمرات وقرارات وتوصيات... تجمع بين المفهوم السياسي والفردى التقليدي الحرية ونزعة اجتماعية واقتصادية بارزة تحت ضغط الفكر الاشتراكي والكتلة الشرقية : ويتضح ذلك من بعض النواحي المختارة للعمل الدولي بصدد حقوق الإنسان نذكرها فيما يلي :

- الاتفاق الخاص بوضع اللاجئين (سنة ١٩٥١) .
- الاتفاق الخاص بالحقوق الدولي في التصحيح (١٩٥٢) .
- الاتفاق الخاص بحقوق المرأة السياسية (١٩٥٢) .
- البروتوكول الملحق لاتفاق الاسترقاق الصادر سنة ١٩٢٦ (١٩٥٣) وتكملته سنة ١٩٥٦
- الاتفاق الخاص بمركز الأشخاص عديمي الجنسية (١٩٥٤) .
- الاتفاق الخاص بجنسية المرأة المتزوجة (سنة ١٩٥٧) .
- الاتفاق بشأن تقليص حالات انعدام الجنسية (سنة ١٩٦١ وغير ساري المفعول الآن) .
- الاتفاق الخاص بالرضا في الزواج والحد الأدنى لسن الزواج وتسجيله (سنة ١٩٦٢) .
- الاتفاق بخصوص إزالة كافة أشكال التمييز العنصري (سنة ١٩٦٥ ولم يسر مفعوله بعد) .
- الاتفاقية الدولية بشأن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وتلك الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية والبروتوكول الاختياري الملحق بهذه الأخيرة (سنة ١٩٦٦ وهذه الوثائق الثلاث غير سارية المفعول الآن) .
- البروتوكول الخاص بمركز اللاجئين (سنة ١٩٦٦) .

٩ - هناك جهود ضخمة كذلك بذلتها المنظمة الدولية بأجهزتها المختلفة لشاعة الوعي بحقوق الإنسان والإحترام اللازم لها ، وتشمل أعمالاً إعلامية ودراسات ووثائق وتحقيقات وندوات ومؤتمرات وما إلى ذلك . نخص منها بالذكر على سبيل المثال قرار الجمعية العامة باعتبار سنة ١٩٦٨ سنة دولية لحقوق الإنسان ، وإعلان يوم ٢١ مارس سنة ١٩٧٠ يوماً عالمياً للقضاء على التفرقة العنصرية ، كما نذكر على سبيل المثال أيضاً المؤتمر الدولي لحقوق الإنسان ، الذي دامت الجمعية العامة إلى مقدة كواحد من أوجه النشاط الرئيسية للعام الدولي لحقوق الإنسان سنة ١٩٦٨ وقد انعقد هذا المؤتمر في طهران في الفترة بين ٢٢ أبريل (نيسان) و ١٣ مايو (أيار) من العام المذكور .

١٠ - يجب في ختام هذه البنود بشهد الجهود الدولية الأشادة بنشاط الأمانة العامة

للمنظمة وفروعها وممثلها في مجال حقوق الإنسان . فلها ولهم في كل مناسبة أعمال تذكر بالشكر والتقدير . وحسبنا من زاوية النشر والاعلام فيما يتعلق بتلك الحقوق أن نذكر من بين المنشورات الصادرة عن أجهزة الاعلام بالامانة العامة المنشورات التالية التي وزعت على نطاق واسع في العالم :

- الاعلام العالمي لحقوق الإنسان - الاتفاقات الدولية الخاصة بحقوق الإنسان (ويقع في ٤٨ صفحة متضمنة اتفاقيتي نوعي الحقوق المرفوعة سنة ١٩٦٦ والبروتوكول الملحق بإحداها كما سبق البيان) . - حماية الأقليات - تقرير عن الاستمرقات - دراسة التمييز في التعليم ، - دراسة التمييز في الحقوق السياسية - دراسة التمييز في موضوع الحقوق والممارسات الدينية - دراسة التمييز بالنسبة لحق كل فرد في مفادرة أى قطربا في ذلك بلاده والعودة إلى بلاده - دراسة حول حق كل فرد في أن يكون حراً من الاعتقال والتوقيف والنفي التمسني - التشقيف. المدني والسياسي للمرأة - اتفاق بشأن جنسية المرأة المتزوجة (تاريخ وتعليق) إعلان القضاء على التمييز ضد المرأة (اقتره الجمعية العامة في ٦٧/١١/٧) - مكافآت متساوية عن الاعمال المتساوية - المركز القانوني للمرأة المتزوجة - جنسية المرأة المتزوجة - الموارد المتوافرة للدول المضعاء من أجل تقدم المرأة . - مساعدة الأمم المتحدة من أجل تقديم المرأة . - الكتاب السنوي لحقوق الإنسان - الأمم المتحدة وحقوق الإنسان - إعلان حقوق الطفل (١٩٥٩/١٢/٢٠) .

- كذلك عدة منشورات وكتيبات في محاربة التمييز المنصري (١١) .

يتضح من هذه النماذج الاعلامية المختارة أنها أيضاً مرجع من النزعتين . السياسية والاجتماعية في فهم حقوق الإنسان مع غلبة النزعة الاولى الآن .

(د) - الجهود الإقليمية في شأن حقوق الإنسان :

تستجيب هذه الجهود في الحقيقة استجابة تامة مع ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، بل لعلها عوامل مساعدة على التغلب على العقبات التي لا تزال تترسب في الخطوات التكميلية للإعلان والميثاق مما سبقته الإشارة إليه ، فان تاملد لأسباب أو لأخرى الاتفاق العالمي على تلك الخطوات المرتقبة فان اتفقت مجموعة إقليمية من الدول على كلمة سواء في شأنها تسجل ما ترشيحه وتؤثره ، فان التلاقي مستقبلاً بين المجموعات الإقليمية على كلمة سواء أخرى عالية

(١١) نذكر من بينها نشرات عن :

- لجنة حقوق الإنسان كعين بشدة سياسة التفرقة المنصرية واجراءات القمع التبعة في جنوب افريقيا .

- الاتفاقات الدولية لزيادة كافة اشكال التمييز المنصري والتفرقة المنصرية وعاملة المسجونين في جنوب افريقيا (افادات وشهادات) .

- تكوين سياسة الفصل بين الامراق (Apartheid) وتضمن اسئلة واجوبة عن الأمم المتحدة والتمييز المنصري في جنوب افريقيا .

- اليوم العالمي للقضاء على التفرقة المنصرية (١٩٧٠/٣/٢١) .

- الفصل المنصري في جنوب افريقيا (اسئلة واجوبة) - الاسطوانات والتمييز المنصري في افريقيا الجنوبية - بريد يتطلب (١ - الأمم المتحدة وروديسيا الجنوبية) والمقصود بهذا « مبدأ المساواة في الحقوق وتقرير المصير للشعوب » (ويضع هذا المنشور أو الكتيب في ثلاثين صفحة) - اجراءات مناهضة التفرقة المنصرية (٥٠ صفحة) .

يصبح أقرب مثالا. وكل هذه الخطوات الإقليمية وإن كانت متفرقة إلا أنها فوق ذلك تشيع مزيدا من التوعية في شأن حقوق الإنسان وتضاعف أسباب احترامها والتقدير بها .

لكل ذلك كان طبيعيا ما أبدته « لجنة حقوق الإنسان » المتفرعة عن « المجلس الاقتصادي والاجتماعي » للمنظمة الدولية من اهتمام بدراسة هذا الموضوع ، مشاركتها إياه كذلك الأمانة العامة للمنظمة والعديد من أجهزتها . وكان من بين هذه الجهود حلقة الدراسات الخاصة بهذا الموضوع والتي عقدت بالقاهرة فيما بين الثاني والخامس عشر من سبتمبر سنة ١٩٦٩ ، وقد زكت فكرة إنشاء « لجنة إفريقية لحقوق الإنسان ». هذا وتبلل الجهود منذ سنوات لإيجاد تنظيم في نطاق جامعة الدول العربية لتوكيد حقوق الإنسان في هذا النطاق الإقليمي وكفالة احترامها ، وذلك بموجب اتفاقات ملزمة للدول الأعضاء تسسدا إقليميا ما زال متخلفا من فراغ عالمي ناجم عن افتقار هذا الأنرام القانوني في شأن الإعلان العالمي للحقوق ، الذي ليس الا « اعلانا » له مالا يخفى من قيمة أدبية عالية ولكن تنقصه - كاعلان - قوة الإلزام القانوني حتى تلتزم الدول بمهادنة ملزمة بهذا الخصوص . فمن الحكمة الى حين تحقيق ذلك ، ان مالا يدرك كله لا يترك كله .

وغير مثال ناجح يضرب على هذا التعاون الإقليمي في مجال حقوق الإنسان « الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان » ، والتي تفضل من نواح كثيرة ذلك التنظيم الإقليمي الأمريكي المسمى لجنة الدول الأمريكية (commission Inter americaine ها)

وقد كان إبرام الاتفاقية الأوروبية المذكورة مظهرا ودليلا على اهتمام الدول الغربية التي وقعتها بكفالة الحقوق والحريات التقليدية - بصفة خاصة - في ربوعها وبمفهوم يغابر جوهريا مفهوم مجموعة دول الكتلة الشرقية كما سنرى ، وهو مفهوم يحرص الدول الغربية على التزامه لانه اساس نظامها السياسي والاقتصادي .

وقد بدأت فكرة هذه الاتفاقية في شهر مايو سنة ١٩٤٨ أثناء انعقاد مؤتمر أوروبا في مدينة لاهاي (بلجوة من اللجنة الدولية لتتسيق الحركات الأوروبية) وعلى هذا الأساس نبتت فكرة « المجلس الأوروبي » أو « لجنة أوروبا » على أن يكون خاصا بالدول الأوروبية التي تعيش في ظل النظام الديمقراطي لوقاية مثلها العليا ومبادئها الأساسية المشتركة التي يقوم عليها هذا النظام ، ولذلك قرر المؤتمر المذكور « السماح بالانضمام لمجلس أوروبا والدول التي تعيش في ظل نظام ديمقراطي وتلتزم باحترام الميثاق الذي يرمع المجلس وضعه لحماية حقوق الإنسان » كما قرر « عدم انطباق صفة الديمقراطية على النظم التي لا تكفل قانونا أو في الواقع حريات الرأي والاجتماع والتعبير وكذلك حرية المعارضة السياسية » . وقد وضع « مجلس أوروبا » قانونه النظامي ووقع من ١٥ دولة واقليميا يوم ٥ مايو سنة ١٩٤٩ هي : بلجيكا والندرك وفرنسا وايرلندة وإيطاليا وكسمبورج وهولندة والنرويج والسويد والمملكة المتحدة واليونان وتركيا وجمهورية ألمانيا الاتحادية (الغربية) والسنار وأيسلندة (١٢) .

(١٢) وقع أعضاء مجلس أوروبا في نوفمبر سنة ١٩٥٠ الاتفاقية سميت « اتفاقية حماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية » (ولدت دخلت دور التنفيذ في ٢ سبتمبر سنة ١٩٥٢ على الترتيب مقرر دول عليها) وفي ٢٠ مارس سنة ١٩٥٢ وقع بروكسل ميثاق الاتفاقية ، وفي ١٨ مايو سنة ١٩٥٤ دخل البروتوكول دور التنفيذ .

ويلاحظ ان هذه الاتفاقية تعرضت جدبا لانتحان متعاقمت اليونان يشكو مما اضطله بريطانيا من اجراءات ضد شعب جزيرة ايتريزا احترامها لحقوق الإنسان ، كما تنصرت للانتحان من جديد ازاء الاتهامات الموجهة أخيرا الى حكومة اليونان العسكرية وتزام الوقف مجتريا مع هذه الدولة كعضو في الاتفاقية والتفاهات المنبثقة منها .

وقد نص القانون النظامي المذكور على أنه يشترط لانضمام دولة إلى المجلس الأوروبي أن تكون قادرة على أن تعترف وتحتزم مبدأ سيادة القانون ومبدأ ضرورة تمتع كل شخص خاضع لقضائها بحقوق الإنسان والحريات الأساسية (أي بالمفهوم الغربي التقليدي للحقوق والحريات) وتعهد بالتعاون إيجابياً وبإخلاص على تحقيق هدف المجلس وهو تحقيق اتحاد أوثق بين الدول الأعضاء لحماية المثل العليا والمبادئ التي تعتبر تراث هذه الدول المشتركة . وزيادة في الاحتياط نص القانون النظامي أيضاً على إمكان دعوة أية دولة للانسحاب من المجلس إذا خالفت مخالفة خطيرة المبادئ المنوه عنها .

وقد ظهرت في الاتفاقية الأوروبية المذكورة بوضوح روح الحل من أسامة استعمال بعض الحريات واتخاذها أداة لقلب النظام الاجتماعي ، من ذلك تقييد « حق كل إنسان في الحياة » بقيد أو استثناء وهو « حالة الوفاة نتيجة أعمال حربية مشروعة » ، وتقييد بعض الحريات بأنها « لا تتضمن أي حكم يجوز تأويله على أنه يمنح الدول المتعاقدة من فرض قيود على النشاط السياسي للجانب » وكذلك ما تتضمنه المادة ١٧ من الاتفاقية من أنه ليس فيها حكم يجوز تأويله على أنه يخول أي دولة أو جماعة أو فرد أي حق في القيام بنشاط أو عمل يهدف إلى هدم الحقوق والحريات المقررة في الاتفاقية أو فرض قيود على هذه الحقوق والحريات أوسع من القيود الواردة بها . هذه القيود وأمثالها ، لها مبرراتها ، وقد قيل في تبريرها ما يلي :

« ... قد يكفي لفهم هذه القيود أن نذكر الخطر الذي يهدد كيان النظام الديمقراطي من جراء انتشار المنظمات الشيوعية وضرورة اتخاذ الاحتياطات اللازمة لدفع هذا الخطر . والواقع أن أغلب القيود الواردة على الحريات وبخاصة قيد وقف العمل بالاتفاقية في حالتي الحرب وقيام خطر عام يهدد حياة الأمة إنما قرر لتمكين السلطات العامة في الدول المتعاقدة من مواجهة مناورات الممارسة الشيوعية ومحاولاتها التي تهدف إلى اغتصاب الحكم في هذه الدول وقلب نظامه القائم على مبدأ الحرية السياسية ... » .

وهنا يتبين من جديد مدى الحساسية بين المفهومين الشرقي والغربي للحرية والحقوق الأساسية للإنسان . هذا وبلا حظ أن الاتفاقية المذكورة قد نظمت لأول مرة في التاريخ ضماناً جماعياً (م ١٩) بكفل احترام الدول الأعضاء لالتزاماتها في شأن حقوق الإنسان وتقوم على رقابته « محكمة أوروبية » لحقوق الإنسان .

(هـ) - الجهود غير الحكومية في شأن حقوق الإنسان :

نذكر أولاً بما سبق خاصاً بجهود المفكرين (فرادى وجماعات ، دينيين وفلاسفة وسياسيين) وفصلهم على مسيرة حقوق الإنسان منذ القدم ، ويكفي أن نذكر بهذا الخصوص فضل الأفكار اليونانية والرومانية والإسلامية والمسيحية بهذا الخصوص ، كما نشر إلى ما ورد في فرنسا مثلاً من أن « كوندورسيه » - أحد فلاسفة القرن الثامن عشر - قد سبق إلى محاولة وضع صياغة لحقوق الإنسان ، وذلك قبل الإعلان الفرنسي السالف الذكر (سنة ١٧٨٩) والذي قيل بحق أنه كان لمعة لـ « خلفية » فكرية تربو على العشرين قرناً ، وإن واضعيه كانوا ورثة لآلئين من البشر شقوا لهم السبيل ، وإن تراث الفكر السابق كان المنصرد الروحي للإعلان المذكور ، ومن ثم نستطيع القول أن كل ذلك وما تلاه حتى سنة ١٩٤٨ كان المنصرد الروحي للإعلان العالمي لحقوق الإنسان .

إلى جانب ما سبق نشر إلى عدد من الهيئات والجمعيات والمؤسسات الخاصة تلاقى - كل في بلدنا أو أقليمها أو على مستوى دولي - عند فكرة العمل على حماية المضطهدين والدود من

حقوق الإنسان ، وبعضها وثيق الصلة بالمنظمة الدولية عامة ، ولجنة حقوق الإنسان فيها بصفة خاصة . نذكر في هذا المعنى « المعهد الدولي لحقوق الإنسان » ، ومقره باريس ، ويصدر منذ عامين مجلة فصلية تعنى بالدراسات الخاصة بحقوق الإنسان . وكان إنشاء هذا المعهد في مناسبة السنة الدولية لحقوق الإنسان (سنة ١٩٦٨) ، وقد عهد برئاسته الى الفقيه الفرنسي المعروف « رينيه كاسان » الحائز على جائزة نوبل للسلام سنة ١٩٦٨ ونائب رئيس مجلس الدولة الفرنسي لمعهد طويل وصاحب الدور الكبير في مجالات حقوق الإنسان في فرنسا وفي الأمم المتحدة .

القسم الثاني - مفهوم الإعلان العالمي لحقوق الإنسان

لكي نزن بدقة مفهوم الحقوق والحرية في مفهوم الإعلان المذكور يجب أن يكون ذلك في ضوء ثلاث حقائق أساسية يلزم أولا بيانها في شأنه وهي : ما هي الآراء حول قوة الأوامر التي لهذا « الإعلان » الذي لم يأخذ شكل معاهدة ؟ ثم ما هو التطور الذي بلغته الأفكار بصدد حقوق الإنسان في هذا العصر والتي بمقتضاها يحكم للإعلان المذكور وأوليه ؟ وثالثا ، ما مدى التباين بين مفهوم كل من الكتلتين الغربية والشرقية بصدد حقوق الإنسان وما أثر ذلك على الإعلان وعلى مسيرة الحقوق من بعد إصداره ؟

(١) الآراء حول القيمة القانونية للإعلان العالمي لحقوق الإنسان :

يذهب البعض الى أن الإعلان المذكور يلزم الدول الأعضاء الرأما قانونيا وذلك باعتباره مكملا لميثاق الأمم المتحدة الذي يفرض على الدول الأعضاء احترام حقوق الإنسان . وهذا ما أفتت به بعض المحاكم الأمريكية كمحكمة استئناف كاليفورنيا بتاريخ ٢٤ أبريل سنة ١٩٥٠ حيث رفضت المحكمة تطبيق قانون الولاية المذكورة الذي يحرم اليابانيين من التملك العقارى ، وكان سبب هذا الرفض اعتبار هذا التمييز بين الأجانب في المعاملة مخالفا للإعلان العالمي لحقوق الإنسان .

على أن الأسلم والراجح لدى الباحثين مالمعهو الرأي المعارض الذي يرى أن الإعلان المذكور ليست له قوة الزام قانونية بل قيمته أدبية كبيرة ، وذلك لأسباب متعددة أهمها أن هذا الإعلان لا يعتبر مكملا لميثاق الأمم المتحدة الذي يخلع عليه قوة الميثاق نفسه ، فلم تتبع في إصداره الإجراءات اللازمة لتعديل الميثاق بل صدر في شكل قرار من الجمعية العامة للأمم المتحدة التي تعتبر قراراتها مجرد « توصيات » غير ملزمة قانونا . وبهذا الرأي أخذت المحكمة الدستورية النمساوية بتاريخ ٥ أكتوبر سنة ١٩٥٠ .

وليس معنى ذلك تجاهل القيمة الأدبية الهائلة التي للإعلان والتي جعلته على كل لسان في كل مناسبة ، يستند إليه أنصار الحقوق والحرية والمفسهون ، وبخشاء ويعمل له كل حساب من تسول لهم أنفسهم الاعتماد على تلك الحقوق والحرية . وقد ترايبنت هذه القوة الأدبية مع الزمن تبعا لازدياد قوة الرأي العام العالمي من جهة وتبعا كذلك لزيادة عدد أعضاء الأمم المتحدة حتى أصبح في نهاية عام ١٩٧٠ يبلغ ١٢٧ عضوا ، بينما كان الرقمون المؤسسون الاول لميثاق الأمم المتحدة سنة ١٩٤٥ خمسين دولة فقط . وقد جاءت هذه الزيادة بعدد كبير من الدول التي لم تكن مستقلة من قبل والتي استندت ولا تزال تستند الى إعلان حقوق الإنسان لتلحق حقوقها وحقوق مواطنيها وبني جلدتهم أو للحفاظ عليها واتماها .

(ب) تطور مفهوم حقوق الإنسان نوعاً وطبعاً في العصر الحديث :

هذه الحقوق - في أصلها التقليدي الذي أخذه العالم الحديث من الثورة الفرنسية بصفة خاصة - ذات صفة سلبية بمعنى أن الدولة لا تلزم معها بأى التزام إيجابى نحو الأفراد بل تلزم بالامتناع عن أتيان الأمور التي تتنافى مع هذه الحقوق أو تنال منها .

وطيه فإن كانت للأفراد مثلاً حرية الملكية وحرية التعليم وحرية العمل ، فليس معنى ذلك حق كل فرد في أن يطالب الدولة بأن تحقق له فعلاً قدرًا من الملكية أو التعليم أو العمل مساوياً لغيره ، فواجب الدولة هو فقط عدم الوقوف في سبيل تمتع الفرد بهذه الحقوق لا أن تضمنها له فعلاً . ولذلك قيل أن الدولة قررت هذه الحقوق والحريات للفرد ككائن مجرد (*Homme abstrait*) لا كمواطن اجتماعي (*Citoyen social*) يعيش عضواً في مجتمع اقتصادي واجتماعي تنعكس آثاره عليه وقد يكون منها فقدانه حقوقه وحرياته أن التزمت الدولة جانب السلبية وعدم التدخل في حياته ولم تقدم لتمد إليه يد المساعدة .

لذلك - وتحت ضغط التيارات الاشتراكية بصفة خاصة - تطورت حقوق الإنسان ، ولم يتف تطورهما عند حد تأكيد تلك الحقوق والحريات السلبية القديمة أو التقليدية (الكلاسيكية) وإنما تجاوزت ذلك إلى تكليف الدولة بالتدخل الإيجابي بصور متعددة سميت بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وذلك رغم ما تستتبعه كفاءة الدولة لهذه الحقوق من تدخلها في حرية الفرد وتحديدها بحدود لم تكن موجودة من قبل عندما كان واجب الدولة سلبياً فقط ، وكان لا يحملها أعباء إيجابية متعددة الصور قبل الأفراد .

ولهذه يترتب على الحقوق الاجتماعية والاقتصادية الحديثة فرض تكاليف إيجابية على الدولة يمكنها من أن تكفل تمتع الناس بحرياتهم فعلاً لا قولاً فقط .

وقد ذهبت إلى تقرير هذه الحقوق مدونة سائر في العصر الحديث وميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان . كما قررته بعض القوانين العادية في دول أخرى كإنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية . ومثل ذلك التطورات قوانين الضمان الاجتماعي والتعليم المجاني ومشروعات التأمين الصحي ومستشفيات الموظفين المجانية والمساكن الشعبية وغير ذلك من المشروعات المماثلة .

وفي مقدمة هذه الحقوق المستحدثة نجد كذلك حق الفرد في أن يجد عملاً (حق العمل) وفي تكوين النقابات والتمتع بالطمانينة الاقتصادية ، والأجر العادل ، وتأمين حالات العجز والشيخوخة والحوادث . وكذلك حق الفرد في أن يتمكن من فرص التعليم فيما وراء القدر المقرر من التعليم الإلزامي ، وحقه في أن ينعم بالعيش اللائق ، وفي أن يطمئن اجتماعياً ، بأن يؤمن ضد المخاطر الاجتماعية المختلفة كالحوادث والمرض والعجز والشيخوخة وغيرها ، وحقه كذلك في أن يعمل في ظروف مشرفة وفي التمتع بالراحة وبأوقات الفراغ . وكذلك حماية الأسرة ، والمرأة ، وكفاءة الوظيفة الاجتماعية لحق الملكية ، والتنظيم الاقتصادي العام ، وتضمن الإمة أمام المحن القومية ، وتحقيق العدالة الاجتماعية في شئون الضرائب ، واستغلال الثروة العامة ، وتيسير التعاون والإدخار ، وتنظيم التأمين ، وحق الإضراب وغير ذلك .

وتستهدف هذه الحقوق وأمثالها غاية سامية هي تحقيق أكبر قدر مستطاع من العدالة الاجتماعية وتحسين حالة العمل والعمال والطبقات الفقيرة مما يجعل النظام الديمقراطي مامن من التيارات الانقلابية والأفكار الاشتراكية المتطرفة .

(ج) - تبين نظرة الدول المعاصرة لحقوق الإنسان :

تقوم الديمقراطيات الغربية أساساً على النظرة الفردية التي يمثلها بصفة خاصة إعلان الحقوق الفرنسي الصادر سنة ١٧٨٩ والتي تعتبر الحرية حقاً للفرد في مواجهة الدولة بفرض عليها واجباً سلبياً على النحو السابق بيانه ولتتضمن كذلك على تقوية هذه الحقوق وتوكيد ضماناتها من جهة ، وعلى استحداث القدر اللازم من الحقوق الجديدة المسماة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية ، بل وجعلها في مثل مستوى الحقوق الفردية السابقة من حيث الأهمية والقيمة ، كل ذلك يبراه أن السلطة العامة أي الدولة ليست غاية في ذاتها بل ضماناً وحماً لحياة الفرد المدنية وحرياته .

أما الاتحاد السوفييتي والدول السائرة في لفته فتختلف نظرتها للحقوق العامة والجماعة من ذلك اختلافاً كبيراً ، لأن هذا النقيض من العالم - كما لا يخفى - يعلى المجموع على الفرد وحقوقه الفردية « المزعومة » كما أن هذه الدول تولى الحقوق الاجتماعية والاقتصادية الجديدة على الحقوق « الفردية » التقليدية ، وبفهم هذه الأخيرة فهما يتفق مع وجهة نظرها في إلقاء الجماعة على الأفراد . ولذلك نجد في الإعلان السوفييتي للحقوق (سنة ١٩١٨) (١٢) عبارة كاملة بالجانب الاجتماعي ، كما نجد أنه ينظر إلى حقوق الإنسان كالتزامات تلزم بها الدولة إزاء الفئات الاجتماعية فيها كالمعامل وطبقة الرزاع وغيرهم ، فهي تلزم مثلاً بكفالة حق الأفراد أن يجدوا عملاً ، وفي الراحة ، والإجازات المأجورة وما إلى ذلك . أما الحريات الفردية - كحرية الرأي والصحافة والاجتماع وغيرها - فإنها لا تعتبر « حريات » أو « حقوقاً » للفرد بل « واجبات » تلزم الدولة بموجبه بأن توفر للمواطنين الصحف والكتب الرسمية وكذلك الشأن بصدد الاجتهادات العامة وما إليها . وعليه فالطابع المميز لهذه النظرة هو تسخير الفرد للمجموع لا العكس .

ورغم أن دول « الديمقراطيات الشعبية » لم تقلد تماماً الدستور السوفييتي (وظل منفرداً بطابعه الخاص) فإن روح الاهتمام برفع مستوى الطبقة العاملة قد سرت إلى سائر أوروبا وخاصة في الديمقراطيات الشعبية ، وقد أثر هذا الاتجاه بطريقة غير مباشرة في القانون العام الأودوبي وفي واضعي الدساتير منذ سنة ١٩١٨ . أما في الديمقراطيات الشعبية فقد ظهرت - وبشكل أوضح - تلك الخاصية السوفييتية السابقة الذكر التي تجعل من حريات الإنسان واجبات تلزم الدولة بإدائها للمواطنين ، وليست حقاً للفرد إزاء الدولة .

على هذا النحو تتضح الهوية بين النظرتين الغربية والشرقية للحقوق والحريات ، وهي هوية تزداد اتراً إذا أضفنا إليها ما بين الكتلتين من مصالح متعارضة وأغراض متضاربة وحرب نفسية لا تكاد تهدأ حتى تستمر ، وإلى هذا تلمز الخلافات التي هطلت الإعلان العالمي حتى سنة ١٩٤٨ (برغم كونه مجموعة توصيات أدبية ومثالية على الرأي الراجح المساند) ، وهي خلافات أشد شراً وقتئذما يصبح الأمر أكثر إلزاماً ، وهو ما حدث بصدد الإنفاقيتين الخاصتين بالحقوق المدنية والسياسية ، وبالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، والبروتوكول الاختياري الملحق بهذه الأخيرة . (وقد عرفنا فيما سبق أن الجمعية العامة قد أقرت هذه الوثائق الثلاث في ١٩٦٦/١٢/١٦ ولكنها لم تستوف بعد التصديقات اللازمة لتدخل دور التنفيذ) .

واللاحظ خلال هذا كله ، ومنسند انتهائهم الحرب العالمية الثانية أن العالم الغربي قد أخذ

(١٢) تصاد « إعلان حقوق الطبقة العاملة والمستقلة » الذي أقره مؤتمر السوفييت في يناير سنة ١٩١٨ .

بضامف منابته بالجانب الاقتصاى والاجتماعى والثقافى لحقوق الانسان حتى لا يؤدى التطرف فى النزعة الفردية - او فى فهم هذه الحريات على انها حقوق « فردية » - الى تعرض الجفوع (اى الدولة ونظامها الاجتماعى) للخطر ، او بمباراة اخرى حتى لا تكون الحرية الفردية تبسث الخطر على الدولة الحامية لتلك الحرية ، او للنظام الاجتماعى الذى يكفلها . ولقد كانت فى حوادث ما بين الحربين العالميتين الاخيرتين مظان مؤلفة فى هذا الشأن للدول الغربية ، فاستطلت الحرية (بنزعتها الفردية) لمحاولة قلب نظام الديمقراطية الغربية بما حمل هذه الديمقراطية اعباء شديدة لمقاومة النزعات المعادية لقيمها الديمقراطية . وبلغ ذلك بدولة كنشيكوسلوفاكيا حد وقف انشاء الاحزاب السياسية وتحول الاحزاب القائمة (قانون ٢٥ اكتوبر سنة ١٩٣٢) كما حمل واضعى الدساتير التالية للحرب العالمية الثانية على النص فى هذه الدساتير على ما يكفل للدولة الدفاع عن وجودها ، وبذلك تفرقت بين حريات تتمتع بها المعارضة السياسية فى الدولة ويجب ان تكون حريات تامة ، وبين حريات تتخذ اداة لاحداث انقلاب بطيح بنظام الدولة كله ويجب ان يكون موضع الرقابة والتحديد .

ومما بلغت النظر ان نجد مثالا لهذا الحل يسبق الدساتير الحديثة الى دستورى سنة ١٩٢٣ وسنة ١٩٣٠ فى مصر . فقد نصت المادة ١٥٠ من كل من الدستورين المذكورين على حرية الصحافة وتقيدها بقيد لمحاربة الشيوعية حيث قالت : « ... انذار الصحف او وقفها او الفاؤها بالطريق الادارى محظور ... الا اذا كان ذلك ضروريا لوقاية النظام الاجتماعى » . وكذلك قررت المادة ٢٠ من كل من الدستورين المذكورين حق المصريين فى الاجتماع مع اضافة عبارة تقول : « لكن هذا الحكم لا يقيد او يمنع اى تدبير يتخذ لوقاية النظام الاجتماعى » . وكذلك نصت المادتان ١٥١/١٤٠ من الدستورين المتوه عنهما على التوالى على حظر تسليم اللاجئين السياسيين ولكنهما قيدتا هذا الجلبا بعبارة « وهذا مع عدم الاخلال بالاتفاقات الدولية التى يقصد بها المحافظة على النظام الاجتماعى » .

وفى فرنسا ، نجد دستور ابريل سنة ١٩٤٦ الذى عني عناية كيرة بموضوع الحقوق والواجبات العامة (والذى رفضه الشعب فى الاستفتاء) يقيد حرية الرأى المنصوص عليها فى المادة ١٤ منه بقيد هام هو الا يساء استعمال هذا الحق لمخالفة المبادئ التى نص عليها اعلان الحقوق الذى تضمنه ذلك الدستور والمستند الى المنطق الفردى التقليدى الذى تزعمته فرنسا منذ اعلان الحقوق الاول سنة ١٧٨٩ .

ومثل ذلك ايضا المادة ١٧ من الدستور المذكور فقد قيدت حق الافراد فى تكوين الجمعيات بان لا تعتدى الجمعية - او تستهدف الاعتداء - على الحريات التى يكفلها اعلان المذكور .

وفى دستور المانيا الغربية الصادر فى ٨ مايو سنة ١٩٤٩ تنص المادة ٩ على حظر بعض الجماعات وبخاصة تلك التى تعمل ضد فكرة التفاهم بين الشعوب .

هذا الاختلاف بين المفهومين او النظرتين الشرقية والغربية للحقوق الاساسية والحريات اخطر وابعد اغوارا مما يبدو لاول وهلة . وقد يكفى لتصوره (باباجاز) ملاحظة ان اساس الفكر الماركسى ان الحرية الحقيقية لامكان لها الا فى مجتمع شيوعى تزول فيه الدولة بزوال الفوارق الطبقة وأسباب الاكراه واستغلال الانسان للانسان ، ويرى هذا الفكر ان الشيوعية هى الطريق الى عالم الحرية ، تلك الحرية التى « تتحقق - فى الغالب - بفرض القيود الثقيلة على الحريات التقليدية » ، فى فترة المجتمع الاشتراكى الانتقالى قبل بلوغه المرحلة الشيوعية ، ويرى الماركسيون ان الحرية التى يتمتع بها الافراد فى المرحلة الانتقالية مع ذلك اكيدة وذات

مضمون مختلف عنها في الديمقراطية الغربية «البرجوازية» حيث يعترف بالحرية السياسية شكلاً وبهدها النظام الاستغلالي فعلاً ، فالحرية - في هذا النظر - ذات جوهر مادي أو اقتصادي . وهي لا تتحقق بالمعنويات أو بالمساواة أمام القانون أو في الامتيازات السياسية والمساواة في الفرص ... وإذا كان صحيحاً - إلى حد كبير - ان الانسان بطبيعته حيوان سياسي ، فان الأقرب الى الصواب أن يقال ان « الانسان بطبيعته حيوان هامل يستخدم الآلة ... » وبدلك لم ير ماركس ان الحرية الاقتصادية مجرد امر يمكن ان يضاف الى الحرية السياسية ، انما « هي الشرط الضروري لكفالة الحريات الأخرى » فهي التي تجعل هذه الحريات الأخرى ممكنة ، وهي التي تحدد مداها .. والانسان - قبل ان يستطيع استخدام مواهبه الفكرية ، ويقف أمام القانون ، ويمارس امتيازاته السياسية ، يجب أن يأكل وأن يشرب وأن يلبس وأن يجد مأوى ، وأن ينتج لكي يحقق هذه الأشياء كلها ... » .

وعليه « فالحرية عند الماركسية ذات مضمون اجتماعي دائماً ولو كانت حرية شخصية أو حرية فكر أو حرية عقيدة أو حرية رأي ، لان الحرية على كافة صورها - لا توجد الا في نظام اجتماعي ينكر الاستغلال » . ومقتضى هذا النظر انكار الفصل بين حريات سياسية وحريات اجتماعية من الأساس ، وانكار لفكرة الغرب في امكان اضافة الحرية الاقتصادية أو الاجتماعية الى الحريات السياسية التقليدية . وانكار كذلك لمصير الحريات على انها تقييد للسلطة ، والحرية لا توجد بمجرد تقييد السيطرة الاجتماعية بل بالغايتها ، فالحرية اما ان توجد أو لا توجد ... وبهذا يكون مضمون الحرية - في الماركسية - اجتماعياً على الدوام ..

أزاء هذا التصاؤس الواضح الكبير بين المفهومين الشرقي والغربي للحرية يبدى كتاب مديدون تساؤمهم حول امكان التلاق عند حل وسط في شأن الحريات بين المصكرين الماكورين ، كما تتضح اسباب التفرق في المجال الدولي حول الاعلان العالمي للحقوق حتى سنة ١٩٤٨ ، لم من بعد ذلك على الإنفاقين السابق المتوجه بهما (١٤)

وفي الفقه القانوني والسياسي نجد كذلك اصداء هذا التباين في مفهوم الحرية وحقوق الانسان بين الكتلتين الشرقية والغربية ، وحسبنا في ذلك ان نذكر على سبيل المثال ما يلي :

يصل الماركسيون من ناحية لغاية العنف في نقد النظرة الغربية التقليدية من الحرية ، ويرون أنها حرية الفرد المنعزل من رفاقه المتخافلة من الترابط بين الكائنات البشرية ، المتجاهلة لدور الجماعة والسلطات الواقعة التي يضيئها الوضع الاجتماعي على قلة مستغلة من الناس ، بل ويرون ان الدولة ذاتها « اكادوبة بورجوازية » ، كما قال ماركس من حقوق الانسان ، انها « خيال بورجوازي » . ويعتبر الماركسيون الديمقراطية الغربية في جملتها « دكتاتورية بورجوازية » ، وأنه يجب ان يكف البشر عن التفكير والشعور كأفراد منعزلين لهم حقوق لا يمكن ان تنتزع منهم . وان « الحرية البرجوازية حرية صورية وسراب يستهدف تضليل الطبقة العاملة والتفريغ بها . »

وعلى غرار ذلك حال مفكرون آخرون مثل بننام وهيوم ويورك وغيرهم ، ان واضع اعلان سنة ١٧٨٩ الفرنسي سببوا اضراراً اجتماعية خطيرة لاهلهم المساواة بين البشر ، وهي « اسطورة فظيعة » وان الفوارق الطبيعية بين البشر كبيرة جداً الى حد أنها تجعل المساواة هدفاً مستحيلًا .

(١٤) ينظر لبت التراجع في نهاية هذا البحث ، ويراجع في التفصيل ، مضمون الحرية في المذهب السياسية البحث للظهور في هذا العدد الثالث - بالمعنوان المذكور - لإميلنا الأستاذ الدكتور يحيى الجمل .

فإعلان هذه الأسطورة كحقيقة يوحى بأراء خاطئة وآمال عقيمة . كذلك قيل ان اعلانات الحقوق هي « مجرد اذاعة بيانات بليغة لم تكلف الحكومات شيئاً ، بدلا من القيام بالعمل الاصلاحي الحقيقي » . وقيل كذلك ان اعلان حقوق الانسان يحرض عامة الشعب على القيام بأعمال ثورية ويجعلهم يعتقدون بان لهم حقاً في اشياء لا يمكنهم الحصول عليها .. وان الحديث الكثير من حقوق الانسان يوحى بالخطر والقلق لسكان مناطق كثيرة متخلفة اقتصادياً . وان الناس يلمسون التناقض الحاصل بين الحقوق المألفة للانسان وواقعها المرير ... وكل ذلك ليس فقط غير منطقي بل يخشى ان نسيء الى سمعة حقوق الانسان - بكاملها - عندما نخلط بين المثل العليا والمقوق ولا نفرق بينهما .

وفي الجانب الآخر يعنف الفقه القانوني والسياسي الغربي في التنديد بتناقضات الفكر الماركسي حول حقوق الانسان والحرية والدولة وقيامه على أساس العنف ودكتاتورية هي دكتاتورية البروليتاريا ، ومن ثم خطره على الفرد وحرياته التي بها وجوده وسعادته وسعادة مجتمعه ، وتخوف هذا الجانب على كل ذلك من الفكرة « الجماعية » أو « النظم الشمولية » التي ترى الفرد مجرد قطعة في آلة ...

وفي مثل هذه المأني يقول الفرييون مثلاله « في أحضان الحرية يفتح الرأي مثلما تنفتح الزهرة في ضوء الشمس .. وبين يديها تندفع الواهب من مكانها تخرج وتبتدع لكتشيء مقومات الامة .. والحرية تبث العدل .. والعدل لا يبسط جناحه الا في ظلها ، وإذا نطق لسان العبد امتدلت الوازير ، فلا ترجع كفة الا اذا نقل الراجح بعلمه وعقله وادبه وخلقه وكمال انتاجه . وهنا يفتح المحيط لراميه قلموهيين الذين يكونون الجيل ... » . ويريد ان خروشوف سال مرة جيتسكل متحديا من الفارق بين الديمقراطيةين الشرقية والغربية فأحاله جيتسكل الى « خطبة الرئاء لبركليس » مشيراً بذلك الى ما جاء فيها من قوله : « الشجاعة هي الحرية ، والحرية هي السعادة .. وكثيراً ما يكون النقاش والجدال محكاً أشد للشجاعة من ساحة المراك ذاتها ... » .

ويذكر من « هافيسون » (أحد أبطال الدستور الأمريكي) قوله « لا يكون دور الحكومة الشعبية دون توفير المعلومات اللازمة للشعب ، أو الوسائل التي تؤمن الحصول على هذه المعلومات ، سوى استهلاك تمثيلية هزلية أو مأساة ، أو ربما الائنتين معا .. ولسوف تبقى المعرفة ابداً حاكمة على الجهل » . كذلك كتب « جفرسون » سنة ١٧٨٧ يقول فيما قال : « ... لو كان لي ان أختار بين حكومة بدون صحف وصحف بدون حكومة لما ترددت لحظة في اختيار الصحف بدون حكومة » . ويضيف « هافيسون » بهذا الخصوص اعتقاده ان حرية الصحافة قد انقلبت الوازيات المتحدة الأمريكية من ان تظل « مستعمرات بائسة » تحت نير الحكم الاجنبي ... كذلك قال « أوسكين » ان حرية الرأي تبقى الحكومات ذاتها ضمن النطاق الصحيح لواجباتها ، وترمي لما هو اعمق من ذلك وهو فرصة الإصلاح والتغيير ... ويؤكد « بيرك » ان الدولة التي لا تملك الطرق والأساليب لاجراء التغيير دولة لا تملك أسباب البقاء .. » .

ومن اللاسح المخاطفة في تأييد المفهوم التقليدي للحرية والحقوق الاساسية نذكر كذلك قول جون ستيوارت مل : « لو كانت البشرية باجمعتها ، الا واحداً ، من رأى وكان هذا الواحد بمفرده صاحب رأى مضاد فاتها ان تجد حجة تبرر أسكاته ، وتكون أقوى مما لديه من حجة يبرر بها اسكتها البشرية باجمعتها اذا كانت لديها قدرة على ذلك » . وقوله : « ان في كبت التعبير من رأى ما شر من نوع خاص ، فهو حرمان للجنس البشرى بكامله ، للأجيال القادمة فيه كما هو للأجيال الحاضرة » . وهو حرمان لا تلك الذين يخالفون هذا الرأي أكثر مما هو حرمان لا تلك الذين يعتقدون به » . فإذا كان هذا الرأي صواباً فقد حرماً من الفرصة لأجلال التصويب .

محل الخطأ ، وإذا كان خطأ حرموا من التمسك بالأوضاع والانطباع الأكثر حيوية بالحقيقة اللذين ينتجما من استعمال الحقيقة بالخطأ ، وهذا يوازي تقريباً النفع الأول . »

كذلك قيل من روح البحث الحر أنه « يجب ألا تتحول الجامعات ، كما كان الحال في الماضي ، لنازية ، إلى مكبرات صوت للرجال الذين يسكنون بؤنة السلطة السياسية » . « كما يجب أن لا يكون هنالك نقاط يقف عندها النقاش ... » وأن « التعليم نوع من الحوار المتواصل ، والحوار بطبيعته يفترض وجود وجهات نظر مختلفة ... » ويجب أن يكون الشعار للحوار أنه « حوار لا نطلق النار فيه بعضنا على بعض لدى الاختلاف بل نشترك في تحليل الأمور معا ... »

وفي النهاية نسجل كأمثلة للجفوة الفكرية بين مفاهيم الكتلتين توكيد الغربيين : « أن الإنسان يحتاج إلى حرية التعبير كاملة ليحقق إمكاناته القصوى ويصبح مواطناً مثقفاً في هذا العالم ، وما على الذين يشكون في ذلك إلا أن يزوروا إحدى الدول ذات الأنظمة الجماعية ليشاهدوا كيف التمس الإنسان على نفسه تحت تأثير الرقابة - وكيف سابت حالته الفكرية تحت تأثير نوع واحد من العقائد . فاقفاً المواطن في الدولة ذات النظام الوجهة ضيقة محدودة لدرجة لا يمكنه معها أن يتجاوب بذلك مع أحداث العالم الجارية حوله . وهو يصبح ضحية أجهزة الدعاية التي تهرمها حكومته ... » وقيل كذلك « أنه مالم تكن أفكارنا غير محدودة ، فلنأمر مرعبة لأن نصبح خاضعين لحكم مجموعة من اعتقادات غير معقولة تخلفنا عن عهد غابر ... فنصبح ضحايا مجازاة العرف والجماعة في عصر لا يمكن الخلاص فيه إلا بواسطة الاستقلال بالرأي وعدم التقيد بالعرف ... »

هذه الاقتباسات نقطة من بحر مما بين الكتلتين الشرقية والغربية من تراشق هبر حقوق الإنسان ، ولكنها مع ذلك تعطي فكرة من مدى التباين في مفهوم الحرية وحقوق الإنسان بين الجانبين ... ومع ذلك لا ينبغي فقد الأمل في التقارب بين الجانبين للصالح المشترك في السلام وغير البشرية جمعاء . ولنا تجاري التشاؤمين إلى غاية تشاؤمهم ونرى قسماً من الأمل فيما أشرنا إليه قبلاً من تنظيم حقوق الإنسان السياسية في المسالم الغربي بحقوق اجتماعية واقتصادية وثقافية ، مع ادخال بعض الضوابط على تلك الحقوق السياسية من حيث مصادها الفكرية وأساسها الفلسفي ومضمونها القانوني تخفيفاً لطنة كونها مطلقة ولنزعتها الفردية ومراعاة مقتضيات المجتمع الحديث والأفكار الاشتراكية للامثلة . وما من شك في أن هذا الاتجاه يقرب - إلى حد ما - مسافة الخلف بين المفهومين الشرقي والغربي للحرية وحقوق الإنسان .

كذلك يذكر في تأييد هذا الأمل ما يلاحظ في الكتلة الشرقية من تخفيف لحدة بعض الأفكار وتعديل لبعض الأحكام ، بل أن بعض الدساتير الشرقية قد قررت بعض الحقوق التقليدية الطابع ، حتى ليكاد يبدو الشبه واضعاً بينهما وبين أحكام الدساتير الغربية أو الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي يمثل - كاعلان أدبي أو مثالي - قدراً من أصل التعايش السلمي بين مفهومي الكتلتين المذكورتين بهذا الخصوص .

★ ★ ★

في ضوء ما سبق نبين فيما يلي موقف الإعلان العالمي من المفاهيم المختلفة لحقوق الإنسان ، وهو أحدث ما حققته البشرية حتى اليوم على مستوى عالمي ، كما أنه يمثل - كاعلان أدبي مثالي - قدراً من التعايش السلمي بين الفكرين أو المفهومين الشرقي والغربي حول حقوق الإنسان .

ونبدأ ببيان موقفه من الحقوق المدنية والسياسية ، ثم نتبعها بموقفه من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية .

الفرع الأول - الحقوق المدنية والسياسية في الإعلان العالمي

(١) **التسمية:** شاع في القرن الثامن عشر في فرنسا اصطلاح « الحقوق المدنية » Droits Civils وانتشر بفرنسا فيما بعد اصطلاح « الحقوق العامة او الاجتماعية » Droit Public ou Social . والراي متجنى العصر الحديث الى تسميتها « الحقوق والواجبات العامة » اشعاراً للفرد بواجبه نحو المجتمع الى جانب شعوره بحقه ، و اظهاراً لما في التطور الحديث لهذا الموضوع من تكاليف على الدولة وواجبات على الأفراد .

وتقرر هذه الحقوق - كقاعدة عامة - لابناء الامة والاجانب ، وهى تختلف في ذلك عن « الحقوق السياسية » المقصورة على الوطنيين بل وعلى فئة منهم بالذات هي التي لها ، دون غيرها ، التمتع بالحقوق السياسية وهى حقوق يقصد بها اشتراك الأفراد في السلطات العامة (تشريعية او تنفيذية او قضائية) ، و ابرز مثل لها حق الانتخاب . على أنه برغم وضوح هذا الفارق بين « حقوق مدنية » و « حقوق سياسية » ، فإن من الحقوق ما يتطلب بين هذه الصفة وتلك ، حق تقديم المرائض للسلطات العامة .

ويلاحظ أنه قد تشترط على سبيل الاستثناء شروط خاصة للتمتع بحق من الحقوق العامة ، فإن حصل مثل ذلك كان مرجعه اما الى كون الحق العام يؤدي الى المساهمة في الشؤون السياسية بطريقة غير مباشرة فيكون بالتالي شبيهاً بالحقوق السياسية . ومثال ذلك الحقوق العامة المتعلقة بحرية الصحافة وحرية الراي . واما ان يكون ذلك التحديد راجعاً الى أن مباشرة الحق تحتاج الى كتابة ومؤهلات خاصة لا تتوفر لدى جميع الأفراد ، ومثال ذلك حق التوظف .

(ب) - قلب المفهوم السياسي للتكليف للحقوق على ديباجة الإعلان العالمي :

يحيى القاري في ديباجة الاعلان العالمي - بصفة غالبية - وكأنه يقرأ صفحة بما سبق يئانه من مفهوم سياسي (تقليدي) لحقوق الإنسان ، بل يكاد يراها وكأنها محاولة لصياغة جديدة متقدمة لروح الاعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن (لسنة ١٧٨٩) . وفيما يلي ما تضمنته ديباجة الاعلان العالمي وفقاً لهذا المفهوم :

« لما كان الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة هي أساس الحرية والعدل والسلام في العالم (١٥)

(١٥) فحين ذلك يقول تعالى : « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله الامم » ويقول الرسول الاعظم صلوات الله وسلامه عليه : « الناس سواسية كأسنان المشط » ويقول ذلك « كلتم لادم ، وادم من تراب ، لافضل لعربي على عجمي الابتلى » . كذلك قال عمر بن الخطاب مجيهاً عمرو بن العاص (بعد الانتماس لابن قتيبي مصري غريب ابن عمرو) « متى استمعتك الناس ولد ولعهم امهاتهم احراراً » لذلك ذلك قليل من كثير من حكم الاسلام منذ اربعة عشر قرناً .

ونسود - بمناسبة هذا الاستشهاد وامثاله في هذا الكمال - التنبيه الى خطأ يقع فيه بعض الباحثين - سواء بحسن نية او بسوء قصد - وهو تصويرهم احكام الاسلام الائمة في شأن الحكم وحقوق الإنسان على انها نظم « مثالية » او تكاد لا تكون الا كذلك ، متناهيين بما أصاب الحكومة الاسلامية من تكسب او تكسب ابتداء من العهد الاموي ، وما علا التاريخ من مطبات لاحكام الاسلام في هذا التفسير . فكل هذه المطبات وتلك التفسيرات ليست من الاسلام في شيء بل هي من صنع بعض المسلمين همما كثرُوا ، ولقد شجّعها في حينها كثيرون ممن اتوا الاذى او لخبوا ضعية التمتع بالفروج على حكم الاسلام (ديننا ودولة) وكل ذلك الفروج لم يكن الا جزئياً على الاحكام الاسلامية ، مع محاولة استئجاب معطلات لذلك الفروج ، كما ان ذلك لا ينفي والقيمة الدولة الاسلامية « بصورة كاملة في عهد حكومة الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة وعهد الخلفاء الراشدين ، ولا ينفي والقيمة الحكم الاسلامي - جزئياً على الأقل - في العهود التالية وبتدرجات متفاوتة كانت تفصل احياناً الى الكمال كما حدث في عهد الخليفة الرشيد الخامس عمر ابن عبد العزيز . =

« ولما كان تنامي حقوق الانسان وازدهارها قد أفضى الى اعمال همجية آذت الضمير الانساني، وكان غاية ما يرنو اليه عامة البشر اثبات عالم يتمتع فيه الفرد بحرية القول والعقيدة ويتحرر من الخوف (أو الخوف) والظلمة . »

« ولما كان من الضروري ان يتولى القانون حماية حقوق الانسان ، لكيلا يضر المرء آخر الأمر الى التعرّد على الاستبداد والظلم . »

« ولما كانت شعوب الأمم المتحدة قد اكدت في الميثاق من جديد ايمانها بحقوق الانسان الاساسية وبكرامة الفرد وقدره (١٦) وبما للرجال والنساء من حقوق متساوية ، وحزمت أمرها على أن تدفع بالرقي الاجتماعي لئلا وان ترفع مستوى العيش في جو من الحرية المسح . »

« ولما كانت الدول الأعضاء قد تعهدت بالتعاون مع الأمم المتحدة على ضمان اطراد مراعاة حقوق الانسان والحريات الأساسية واحترامها ... »

« ولما كان للادراك الصام لهذه الحقوق والحريات الأهمية الكبرى للوفاء الشام بهذا التعهد .. »

« فان الجمعية العامة تنادي بهذا الاعلان العالمي لحقوق الانسان ، على انه المستوى المشترك الذي ينبغي ان تستهده كافة الشعوب والأمم حتى يسعى كل فرد وهيئة في المجتمع ، واضعين على الدوام هذا الاعلان نصب امينهم ، الى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات من طريق التعليم والتربية واتخاذ اجراءات مطردة ، فورية وعالية، لضمان الاعتراف بها ومراعاتها بصورة عالمية فعالة بين الدول الأعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطانها . »

هكذا كان غالباً على الديباجة الطابع « التقليدي » لمفهوم الحقوق الفردية الطبيعية والسياسية ، مع نزعة اجتماعية لرفقي ولرفس مستوى الحياة ولكن « في جو من الحرية المسح . » اي بدون المفهوم الذي يهدر فردية الحرية في سبيل الرقي الاجتماعي والتقدم المعيشي ، وفي هذا - كما لا يخفى - محاولة للتعايش بين المفهومين الشرقي والغربي للحقوق .

ومن ناحية ثانية كذلك يتضح المفهوم « المالي » للحقوق الذي كان مجرد « نزعة » في الاعلان الفرنسي سنة ١٧٨٩ حينما قال « دانتون » في ١٧٩٠/٦/٢٠ (أمام الجمعية التأسيسية) انه « يجب ان تكون للقضية حدود غير حدود المال .. » مشيراً الى الهدف المرجو هو

« فمن الخطأ ان تصور الحكومة الاسلامية - برغم كل هذا الواقع - كمجرد مثالية اسلامية وتشبيها - بمثالية المسيحية الثالثة على اساس « ترك ما ليس لغيرك ومن الله » . والتي - رغم اجللنا البالغ لرسالتها - لم تات « ديناً ودولة » كما جاء الاسلام . كما يظهر هؤلاء من جهة أخرى عندما يشبهون دور « الكنيسة » في ابتداع الاحكام والفلسفة المسيحية وبخاصة في القرون الوسطى وفي عهد النهضة ، بدور « للذهب الاسلامية » ، متشابهين أن في المصدرين الأولين للاسلام (الكتاب والسنة) الاسس التي صدرت منها جميع مذاهب المسلمين وان اختلفت في التفسير او وجهات النظر عند التناول . وبذلك ترد الآراء والمذاهب الاسلامية جميعها الى نبعها الديني (كدين ودولة) بما لا تميل له في أي دين آخر ، وذلك برغم ان الرسائل السماوية جميعها « حق » من عند الله ، ولكن كان الاسلم تنصيحاً في تنظيم شئون الدنيا كذلك ويتفصيل لم تعرفه الحضارات السابقة عليه . وهذه سنة التطور في خلق الله ، ولهذا جاء آخر الايمان السماوية « متممة كلام الاخلاق » .

(١٦) من آيات ذلك في السلام قوله تعالى : « ولقد نرتنا بني آدم ... » وقوله تعالى من اب البشر (مغفلين) ملكته : « ... فلا سويته ونفست فيه من روعي فقلوا له ساجدين .. »

« حرية وسعادة الجنس البشري » . كما يعتبرها ثم بالاعلان العالمي سنة ١٩٤٨ خطوة نحو ما نادى به « ديولان » في الجمعية المذكورة ايضا عندما قال : « فلنأمل أن ينمحي قريبا تقسيم العالم الى دول حتى لا يصبح فيه غير شعب واحد نسبه الجنس البشري » كما دعا « ميرابو » الى ما سماه « ميثاق اتحاد الجنس البشري » ... (ويلاحظنا في استعمال لفظ « الاعلان العالمي » من مجازاة لهذا الاتجاه أكثر مما لو قيل « الاعلان الدولي ») .

وفي تحليل ديباجة الاعلان العالمي يبرز البعض بصفة خاصة استعمالها النص على : كرامة الفرد (١٧) وعلى التحرر من الفرع (أو الخوف) ومن « الفاقة » (أو الفقر) ، وهما ضمن « الحريات الأربع » التي نادى بها في ١٦/١/١٩٤١ الرئيس الأمريكي الأسبق « روزفلت » (والحريتان الأخريان هما : حرية الفكر والقول ، والحرية الدينية ، المعروفتان من قبل في فلسفة روسو وغيره ، وفي اعلانات أمريكا وفرنسا وغيرها كما سبق ، وإن كان البعض يعتبرهما « من مستكشفات القرن التاسع عشر » .

ويلاحظ أن المعسكر الشرقي - ونعني هنا بصفة خاصة الاتحاد السوفيتي - لم يكن بالطبع راضيا من هذا النحى في مفاهيم الحقوق والحريات، ومن آيات ذلك أن الاتحاد المذكور (روسيا) قد تقدم قبيل أفراد مشروع الاعلان العالمي بسدة اقتراحات رفضتها الجمعية العامة جميعا ، وكان من بين هذه المحاولات مشروع قرار تقدمت به للجمعية يقول : « حيث أن نص مشروع اصول حقوق الانسان المقدم الى الجمعية العامة غير مرض ، وحيث أنه في حاجة الى تحسينات أساسية في جملة من مواد » ، فإن الجمعية العامة تقرر أرجاء بحث مشروع اعلان حقوق الانسان الى الدورة الرابعة العادية للجمعية العامة » (وقد رفض هذا الاقتراح بأغلبية ٥٥ صوتا وامتناع ثلاث دول من التصويت) .

كذلك رفضت لروسيا عدة اقتراحات أخرى (بجلسة ١٩٤٨/١٢/٨) نص أحدها على ما يلي : « اعتبار الملكية أو التعليم أو أية مؤهلات أخرى سببا في التمييز بين المواطنين في انتخاب الهيئات النيابية بعد متعارضا مع هذه الوثيقة » .

كما يكشف من الخلاف في المفهوم وفي الاتجاه بين الكتلتين بهذا الصدد أن لجنة حقوق الانسان (لجنة الثمانية عشر) (١٨) عندما أقرت مشروع الاعلان العالمي بالأغلبية امتنع من التصويت عليه كل من روسيا ، وروسيا البيضاء ، وأوكرانيا ، ويوغسلافيا ، كما ألح المندوب الروسي (الأستاذ بانفوف) على أن تنص ديباجة الاعلان العالمي صراحة على دعوة الحكومات باسم الجمعية العامة لتطبيقه « على النحو الذي تراه هذه الحكومات » مؤكداً أنه بدون ذلك ستظل الحقوق والحريات « صورة شكلية » ...

ويرجع بعض الباحثين تسليم المعسكر الشرقي في النهاية بهذا المفهوم التقليدي في ديباجة الاعلان (ثم في أغلبية نصوصه) وربط هذه الحقوق « بالانسان » على نحو يظن فيه طابع التجريد التريفي ، الى شيق الوقت من جهة وإلى كون الاعلان « اعلانا غير ملزم » لصعوبات ليست بأهمية وخطورة المواقف الملزمة التي كان دورها متوقفا بعد الاعلان. فعلا صمدت الكتلة الشرقية

(١٧) يراجع الفصل السابق .

(١٨) درست اللجنة في مراحله الأولى مثل روزفلت وبواسها حينما فيما بعد أرحوم الدكتور محمود حمزى (مصر) وكان مقررها الدكتور شاول ملك (لبنان) عند تقديم تقريرها والذي داس حينما المجلس الاقتصادي والاجتماعي .

بإصرار فيما تلا الإعلان حيث بدأ الأمر يخرج من دور التوجيه إلى دور الإلزام ، بل وتضمن - فيما يتضمن - قدراً من الرقابة الدولية التي لا يرضيها المسكر الشرقي وبشكل كثيرافي حيدة لجائها وتجرحها ، أن لم نقل يخشى اقتصادهاالأسرار وتدخلها في شؤنه الداخلية وفيما بينه وبين مواطنيه . وحتى بافتراض الحيادة والتجرد في مثل هذه اللجان الدولية فإن المسكر الشرقي يخشى التناقض معها في فهم أساس الحرية في الدول الشرقية وهو أساس اقتصادي لا مجرد أساس ميتافيزيقي أو سياسي مجرد ، كما سبقته الإشارة . وقد عبر عن ذلك الأستاذ شارل مالك (مقرر اللجنة) في مقال جاء فيه : «... الحقوق الأساسية التي تنبع منها كافة الحقوق الأخرى ونعني بها الحرية والإخاء... ترجعها (المادة الأولى من الإعلان) إلى طبيعة الإنسان العقلية والأخلاقية ، والمادة الأخيرة تؤكد طبيعة تلك الحقوق من حيث أنها لصيقة بالإنسان... » كما قال : « أنه تصريح (أو إعلان) بحقوق الإنسان لا بحقوق الدولة والجماعة » ثم أضاف : « نشأ الخلاف (بين الكتلتين) حول الأهمية النسبية لكل نوع ووجوب إعطاء الأولوية لأحدهما على الآخر . ولقد رأت الدول السوفييتية بوجه عام في مشكلة حقوق الإنسان أنها قبل كل شيء مشكلة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية الخاصة بجماعات الشعب وواجب الدولة في أن تضمن هذه الحقوق ، بينما ركزت - على العكس من ذلك - أمريكا وانجلترا اهتمامهما في الحريات الفردية التقليدية... » وأشار كذلك إلى اتخاذ ممثل فرنسا (الميسو كاسان) موقفاً وسطاً بين الاتباعين المتعارضين ..

لكذلك أوضح الدكتور مالك نقطة الخلاف الأخرى حول طبيعة ومصدر حقوق الإنسان ومن أين يستمدها الفرد . « هل الدولة هي التي تمنحها لها أو الهيئة الاجتماعية أو الأمم المتحدة ، أم أنها لصيقة بطبيعة الفرد البشرية بحيث لا يصبح بدونها انساناً (ومن لم لا يمكن أو يمكن سحب هذه الحقوق منه حسب وجهة النظر التي ترجح الأخرى) كما يكون الاعتراف بهذه الحقوق واجباً ، لا منحة أو منة » وتكون الحقوق هي التي تتدخل سلطان الجماعة « لا العكس .

(جـ) - غلبة المفهوم السياسي (التقليدي) كذلك على مواد الإعلان المالي مع قدر واضح من

الناية بالمفهوم الاجتماعي والاقتصادي والثقافي :

أن ما سبق ذكره في شأن ديباجة الإعلان المالي ينطبق كذلك على نصوص مواد ، فنجد منها - بجانب بعض مواد لا تتضمن حقوقاً بالمعنى الصحيح - المواد ذات المفهوم السياسي (وهي الأكثر عدداً) وذلك على النحو التالي :

(١) المواد غير المتعلقة بتقرير الحق أو بيان مضمونه :

تتحدث المادة ٢٩ عن واجبات الفرد بقولها : (١) على كل فرد واجبات نحو المجتمع الذي يتاح فيه وحده لشخصيته أن تنمو نمواً حراً كاملاً . (٢) ويخضع الفرد في ممارسة حقوقه وحرياته لتلك القيود التي يقرها القانون فقط ، لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها ، ولتحقيق المتعضيات المادلة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي . (٣) لا يصح بحال من الأحوال أن تمارس هذه الحقوق ممارسة تتناقض مع أغراض الأمم المتحدة ومبادئها .

ولئن كانت هذه المادتين جملتها تقرر واجبات كما هو واضح إلا أنها في سياقها قد تضمنت عبارة تمثل حقاً أو ضماناً لحقوق الأفراد ، وذلك عندما قرر البند (٣) أن القيود التي ترد على الحقوق

هي « التي يقرها القانون وحده » ، ذلك لأن الحريات أمانة في عناق الشرع ، وقد استظهر هذا المبدأ الفقه والقضاء في مختلف الدول وكان من الخير تقريره هنا ولو جاء في معرض الحديث عن الواجبات .

كذلك من ضمانات الحقوق ما تضمنته المادة من تحديد هدف القيود التي يمكن أن يقرها « القانون » على الحقوق والحريات حيث يقول البند (٢) المذكور « لضمان الاعتراف بحقوق الفرد وحرياته واحترامها وتحقيق المتعضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي » .

وبلاحظ ما سبق من أن مآسي الحريين العالميتين وخاصة الحرب الثانية هي التي قوت فكرة تقييد الحرية في المجتمع الديمقراطي حيث وضع خطر استغلالها للقضاء على ذات النظام الذي يقرها ويكفلها ، حين لا ينم بمثل هذه الحريات الفرد في المسكر المقابل ، أي الطرف الآخر في المعركة . وبذلك برزت فكرة أنه « لا حرية لمن يريد القضاء على الحرية » .

كذلك تتعلق المادة الثلاثون من الإعلان بتفسير النصوص الخاصة بالحقوق حيث تقول : « ليس في هذا الإعلان نص يجوز تأويله على أنه يفرض للدولة أو جملة أو فرد أي حق في القيام بنشاط أو أدبية عمل يهدف إلى هدم الحقوق والحريات الواردة فيه » .

وتظهر في هذا النص كذلك روح الطرح التي أبنائها في المادة السابقة عليها (٢٩) .

(٢) مواد الإعلان العالمي المتعلقة بالحقوق المدنية والسياسية (التقليدية) :

لما كان موضوع هذا البحث خاصاً بمفهوم حقوق الإنسان وجب ألا نتعرض للنصوص والواد إلا من هذه الزاوية ، ومن ثم لا نناقش الآراء الفقهية المتفرقة والمتعارضة بسدد تقسيم الحريات والحقوق الأساسية وتفرعاتها ومختلف الروايات الخاصة بها .

ونلاحظ بالإضافة إلى ذلك أن كل التقسيمات - القانونية - نسبية وليست مطلقة ، بل قد تصل إلى مجرد تلوق الفقيه الشخصي لهذا التقسيم أو ذلك ، وتقديره الذاتي لأوجه الشبه أو لأوجه الخلاف عند التقسيم . كما أن الحق الواحد أو الحرية قد يكون لهما جانب سياسي وجانب آخر اقتصادي أو اجتماعي أو ثقافي ، بل لعل أكثر الحقوق والحريات لا تخلو من ذلك لأن كل هذه الجوانب من قبيل العلوم الاجتماعية تقاسم اجتماعي مشترك بينها مع اختلاف في نسبة أو نصيب كل جانب .

ولعل أسلم أسلوب نتيجته هو ذلك الذي سلط عليه الجهود الدولية في شأن حقوق الإنسان ، وذلك بتقسيمها الحقوق إلى مدنية وسياسية (وتعرف بالحقوق التقليدية) وإلى حقوق اقتصادية واجتماعية وثقافية . فقد ساد هذا التقسيم الأعمال التي سبقت الإعلان العالمي للحقوق (سواء في لجنة حقوق الإنسان أو في الجمعية العامة أو ليجنتها الثالثة أو غيرها) ، وعلى اسمه امد كذلك مشروعا الاتفاقيتين السابق ذكرهما واللذان وافقت عليهما الجمعية بتاريخ ١٩٦٦/١٢/١٦ . كذلك نود أن نتفادى اختلاف الاجتهادات الفردية في الترجمة العربية لنصوص الإعلان العالمي - ملتزمين الترجمة الصادرة عن الأمانة العامة للأمم المتحدة (وذلك برغم ما قد يؤخذ على أسلوبها العربي أحيانا كثيرة) .

ولئن كان مشروعا الاتفاقيتين المشار إليهما لم يدخل بعد مرحلة التنفيذ ، - كما مررنا - فإن

من الواجب الاسترشاد بهما في تكملة الإعلان العالمي وشرح مضامينه ، وبخاصة كونهما قد أقرتهما الجمعية العامة (سنة ١٩٦٦) كما أقرت الإعلان العالمي من قبل (سنة ١٩٤٨) .

ولهذا نسجل هنا - قبل المواد - ما جاء في ديباجتي الاتفاقيتين (بعبارة واحدة) حيث قالتا :

« أن الدول الأطراف في الاتفاقية الحالية ،

« حيث أن الاعتراف بالكرامة المتصلة في جميع أعضاء الأسرة الدولية ، وبحقوقهم المتساوية التي لا يمكن التصرف بها بشكل ، استناداً للمبادئ المعلنة في ميثاق الأمم المتحدة ، أساس الحرية والعدالة والسلام في العالم .

« وإقراراً منها باتباع هذه الحقوق من الكرامة المتصلة في الإنسان .

« وإقراراً منها بأن مثال الكائنات الإنسانية الحرة المتمتعة بالحرية ، المدنية والسياسية ، والمتحررة من الخوف والحاجة إنما يتحقق فقط إذا قامت أوضاع يمكن معها لكل فرد أن يتمتع بحقوقه المدنية والسياسية وكذلك بحقوقه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية . (١٩)

« ونظراً لالتزام الدول بموجب ميثاق الأمم المتحدة بتعزيز الاحترام العالمي لحقوق الإنسان وحرياته ومراعاتها .

« وتقديراً منها لمسؤولية الفرد ، بما عليه من واجبات تجاه الأفراد الآخرين والمجتمع الذي ينتمي إليه (٢٠) في الكفاح لتعزيز الحقوق المقررة في الاتفاقية الحالية ومراعاتها ،

« توافق على المواد التالية الخ »

وبالعودة إلى « الإعلان العالمي لحقوق الإنسان » نجد بصدد الحريات والحقوق السياسية نصوصاً عديدة تدور حول فكرة المساواة المدنية والحرية ، ومعلوم أنه يتلوه تحت لفظ المساواة المدنية مظاهر تتعلق (أولاً) بالمناخ الاجتماعي (وهي : المساواة أمام القانون ، وأمام

(١٩ و ٢٠) - يلاحظ هنا الاتجاه الاقتصادي والاجتماعي والثقافي الرغوب في اضافته الى الطابع « السياسي التقليدي » للحقوق والحريات مجالاً للتيارات والأفكار الاشتراكية . كما يلاحظ أن الظلية الحقوق السياسية منطوية فيها على أن تلك بصفة عامة غير التمييزية عليها (من ٢٥ دولة) ، أما الاتفاقية الثانية فمقصود أن تطبق على مراحل .

ويلاحظ كذلك أن الاتفاقية السياسية لم تذكر كلاً الحقوق الواردة في الإعلان العالمي فلم تذكر مثلاً حق التملك ، ومنع العرمان التمييز من العرقية ، وحق التجمع والتظاهرين بلدهم ، وحق الفرد في ألا يحرم من جنسيته بصورة نصية .

ولكن استحدثت الاتفاقيتان بعض حقوق في منصوص عليها في الإعلان العالمي ، من ذلك الحقوق المتعلقة بالأقليات (العرقية أو الدينية أو اللغوية) .

كذلك فصلت الاتفاقيتان بعض حقوق سبق الى ذكرها الإعلان العالمي كالحقوق الثقافية والسياسية (بالانتماء الاقتصادي ..) وحق الإضراب وحمود الأسرة ... والتعليم .

وأيضاً يلاحظ تداخل فيما بين الاتفاقيتين المذكورتين بالنسبة الى بعض الحقوق ، من ذلك حرية المشاركة أو الحرية الثقافية (المادة ٢٢ من الاتفاقية السياسية والمادة ٢٨ من الأخرى) - ومثل ذلك موضوع الأسرة والزواج والأطفال (م ٢٢ و ٢٤ من الأولى والمادة ١٠ من الثانية) .

القضاء ، وفي التوظيف (وتتعلق ثانياً بالمساواة في الأعباء أو التكاليف العامة (أى المساواة في الضرائب وفي الخدمة العسكرية) .

أما الحرية فتشمل - برغم الخلافات التي لا تحصى - فئتين أساسيتين : أولاها : «الحریات المتصلة بمصالح الفرد المادية » (ونعنى بذلك الحرية الشخصية - شاملة بخاصة حرية التنقل وحق الأمن ومرية المراسلات - ثم حق التملك ، فحرمة المسكن ، فحرية العمل والتجارة والصناعة) ، أما الفئة الثانية فقد أثرنا تسميتها بالحریات المتصلة بمصالح الأفراد المنوية (وتشمل : حرية العقيدة والعبادة ، وحرية الرأي والاجتماع وتأليف الجمعيات وحرية التعليم وحق الشكوى أو تقديم العرائض) .

هذه الحريات المتعددة والمتداخلة ، أشد تدخلا في نصوص آراء التي مالمجتها في الاعلان العالمى لحقوق الانسان ، وهى المواد من ١ الى ٢١ ، ولذلك نورد نصوصها كما جاءت بالاعلان المذكور ، دون ذكر لتفاصيل الفقهية حول العنوان الذى تندرج تحته كل مادة أو كل فقرة منها بالذات :

(مادة ١) يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق وقد وهبوا عقلاً وضميراً ، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الإخاء .

(مادة ٢) لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحریات الواردة في هذا الاعلان دون أى تمييز كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأى السياسى أو أى رأى آخر ، أو الأصل الوطنى أو الاجتماعى أو الثروة أو الميلاد أو أى وضع آخر ودون أية تفرقة بين الرجال والنساء .

وفضلاً مما تقدم فأن يكون هناك أى تمييز أساسه الوضع السياسى أو القانونى أو الدولى للبلد أو البقعة التى ينتهى إليها الفرد سواء كان هذا البلد أو تلك البقعة مستقلاً أو تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتى أو كانت سيادته خاضعة لآى قيد من القيود .

(مادة ٣) لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه .

(مادة ٤) لا يجوز استرقاق أو استعباد أى شخص ، ويحظر الاسترقاق وتجارة الرقيق بكافة أوضاعها .

(مادة ٥) لا يعرض أى إنسان للتعذيب ولللعقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الحاطة بالكرامة .

(مادة ٦) لكل إنسان أينما وجد الحق في أن يعترف بشخصيته القانونية .

(مادة ٧) كل الناس سواسية أمام القانون ولهم الحق في التمتع بحماية متكافئة منه دون أية تفرقة ، كما أن لهم جميعاً الحق في حماية متساوية ضد أى تمييز يخل بهذا الاعلان وضد أى تحرش على تمييز كهذا .

(مادة ٨) لكل شخص الحق في أن يلجأ الى المحاكم الوطنية لاتصافه من أعمال فيها اعتداء على الحقوق الأساسية التى يمنحها له القانون .

(مادة ٩) لا يجوز القبض على أى انسان اوحجزه او نفيه تعسفاً .

(مادة ١٠) لكل انسان الحق ، على قدم المساواة التامة مع الآخرين ، فى أن تنظر قضيته أمام محكمة مستقلة نزيهة نظراً عادلاً علنياً للفصل فى حقوقه والتزاماته وأية تهمة جنائية توجه اليه .

(مادة ١١) : ١ - كل شخص متهم بجريمة يعتبر بريئاً الى ان تثبت ادانته قانوناً بحكمة علنية تؤمن له فيها الضمانات الضرورية للدفاع عنه .

٢ - لا يبدان أى شخص من جرم اداء عمل أو الامتناع عن اداء عمل الا اذا كان ذلك يعتبر جرماً وفقاً للقانون الوطنى اوالدولى وقت الارتكاب ، كذلك لا توقع عليه عقوبة أشد من تلك التى كان يجوز توقيعها وقت ارتكاب الجريمة .

(مادة ١٢) لا يعرض أحد لتدخل تعسفى فى حياته الخاصة أو اسرته أو مسكنه أو مراسلاته أو لحملات على شرفه وسمعته ، ولكل شخص الحق فى حماية القانون من مثل هذا التدخل أو تلك الحملات .

(مادة ١٣) : ١ - لكل فرد حرية التنقل واختيار محل اقامته داخل حدود كل دولة .

٢ - يحق لكل فرد ان يغادر أية بلاد بماثى ذلك بلده كما يحق له العودة اليها .

(مادة ١٤) : ١ - لكل فرد الحق فى أن يلجأ الى بلاد أخرى أو يحاول الاتجاء اليها هرباً من الاضطهاد.

٢ - لا ينتفع بهذا الحق من قدم للمحاكمة فى جرائم غير سياسية أو لأعمال تناقض اغراض الأمم المتحدة ومبادئها .

(مادة ١٥) : ١ - لكل فرد حق التمتع بجنسيته كما .

٢ - لا يجوز حرمان شخص من جنسيته تعسفاً أو انكار حقه فى تغييرها .

(مادة ١٦) : ١ - للرجل والمرأة متى بلغا سن الزواج حق التزوج وتأسيس أسرة دون أى قيد بسبب الجنس أو الدين ، ولهما حقوق متساوية عند الزواج وأثناء قيامه وعند انحلاله .

٢ - لا يبرم عقد الزواج الا برضى الطرفين الراغبين فى الزواج رضى كاملاً لا اكراه فيه .

٣ - الأسرة هى الوحدة الطبيعية الأساسية للمجتمع ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة .

(مادة ١٧) : ١ - لكل شخص حق التملك بمفرده أو بالاشتراك مع غيره

٢ - لا يجوز تجريد أحد من ملكه تعسفاً

(مادة ١٨) لكل شخص الحق فى حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته ، وحرية الإعراب منهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها ، سواء أكان ذلك مرأاً مع الجماعة .

(مادة ١٩) لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير ، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أي تدخل ، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانت دون تقييد بالحدود الجغرافية .

(مادة ٢٠) ١ - لكل شخص الحق في حرية الاشتراك في الجمعيات والجماعات السلمية .

٢ - لا يجوز إرغام أحد على الانضمام الى جمعية ما .

(مادة ٢١) ١ - لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون اختياراً حراً .

٢ - لكل شخص نفس الحق الذي لغيره في تقلد الوظائف العامة في البلاد .

٣ - إن إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة ، ويعبر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة دورية تجري على أساس الاقتراع السري وعلى قدم المساواة بين الجميع أو حسب أي إجراء مماثل يضمن حرية التصويت .

الفرع الثاني - الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في الإعلان العالمي

تتضمن هذه الحقوق فيما تتضمن ما يتعلق بالتأمين الاجتماعي للأفراد ، وما يتصل بالعمل ومداينته من حيث الأجر ومستوى المعيشة وحق الراحة وأوقات الفراغ وتحديد ساعات العمل وحق التنظيم النقابي ، وكذلك ما يتعلق بالأسرة ومستواها المعيشي والصحي والاجتماعي ، وكذلك الأمومة والطفولة ، والنشء ، وحالات المرض والشيخوخة والعجز ، وبعض جوانب التعليم والثقافة والتراث المتعلق بها . . . وما إلى ذلك من جوانب لا يكاد يتركها المحصر .

ونجد في الإعلان العالمي متعلقاً بصميم هذه التواحي المواد من ٢٢ الى ٢٨ وفيما يلي نصها :

(المادة ٢٢) : لكل شخص بصفته عضواً في المجتمع الحق في الضمانة الاجتماعية، وفي أن تحقق بواسطة الجهود القومية والتعاون الدولي، وبما يتفق ونظم كل دولة ومواردها الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (أو التربوية) التي لا غنى عنها لكرامته وللتحرر لشخصيته .

(المادة ٢٣) : ١ - لكل شخص الحق في العمل ، وله حرية اختياره بشروط عادلة مرضية كما أن له حق الحماية من البطالة .

٢ - لكل فرد دون أي تمييز الحق في أجر متساو للعمل .

٣ - لكل فرد يقوم بعمل ، الحق في أجر عادل مرض يكفل له ولاسرته عيشة لائقة بكرامة الإنسان تضاف إليه ، عند اللزوم ، وسائل أخرى للحماية الاجتماعية .

٤ - لكل شخص الحق في أن ينشئ عوئنه الى نقابات حماية لمصلحته .

(المادة ٢٤) : لكل شخص الحق في الراحة ، وفي أوقات الفراغ ، ولا سيما في تحديد معقول لساعات العمل وفي فترات دورية بالجر .

(المادة ٢٥) ١ : - لكل شخص الحق في مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرعاية له ولاسرته ويتضمن ذلك التغذية والملبس والسكن والعناية الطبية وكذلك الخدمات الاجتماعية اللازمة ، وله الحق في تأمين معيشته في حالات البطالة والمرض والمجز والتزمل والشيخوخة وغير ذلك من فقدان وسائل العيش نتيجة لظروف خارجة عن ارادته .

٢ - للامومة والطفولة الحق في مساعدة ورعاية خاصتين ، وينعم كل الأطفال بنفس الحماية الاجتماعية سواء اكانت ولادتهم ناتجة عن رباط شرعى أم بطريقة غير شرعية .

(المادة ٢٦) ١ : - لكل شخص الحق في التعلم ، ويجب أن يكون التعليم في مراحله الاولى والاساسية على الأقل بالجان ، وأن يكون التعليم الاولى الزاميا ، وينبغي أن يعمم التعليم الفني والمهني ، وأن ييسر القبول للتعليم العالي على قدم المساواة التامة للجميع وعلى أساس الكفاءة .

٢ - يجب أن تهدف التربية الى انماء شخصية الإنسان انماء كاملا ، وإلى تعزيز احترام الإنسان والحريات الأساسية وتنمية التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب والجماعات العنصرية أو الدينية ، وإلى زيادة مجهود الأمم المتحدة لحفظ السلام .

٣ - للأباء الحق الأول في اختيار نوع تربية اولادهم .

(المادة ٢٧) ١ : - لكل فرد الحق في أن يشترك اشتراكا حرا في حياة المجتمع الثقافي والاستمتاع بالفنون والمشاركة في التقدم العلمي والاستفادة من نتائجه .

٢ - لكل فرد الحق في حماية المصالح الأدبية والمادية المترتبة على إنتاجه العلمي أو الأدبي أو الفني .

ونلاحظ أنه على أساس هاتين المادتين بصفة خاصة (والإعلان العالمي لحقوق الإنسان بصفة عامة) صدر ميثاق بعدم التمييز في التعليم من المؤتمر العام لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو) في ١٤ ديسمبر سنة ١٩٦٠ ، مشيرا إلى « المساواة في فرص التحصيل التعليمي » وأن منظمة اليونسكو بينما تحترم التنوع في أنظمة التعليم القومي ، لا تقوم بواجبها في شجب أى نوع من التمييز التمييزي فحسب ، بل تساند مبدأ تكافؤ الفرص والمعاملة على قدم المساواة للجميع في حق التعليم .

وقد قرر الميثاق المذكور التمييز بانه « يشمل أى تفرقة أو عزل أو حصر أو محاباة تلك التي تقوم على أساس من العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأى السياسى أو غير ذلك من الآراء أو الأصل القومى أو الاجتماعى أو الظروف الاقتصادية أو المولد ، مما تهدف أو تؤثر في إلغاء أو تحريف المساواة في المعاملة في التعليم » . وخصص الميثاق بعد هذا التعميم بعض حالات التمييز بالذات ، وهي (وفقا للمادة الاولى) :

(١) تجريد أى شخص أو جماعة من الناس من الانتساب الى التعليم مهما كان نوعه أو مستواه .

(ب) حصر أى شخص أو جماعة من الناس في مستوى أدنى من التعليم .

(ج) اقامة أو رعاية معاهد تعليمية منفصلة أو نظم لافراد أو جماعات من الناس .

(د) فرض أوضاع على شخص أو جماعة من الناس تتعارض مع كرامة الإنسان .

ولكن لا يعتبر « تمييزاً » (بنص المادة الثانية) :

(أ) إقامة أو رعاية نظم تربوية منفصلة ومعاهد للطلاب من كلا الجنسين إذا ضمنت هذه النظم المساواة في حق التمتع بالتعليم ..

(ب) وكذلك المعاهد والنظم التعليمية المنفصلة تمثيلاً مع رغبة الآباء أو أولياء الأمور شريطة أن تكون المساهمة فيها أو الانتساب إليها اختياريًا وأن يكون المستوى التعليمي مما يمكن أن تخطه أو تقرره السلطات المختصة ..

(ج) كذلك المعاهد التربوية الخاصة غير الهادفة إلى عزلة أي جماعة بل تتوخى تسهيلات تعليمية علاوة على ما تمنحه السلطات العامة ... وبالمستوى السابق ذكره في البند السابق .

وقد تكفلت الدول الأعضاء بأن تلغي نصوص التشريعات والتعليمات وكذلك التصرفات التي تتضمن تمييزاً ، وبعدم السماح للسلطات الوطنية بالترقية في المعاملة بين الوطنيين في الأقسام المدرسية والمنح الدراسية وغيرها إلا على أساس الجدارة أو الحاجة ، ومنح المواطنين الغريب المقيم في أراضي الدولة نفس حق التمتع بالتعليم كالمواطنين . كذلك نص على العمل على جعل التعليم الابتدائي مجانياً وإلزامياً ، والثانوي في مقدور الكل ومفتوحاً أمام الجميع ، والتعليم العالي متيسراً على التساوي أمام الجميع وعلى أساس من الكفاءة الفردية مع ضرورة تشجيع وتنمية تربية الأشخاص الذين لم ينالوا أي تحصيل ابتدائي أو لم يتموا هذا التحصيل كله ... وأن تقدم الدولة التدريب لهنة التدريس دون تمييز .

كل ذلك مع تأكيد توجيه التربية للتطوير الشامل للشخصية الإنسانية ولتوفيق احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية وتشجيع التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الأمم والجماعات العرقية أو الدينية ولتعزيز نشاط الأمم المتحدة في الحفاظ على السلام . ومع اعتبار احترام حرية الآباء أو الأوصياء في اختيار المعاهد لابنائهم أمراً حيوياً ، وأن يتعلموا تعليماً يتماشى مع عقائدهم دينياً وأخلاقياً ... وبلغة الأقليات القومية وحق استعمالها ... وكل ذلك بصورة اختيارية ...

وقد فتح باب الانضمام إلى هذا الميثاق للدول التي ليست أعضاء في اليونسكو .

ولقد جاءت نصوص دستور الكويت متجاوبة مع هذه المعاني حيث نجد في شأن التعليم باللائحة المادة ١٣ تقول : « التعليم ركن أساسي لتقديم المجتمع ، ككله الدولة وترعاه » . ثم تضيف المادة ١٤ قولها : « ترضى الدولة العلوم والآداب والفنون وتشجع البحث العلمي » .

ثم تقرر المادة ٤٠ أن : « التنظيم حق للكويتيين ، تكفله الدولة وفقاً للقانون وفي حدود النظام العام والآداب » والتعليم الرامي مجاني في مراحله الأولى وفقاً للقانون ، ويضع القانون الخطه اللازمة للقضاء على الأمية ، ويهتم الدولة خاصة بتبنيو الشباب البدني والخلقي والعقلي » .

ونشير من الناحية الإسلامية - كنموذج فقط - إلى فك أمر الأسير مقابل تعليمه عشرة من المسلمين .

المادة ٢٨ : « لكل فرد الحق في التمتع بنظام اجتماعي دولي تتحقق بمقتضاء الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الإعلان تحقاً تاماً » .

وقد سبق ذكر المادة ٢٩ التي تتحدث عن « واجبات » الفرد نحو « المجتمع » . . . وكذلك من « القيود القانونية » للحرية ، وعدم جواز ممارسة حقوق الانسان ممارسة تتناقض مع أغراض الأمم المتحدة ومبادئها . كذلك نذكر بما قرره المادة الأخيرة - الثلاثون - من عدم جواز أى نشاط أو عمل يهدف إلى « هدم الحقوق والحريات » الواردة بالإعلان العالمي .

★ ★ ★

هذه هي جملة القول فيما بلفته البشرية من تطور في « مسيرة حقوق الانسان » ، و « تطور في مفهوم » هذه الحقوق من خلال تلك المسيرة حتى اليوم .

★ ★ ★

أهم مراجع البحث

- (أ) ما يتعلق بحقوق الإنسان في اللوائح الصادرة في القانون العربي والأجنبي في القانون الدستوري والقانون الدولي العام
- (ب) منشورات الأمم المتحدة (الدورية والخاصة) في شأن حقوق الإنسان ، وتضمن النصوص والتقارير والبحوث والإنجازات والتطبيقات وما إليها بخصوص تلك الحقوق .
- (ج) منشورات اليونسكو ومنها الحقن بموضوع « حقوق الإنسان » بصفة عامة ، وبالتعليم بصفة خاصة .
- (د) معجم خاص بحقوق الإنسان مهدي الاستاذ دنيه كاسان (طبع بباريس سنة ١٩٦٩) أصدره « المعهد الدولي لحقوق الإنسان » (بفرنسا) ويتضمن مائة وثلاثين مقالاً تناول الجوانب المختلفة لهذه الحقوق وبخاصة على التناقض الدولي والاوروبى، وكذلك الجهة الفعلية التي يصنعها المعهد المذكور بخصوص حقوق الإنسان منذ عامين .
- (هـ) مقدمة مجموعة المصاحف الأوردية للاستاذ ميرك جيتفيتش (١٩٥٠ - ١٩٥١) M. Gučević ومقاله بالجهة السياسية والبرلمانية ، أكتوبر ١٩٦٢ بباريس .
- (و) مؤلف الاستاذ « يرونيه » Brunet بعنوان : « السمات الدولية لحقوق الإنسان » ، جنيف ، ١٩٦٧ .
- (ز) رسالة Yeltekim من الأساس القانوني لحقوق الإنسان ، لوزان ، ١٩٥٠ .
- (ح) مذكرات لطلبة الدكتوراه بجامعة القاهرة من « الحريات الفردية والأداة » الاستاذ الدريه هوريو . A. Hauriou (١٩٥١) .
- (ط) مذكرات لطلبة الدكتوراه بجامعة القاهرة من « الحريات العامة » الاستاذ دوبيرو O. Dupeyrou (١٩٦٦) .
- (ي) C. Colliard الحريات العامة ، باريس ١٩٥٩ .
- (ك) مؤلف الاستاذ موريس كراستون من « الحرية المؤمله من « حقوق الإنسان اليوم » (ترجمة لجنة الترجمة في المكتب التجارى - بيروت) (مجموعة : عرف على العالم) ١٩٦٢ .
- (ل) مؤلف وليم دوجلاس بعنوان : « حقوق الشعب » ، ترجمة مكرم طية (مؤسسة فرانكلين) ، بيروت ، ١٩٦٢ .
- (م) رسالة دكتوراة ومؤلفات وبحوث (وخاصة بالجهة المصرية للعلوم السياسية) للدكتور محمد مصطفى : وقاية النظام الاجتماعي باعتبارها قيماً على الحريات العامة ، ١٩٦٠ ، وإزمة الحريات في المشردين الشرقي والغربي ، ١٩٦١ .
- (ن) يعرض عن « حقوق الإنسان » الدكتور هل الدين فونتين بالجهة الاقتصاد ، والسياسة والتجارة (القاهرة ١٩٥٧) كذلك بالجهة المصرية للقانون الدولي (١٩٦٤) وبجهة مصر المعاصرة (١٩٦٦) .
- (س) « تاريخ اعلان حقوق الإنسان » (للاستاذ البر. بايه) نقله الى العربية الدكتور محمد مندور ونشرته الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية . (القاهرة ، ١٩٥٠) .
- (ج) مقالات للدكتور محمود دوى منها مقال بتاريخ ١٩٤٩/١٢/١ بمناسبة العيد الأول لحقوق الإنسان .
- (ف) مضاعفة من « حقوق الإنسان والاعلان العالمى لحقوق الإنسان » للمعيد الدكتور عبد الحى حجازى (في الكويت بتاريخ ١٩٦٧/١٢/١ . مجموعة معاضرات الجامعة ١٩٦٧ ص ٥٥ - ١٤٠) .
- (ص) هيب الحميد عبد الفتى ، الميثاق الدولي لحقوق الإنسان ، بالجهة المصرية للقانون القانون ، ١٩٥٥ .
- (ق) مؤلفات وبحوث محمد الحبيب من حقوق الإنسان او ما يتصل بها في الإسلام (وقد اجملنا هذه الاشارة واذجنا التمرض لتفاصيل هذا الموضوع نظراً لوجود بحث خاص به في ذات الصدد من الجهة) .

فنواز زكريا •

العلم والحرية الشخصية

مقدمة :

ومشكلة الحرية الإنسانية ، في عمومها ، من المشكلات التي خلقت وزادها تراثا طويلا ، وعولجت بإسهاب طوال فترات الفكر الإنساني من الروايات الفلسفية والأخلاقية والاجتماعية والقانونية والنفسية . ولكن العلاقة بين العلم والحرية الشخصية لم تبحث بحثا صريحا ، ولم يُخصص المفكرون لها ، فيما نعلم ، كتابات مستقلة . وليس معنى ذلك أن الموضوع جديد كل الجدة ، وإنما الذي نعينه أن أية معالجة لهذا الموضوع لن تكون مكررة على تراث قديم العهد من المراجع والكتابات التي تعين الباحث على الإحتداه إلى طريقه ، بل سيكون لزاما عليه أن يستخلص معلوماته في هذا الموضوع على نحو ضمني من كتابات لم تكن تتخلم مشكلة الصلة بين العلم والحرية محورا لأبحاثها أما التركيب العقلي الذي يقوم به من أجل استكشاف الأبعاد المختلفة للموضوع والجمع بين أطرافه ، فلا مفر للباحث من أن يستمد فيه على جهوده الخاصة .

العلم والحرية : لحظة تاريخية :

من المعروف أن مفهوم « العلم » ، بمعناه الدقيق المحدد ، الذي نستخدمه فيه للدلالة على المعرفة المنظمة الخاضعة لمناهج دقيقة ، يُعد مفهوما حديثا نسبيا ، وأن البشارة ظلت طوال الجزء الأكبر من تاريخها تستخدم لفظ العلم بمعنى آخر لا يمكن القول أنه مضاد لهذا المعنى الأول ، بل هو أوسع منه وأشمل بكثير . وأمتنى بمعنى « المعرفة » والسعى إلى بلوغ الحقيقة ، وإلى اكتساب معارف من الإنسان والمجتمع والطبيعة ، بل ومما وراء الطبيعة وما يخفى على طرق إدراكنا المألوفة . فالبحث التفاضلي يرقى في مثال المثل ، عند أفلاطون ، أو في الحرك الأول ، عند أرسطو ، كان عندهما يدخل في صميم العلم ، بل ربما كان هو « العلم » على الحقيقة ، مع أنه بمقاييس المناهج العلمية

• تعريف الكاتب الدكتور فنواز زكريا استاذ الفلسفة الحديثة بجامعة عين شمس ورئيس تحرير مجلة الفكر المعاصر .
يتم بمشكلات الفكر الفلسفي الحديث وله فيها عدد من الكتب وكثير من المقالات والدراسات من أهم كتبه كتاب من
نيتشه وآخر من السبينوزا .

الحديثة أبعد ما يكون عن العلم . بل إن البحث في الأمور الفيزيائية هو عند رجال الدين واللاهوت علم بأكمل معاني الكلمة ، وأن كان في نظر العلماء المنهجيين مفتقراً إلى أبسط الشروط التي لا يمكن بدونها أن يسمى البحث علماً . وهكذا عاشت البشرية أملاً طويلاً تستخدم لفظ العلم بمعنى موسع لا يكون المعنى الراهن إلا جزءاً ضئيلاً منه .

بهذا المعنى الموسع ، الذي يكون فيه العلم مرادفاً « للمعرفة » ، أيًا كان نوعها ، ظهر ارتباط وثيق بين العلم وبين الحرية منذ أقدم عصور الوعي الإنساني . بل إن قصة هبوط آدم من الجنة ، في العقائد السماوية ، تنطوي على دلالة واضحة من حيث الربط بين الحرية وبين الفهم ، والمعرفة ، والعلم ، وتأكيد الإنسان لنفسه بوصفه موجوداً له كيانه الخاص ، وله عقله الذي يستقل به عن الطبيعة الجامدة ، ويسعى به إلى فهمها والسيطر عليها في الوقت ذاته .

« في البداية كان الرجل والمرأة يعيشان في جنة عدن في انسجام تام معاً ، ومع الطبيعة . وهناك كان السلام مستتباً ، ولم تكن ثمة حاجة إلى العمل ولم يكن ثمة اختيار ، ولا حرية ، ولا تفكير أيضاً . كان الرجل محبباً عليه أن يأكل من شجرة معرفة الخير والشر ، ولكنه تصرف على نحو معارض للأمر الإلهي ، وخرج من حالة الانسجام مع الطبيعة التي يكون جزءاً منها ، وإن لم يكن يعاينها . ولقد كان هذا ، من وجهة نظر الكنيسة التي تمثل السلطة ، خطيئة أساسية . أما من وجهة نظر الإنسان ، فكان بداية الحرية الإنسانية . فسلوك الإنسان ضد أوامر الله يعني تحريره ذاته من القهر ، وارتقائه من طريقة الوجود غير الواعية المميزة للحياة في مراحلها السابقة على الإنسانية ، إلى مستوى الإنسان . هذا السلوك ضد أوامر السلطة ، وارتكاب الخطيئة ، هو في وجهه الإنساني الإيجابي أول فعل من أفعال الحرية ، أي أول فعل إنساني ، ففي القصة تكمن الخطيئة ، من جانبها الشكل ، في السلوك ضد الأمر الإلهي ، أما من جانبها المادي فهي تكمن في الأكل من شجرة المعرفة ، أي أن فعل العصيان ، بوصفه فعلاً حراً ، هو بداية العقل (1) » .

إن الإنسان ، حين أكد ذاته بوصفه كائناً حراً ، قد اختار طريق المعرفة والعلم . ففي فعل المعرفة إذن تكمن حرية الإنسان ، ويقدر ما يتوافر لدى الإنسان من المعرفة ، يكون حراً . تلك هي الدلالة التي يستخلصها « أريك فروم » من قصة طرد آدم من الجنة وهي دلالة لها أهميتها الخاصة بالنسبة إلى موضوعنا . وليس يعني هذا أن هذا الفعل الحر ، الذي اختار به آدم لنفسه طريق المعرفة ، قد أدى إلى طرده من الجنة . فمن المعترف به أن طريق المعرفة شاق ، محفوف بالمخاطر والآلام ، وأن المسؤولية التي يحملها على اكتاف من يريد الوصول إلى علمه بالأشياء مسئولية ثقيلة فادحة ، وبذلك يكون الإنسان قد اختار هدابه سبباً يخرج من الجنة . في نفس الوقت الذي اختار فيه لنفسه ، بحرية ، طريق المعرفة . ولكن المهم في الأمر أن أول فعل حر للإنسان كان فعلاً غائبه العلم ، وإن هذا الفعل كان يشكل تحدياً لله ، وعصياناً له ، أي أن الإنسان كان يعلم أنه بسلوكه هذا الطريق كان يريد . بمعنى معين - أن يشارك الله في إحاطته بالأشياء علماً .

على أن القصة الدينية التي تتحدث عن الفعل الحر الأول للإنسان لم تكن هي الوضع الوحيد الذي ربطت فيه العقائد الدينية بين الحرية وبين العلم . بمعنى المعرفة - بل إن فكرة الثواب والعقاب ، وهي فكرة مشتركة بين العقائد السماوية جميعاً ، كانت تفتقر بمقدماً وجود حرية اختيار لدى الإنسان بين الخير والشر . وهذه الحرية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمعرفة : إذ أن الله

العلم والحرية الشخصية

أعطى الإنسان معرفة بالخير والشر ، ووهبنا إرادة ، ونسرك لنا حرية التصرف ، لكي يصدر حكمه علينا فيما بعد . ولولا هذه الحرية ، وتلك المعرفة ، لكانت المسؤولية أمام الله مستحيلة . ولا كان هناك معنى للعقاب والثواب . وهكذا يبدو أن فكرة الحرية ترتبط بالعلم هنا ارتباطاً مزدوجاً : فحرية الإنسان ، ومسؤوليته أمام الله ، تفترض معرفته الكاملة بما هو خير وما هو شر ، واختياره أحدهما اختياراً واعياً مقصوداً . ومن جهة أخرى فإن العلم الإلهي يتوابع الناس ، وبأفعالهم الظاهرة والباطنة ، هو الذي يضمن عدالة الثواب والعقاب في العالم الآخر . وعلى ذلك فإن حرية الإرادة ترتبط بالعلم الإلهي والعلم الإنساني معاً ، وبدونهما لا تبلغ نتائجها الكاملة .

وربما كانت المذاهب الدينية التي تنكر الحرية ، وتؤكد القدرية ، تبدو متعاضدة مع مبدأ الارتباط بين الحرية والعلم . ذلك لأنها تمنى أن كل ما يحدث في حياة الإنسان إنما هو قدر مكتوب مقدماً ، وأن طريقة فعلنا لن تؤثر على الإطلاق في المجرى الذي تسير فيه الحوادث ، وأن الله قد حدد منذ البداية المسار الكامل لحياة كل إنسان ، بحيث لا تكون حرية الإنسان في التصرف إلا وهماً كبيراً ، وبالمثل فإن معرفة الإنسان لن تقدم ولن تؤخر ، لأن أقصى ما يستطيع عقل الإنسان أن يفعله هو أن يتأمل لحكم القدر . ومع ذلك فليس من الصعب أن يدرك المرء في هذا المذهب القدرى تأكيداً – من طريق السلب – للارتباط بين الحرية والعلم . ذلك لأن انتفاء تأثير المعرفة مرتبط في هذا المذهب بانتفاء الحرية ، أي أن الإنسان حين لم يعد حراً لم يبق لمعرفة أي أثر في مصيره . أما إذا نظرنا إلى هذا المذهب من زاوية المسلك الإلهي ، فسوف نجد أن الله فيه هو الكائن الحر الوحيد ، فإذا ما بحثنا عن السبب الذي يدعون إلى نسبة هذه الحرية إلى الله في المذاهب القدرية ، لوجدنا أنه هو العلم : فيفضل العلم الإلهي ، الذي يحيي بكل شيء ، ويدرك المجرى الكامل للحوادث المقبلة ، يكون الله وحده هو الحر . وبعبارة أخرى فإن مذهب القدرية ينطوي ، بصورة ضمنية غير مصرح بها ، على تعريف للكائن الحر بأنه هو ذلك الذي يحيي علمه بمجرى الحوادث وبأسباب حدوثها ، ويرى أن هذا التعريف يستحيل انطباقه على الإنسان ، ولا ينطبق إلا على الله . وهكذا تبدو فكرة القدرية منطوية ضمناً على تأكيد للربط بين العلم والحرية .

فلذا ما تركنا المجال الديني جانباً ، وانتقلنا إلى التاريخ الفكري الحديث ، لم يكن من الصعب أن ندرك وجود ارتباط مماثل بين الحرية والعلم في عصور الفكر المختلفة . وحسبنا أن نضرب لذلك أمثلة قليلة ، إذ أننا سنناقش هذا الموضوع فيما بعد بمزيد من التفصيل ، من حيث هو مشكلة فكرية ، أما الآن فإن هدفنا لا يعدو أن يكون تقديم عرض تلخيصي سريع للروابط بين العلم والحرية .

في العصر اليوناني الكلاسيكي اتخذ مفهوم الحرية الشخصية في بداية الأمر معنى خارجياً لم يكن من الصعب أن يكون فيه مرتبطاً بمفهوم العلم . فالشخص الحر ، عند اليونانيين كان هو المواطن الذي يتمتع بمركز اجتماعي معين ، يؤهله لأن يتصف بصفات خاصة كالحكمة والكرم والتجيلة ، والامر الذي يتيح للحر اكتساب هذه الصفات هو أن العبيد يعفونه من أعباء الأعمال الاقتصادية المرهقة ، بحيث يستطيع التفرغ لرعاية جسمه ومقلته ، والتمتع بشمار المعرفة والحرية إذن كانت في الأصل صفة قانونية يكتسبها المرء بحكم وضعه في المجتمع ، ولكن هذه الصفة القانونية كانت تؤدي بصاحبها إلى اكتساب القدرة على ممارسة ترقى أنواع المعارف العلمية التي عرفها العصر اليوناني ، وهي العلم الرياضي ، والفلسفة بوجه خاص . ولم يكن من الصعب على كثير من مؤرخي الفكر الفلسفي أن يشبها أن التفوق الكبير الذي أحرزه اليونانيون في الرياضة والفلسفة كان يرجع جزئياً على الأقل ، إلى انتشار نظام الرق ، الذي أتاح للمفكرين من الوقت ومن الراحة الجسمية والذهنية ما مكثهم من التفرغ لتلك المهام العقلية الرفيعة . وبعبارة أخرى فإن العلم

الذى ورثته البشرية عن اليونانيين كان مرتبطاً إلى حد بعيد بذلك النوع الخاص من الحرية ، الذى كان سائلاً بينهم ، اعنى حرية المواطن ، فيمقابل العبودية التى يضع فيها العلم والحكمة مع ضياع الحرية .

وقد طرأ فيما بعد نوع من التعديل على معنى الحرية عند اليونانيين ، فانتقل هذا المعنى إلى داخل النفس الإنسانية بعد أن كان مجرد تعبير عن وضع قانوني معين ، وأصبحت الحرية هى التخلص من عبودية الانفصالات ومن سيطرة الظروف الخارجية . وكان وجه الاختلاف بين هذا المعنى الجديد وبين المعنى القديم هو أن العبد ذاته يمكن أن يكون حراً بالمعنى الجديد ، وذلك إذا استطاع أن يقهر انفصاله ويمتنع عن الانسياق وراء أهواله ، وإذا أمكنه أن يتحكم في الظروف الخارجية مهما كانت معاكسة أو مؤلمة . ولكن ، على الرغم من هذا التغير الهام الذى طرأ على معنى الحرية ، فقد ظلت في الحالة الثانية تبدو مرتبطة بالعلم : إذ أن المعرفة ، وفهم الضرورة السائدة في الكون ، هى التى تتيح للحرمان يقهر انفصاله ويعلو عليها ، وينظر إلى كل ما يمر به من حالات نفسية طارئة في ضوء الضرورة الكونية الشاملة ، وبذلك يكون الحكيم أو العارف - فيما رأى الرواقيون ، الذين أنتشر بينهم هذا اللون من التفكير - هو وحده الحر .

على أن هذه الحرية ، كما هو واضح ، لا يمكن أن تتحقق إلا لفئة محدودة من الناس ، وهي بحكم تعريفها ذاتة حرية ضيقة النطاق ، لا تتوافر إلا لمن كان لديهم من الوسائل ما يمتنع على التفرغ للعلم واكتساب المعرفة ، أو من ضبط النفس ما يتيح لهم التحرر من الانفصالات . وهكذا كان مفهوم الحرية عند اليونانيين مقتصرأ بطبيعته على فئة قليلة ، وكان « هيجل » على حق حين تحدث عن مراحل ثلاث لفكرة الحرية على مر التاريخ البشرى : حرية الفرد الواحد في عهود الطغيان القديمة ، وحرية الأقلية في العصر اليوناني المرتكز على نظام الرق ، وحرية المجموع في العصر الحديث .

ولكن من المعروف أن « هيجل » حين تحدث عن العصر الحديث ، كان يعنى الأمة الألمانية على وجه التخصيص ، وكان يتصور - على نحو لا يخلو من الصوفية الغامضة - أن هذه الأمة هى وحدها التى تحقق فيها حلم الحرية الشاملة بين مجموع الناس . وبطبيعة الحال لم يكن لراى « هيجل » هذا أى أساس من الدراسة الاجتماعية الفعلية ، ولم يكن مبنياً على فهم الواقع الذى كانت تعيش فيه الأمة الألمانية في عصره ، والذي كان أبعد ما يكون عن الحرية الشاملة . بل أنه يمكن القول أن الحرية الشاملة ما زالت هدفاً بعيداً عن التحقق في جميع أرجاء عالمنا المعاصر . فهل يعنى ذلك أن عبارة هيجل السابقة بعيدة كل البعد عن الصواب في شرطها الأخير الذى يتحدث فيه عن قبول الحرية في العصر الحديث؟

الواقع أن هذه العبارة يمكن أن تصدق إذا استبعدنا منها أية إشارة إلى الأمة الألمانية بالذات ، وطبقناها على العصر الحديث بأكمله ، وإذا لم تأخذها على أنها تعبير عن أمر واقع ، بل نظرنا إليها على أنها مثل أعلى يسعى العصر الحديث إلى تحقيقه . ذلك لأن العصر الحديث ، وإن لم يكن قد حقق الحرية الشاملة ، يتخلمن حرية المجموع هذه هدفاً لكل ما يبذل في هذا السبيل من جهود . وهو في ذلك يختلف اختلافاً جلياً عن العصر الكلاسيكي الذى لم يكن يتصور إلا نوعاً من الحرية يستحيل أن اكتسبه إلا فئة قليلة من البشر . صحيح إن الإنسان في العصر الحديث بعيد كل البعد عن تلك الحرية التى يحلم بها ، وأن هناك مجتمعات كاملة تعيش في ظل نظم لا تسمح ، من حيث المبدأ ، بتحقيق الحرية للجميع . ومع ذلك فإن الهدف الجليل منه ، حتى

في هذا النوع الأخير من المجتمعات ، هو حرية المجموع ، وهو هدف لم يكن من الممكن أن ينادى به أحد في العصور القديمة . فما سبب هذا التغير الجذري في نظرتنا إلى الحرية ؟ وما هي الظروف التي ساعدت على اتخاذ الحرية الشاملة شعاراً لا تجرؤ على اتكاره حتى تلك النظم التي لا تتلاءم بطبيعتها إلا مع نوع محدود من الحرية ، أو مع نوع شامل من الاستبداد ؟

من المعروف تاريخياً ، أن انتشار المثل الأعلى لحرية الشاملة كان مرتبطاً ببداية عصر التصنيع واستغلال الإنسان للطبيعة على أساس الفهم الصحيح لقوانينها . ومن المعروف أن عصر التصنيع لم يكن من الممكن أن يبدأ إلا بعد أن مهدت له الطريق اكتشاف العلم الحديث منذ القرن السابع عشر ، وربما قبل ذلك . وهنا يظهر الارتباط واضحاً بين النهضة العلمية الحديثة وبين توسيع نطاق فكرة الحرية . فالعلم الحديث إذا كان قد أدى ، من الوجهة السلبية ، إلى تحرير الإنسان من الجهل وتحقيق سيطرته التدريجية على الطبيعة ، فإنه أدى ، من الوجهة الإيجابية ، إلى نشر أفكار من الحرية يمكن أن يقتنع بها ، ويحارب من أجلها ، ملايين الناس .

ولقد أثبت العصر الحديث ، على نحو لا يدع مجالاً لأي شك ، أن العلاقة بين العلم والحرية الشخصية علاقة طردية ، وإن التقدم في أحدهما يعني تقدماً في الآخر . فمنذ بداية عصر النهضة كان ظهور البوادر الأولى للمنهج العلمي الحديث يعني تحرراً من سلطة الكنيسة التي فرضت أقسى القيود على أفعال الإنسان العاقل . ولم تكن اكتشاف الفلكية الحاسمة التي توصل إليها كوبرنيكوس وكبلر وجاليليو معنى بداية عصر جديد في تاريخ العلم فحسب ، بل كانت تعني أيضاً تحرير الإنسان من خرافة الاعتقاد بأن الأرض التي يعيش عليها هي مركز الكون ، وبأن كل شيء في العالم مسخَّر لخدمته ، وبأن الكون يدور من حوله بينما هو ثابت مستقر . وكانت تلك ضربة قاضية إلى النظرة الفاتية التي سيطرت على تفكير الفلاسفة والعلماء أمداً طويلاً ، كما كانت بداية النظرة الموضوعية إلى العالم ، التي اكتسب فيها الإنسان حريته بعمله وكفاحه وسعيه إلى إخضاع كل شيء لما يرضه هو ذاته من النظم والقوانين ، ولا يظن فيها أن هذه الحرية قد منحت له من السماء لجرد كونه إنساناً ، أو أن غايته وقيمه الإنسانية مطبوعة أصلاً على نظام الكون . وكان التقدم الملمد الذي أحرزه العلم التطبيقي ، ممثلاً في التكنولوجيا ، مرتبطاً أوثق الارتباط بالكفاح من أجل نشر الحرية على أوسع نطاق . وحسبنا أن نضرب مثلاً واحداً على ذلك : فحركة المطالبة بتعديل قوانين الانتخاب البريطانية ، وهي الحركة التي أحرزت أول نجاح حاسم لها في قانون الإصلاح النيابي عام ١٨٣٢ ، لم يكن من الممكن تصورها قبل الثورة الصناعية التي كانت في ذاتها أوضح تعبير من تقدم العلم والتكنولوجيا في العصر الحديث .

وكانت لهذا الارتباط بين المطالبة بالحرية الديمقراطية وبين تقدم العلم دلالة العميقة . ذلك لأن الحرية والعلم ، في أملي صورهما ، ديمقراطيان . فالحرية لا تكتمل إلا إذا أصبحت حرية للإنسان من حيث هو إنسان ، لا حرية فرد واحد ، أو طبقة واحدة في المجتمع . بل أن الحرية المحدودة إنما تحمل في داخلها بذور القضاء على كل حرية . ومثل هذا يقال عن العلم ، الذي لا يبلغ أوج اكتماله إلا حين يصبح عاماً ، ولم يعد احتكاراً لقلة تنكر لماره على الآخرين . ومعنى ذلك أن كلا من العلم والحرية لا ينقص كلما ازداد عدد المشاركين ، بل أن اتساع نطاق المشاركة فيهما يزيد من نصيب المجموع ، ومن نصيب كل فرد ، منهما معاً . وهنا نجد أن الحرية تتأثر بالعلم ، ليس فقط من حيث أن تعميق العلم ، نوعياً وكيفياً ، يساعد على تحقيق المزيد من الحرية ، بل أيضاً لأن توسيع القاعدة التي يركز عليها العلم ، من الناحية الكمية الخاصة ، يعني مزيداً من انتشار الحرية وتعميمها . ولا شك في أن هذا هو البغى الدروس التي نتكسبها من تطور مفهوم العلم والحرية الشخصية في تاريخ عصرنا الحديث .

تحليل نظري للعلاقة بين العلم والحرية

إذا كان العرض التاريخي السابق قد أكد وجود علاقة طردية وثيقة بين العلم والحرية في عصور التاريخ الرئيسية ، فإن المناقشة النظرية التحليلية لا تنتهي دائماً إلى هذه النتيجة : فقد ظهرت آراء متعددة في هذا الموضوع ، وصل بعضها إلى حد التناقض التام مع النتيجة السابقة، وكان ذلك أمراً طبيعياً من وجهة النظر الفلسفية ، إذ إن المناقشة الفلسفية النظرية للمشكلات تعمل - كما هو معروف - على استطلاع مختلف جوانبها . ومن هنا فإن هذه المناقشة ، وإن لم تكن تنتهي في كثير من الأحيان إلى نتائج نهائية ، فإنها تساعد دائماً على استكشاف كافة الأبعاد الظاهرة والخفية للمشكلة موضوع البحث ، وتقدم مدخلاً لا غناء عنه لكل دراسة عملية لهذه المشكلة . ومن هنا كان لزاماً علينا أن نعرض لأهم الآراء التي قيلت ، من وجهة النظر الفلسفية ، في العلاقة بين العلم والحرية ، لكي نتيبين مدى اتفاق التحليل الفلسفي مع الواقع التاريخي أو اختلافه عنه .

١ - حياد العلم إزاء الحرية :

أول رأي يصادفنا في موضوع العلاقة بين العلم والحرية هو ذلك الرأي الذي يستبعد أصلاً وجود هذه العلاقة . فالعلم في نظر الكثيرين يلتزم بحياد التام إزاء القيم البشرية كلها ، وضمنها الحرية . وليس معنى ذلك ، عند أصحاب هذا الرأي ، أن العلم لا يكتوثر بهذه القيم ، أو أنه يرفضها ، أو يأبى أن يعمل لخدمتها ، بل أن كل ما يعنيه هو أن العلم لا يتدخل في مجال القيم ، ويترك لأنواع أخرى من النشاط الروحي والعقلي للإنسان مهمة بحث القيم والعمل على إعلانها . والواقع أن اتجاه العلم الحديث كله ، منذ أيام ديكارت ، يوحى بهذا الرأي : إذ أن التفسير الآلي للطبيعة ولكن قد أخذ يزداد قوة ، وأصبح العلم يقف على الطرف المقابل للقيم البشرية ، ويؤكد استقلاله التام منها . وأصبحت الروح الموضوعية ذاتها - وهي شرط لا غناء عنه للعلم - تمنى ترك القيم والمشاعر والأمانى البشرية جانباً . وصار المثل الأعلى للمعرفة العلمية هو العلم الرياضي ، الذي أخذ يفز على الدوام ميداناً بعد الآخر من ميادين المعرفة ، حتى أصبح له اليوم دور أساسي في العلوم الانسانية ذاتها . والعلم الرياضي محايد بطبيعته ، بل هو النموذج الأكبر للحياد الموضوعي التام إزاء كل القيم .

وكانت قمة هذا الاتجاه إلى تأكيد حياد العلم هي المذهب الوضعي ، الذي جعل للعلم وللقيم ميدانين مستقلين بينهما هوة لا تعبر ، وأكد أن القيم ، من حيث هي تعبير عن آماني ورغبات انسانية ، لا شأن لها بمعلومية وصف الامور الواقعة ، التي يأخذها العلم على عاقله . وهذا الحكم العام ، حين يطبق على المشكلة التي نحن بصدها ، يعني أن العلم محايد إزاء الحرية ، فهو لا يقف في وجهها ، ولكنه لا يستطيع أن يعمل شيئاً من أجل تحقيقها ، لأن الحرية تنتمي إلى ميدان خارج عن نطاق اهتمام العلم : أهني إلى ميدان القيم المعيارية normative values ، على حين أن مهمة العلم تقريرية ووصفية descriptive فحسب .

وعلى الرغم من أننا لا نود أن ندخل الآن في معركة نقدية مع الرأي القائل بحياد العلم إزاء الحرية لأن المناقشة التالية تتضمن في ذاتها نقداً ضمناً كافياً لهذا الرأي ، فإننا نستطيع أن نلاحظ ، منذ الآن ، أن هذا الرأي ، حتى لو صح ، فكان أقصى ما يعنيه هو أن البحث العلمي في ذاته لا صلة له بالسي من أجل الحرية ، ولكن العلم يمكن أن ينظر إليه ، لا من حيث طبيعته الباطنة فحسب ، بل من حيث نتائجه أيضاً . ومن المؤكد أن نتائج العلم وطبيعته يمكن أن تكون ذات

مساس مباشر بمشكلة الحرية ، أياً كان فهمنا لهذا اللفظ الأخير . فالنظرة التي وقع فيه الرأي القائل بحيد العلم هو أنه نظر إلى العلم بطريقة انتمالية، بحيث لم يضع في اعتباره سوى عملية البحث العلمي والممارسة العلمية فحسب ، على حين أنه لو كان قد تأمل العلم في سياقه الأوسع ، أئنى من حيث أصوله وتطبيقاته الاجتماعية ، لانتهى إلى رأي مخالف تماماً ، يظهر فيه التأثير المتبادل بين العلم والحرية بوضوح .

٢ - نقيضة العلم والحرية :

لعل التصوير الأصلى للعلاقة بين العلم والحرية ، إذا ما نظر إليها من زاوية فلسفية ، هو أنها تمثل « نقيضة antinomy » ، أى أن هذه العلاقة مزدوجة على نحو ينطوى على تناقض .

هذه النقيضة يظهر أحد طرفيها بوضوح قاطع في فلسفة امبيتوزا ، وذلك في قوله : « أن الناس يضلطون إذ يظنون أنفسهم أحراراً ، وهو غل لا يرتكز إلا على أن لديهم وعياً بأفعالهم ، على حين أنهم يجهلون الأسباب التي تحكم في هذه الأفعال . واذن فقوم فكرتهم من الحرية هو أنهم لا يعرفون أي سبب لأفعالهم . ذلك لأنهم حين يقولون : أن الأفعال الانسانية تتوقف على الإرادة، فهم إنما يغفون بالفاظ ليست لديهم أية فكرة عنها . والواقع أن الكل يجهلون ما هي الإرادة ، وكيف يمكنها تحريك الجسم .. » (١) .

أما الطرف الأخرى فنستطيع أن نجد تعبيراً واضحاً عنه لدى باحث كان في واقع الأمر مثاقراً في تفكيره بامبيتوزا إلى حد غير قليل ، هو « ستوارت هامبشير » ، وذلك حين قال : « بقدر درجة وعيى الدالئ بفعلئ ، وبقدر معرفتي الواضحة بما أقوم به ، أصبح حراً ، بمعنى أن أفعالى تطابق نواياي » (٢) .

فالنقيضة تتمثل في أن الشعور بالحرية - وهو شعور باطل في رأي امبيتوزا - كان عنده مرتبطاً بالجهل بالأسباب ، أما عند هامبشير فإن هذا الشعور ناتج عن المعرفة الواضحة . فكيف إذن يكون الجهل مرتبطاً بالحرية من جهة ، وتكون المعرفة مرتبطة بها من جهة أخرى ؟ هل الجهل هو الذى يؤمننا بأننا أحرار ، بحيث أننا لو اكتسبنا معرفة لما عدنا نشعر بالحرية ، أم أن هذه المعرفة هي وسيلتنا إلى اكتساب الحرية ؟

الحق أن هذه النقيضة ، وإن بلغت حادة قاطمة ، ليست بالخطورة التي تبدو عليها لأول وهلة . ذلك لأن امبيتوزا نفسه ، مع تأكيدنا الشعور بالحرية يرجع إلى الجهل بالأسباب ، قد عاد وأكد أن حرية كل كائن إنما تكون في معرفته بالضرورة الباطنة المتحركة فيه . وبمباراة أخرى فإن الحرية تكون في نظره وهماً إذا ما فهمت بمعنى « الفعل الذى لا سبب له » ، لأن كل فعل لا بد - قطعاً - أن يكون له سبب ، وإن كنا نجهل أسباب أفعالنا في معظم الأحيان . أما إذا ما فهمت الحرية بمعنى إدراك الضرورة الباطنة المتحركة في الظاهر ، فعندئذ يكون المرء حراً كلما عرف تلك الأسباب العميقة الداخلة المتبعث من طبيعته الخاصة ، والتي تدفعه إلى أفعال

(١) الإخلاص ، Ethics ، الباب الثانى ، مقدمة النفسية ٢٥

(3) Hampshire Stuart : Thought and Action (Chatto and Windus 1960), p. 177.

معينة ، ويكون مرغماً أو مقهوراً إذا كان سلوكه منبعا عن عوامل خارجية لا تنتمي الى طبيعته الباطنة . واذن فهناك حرية وهمية - ترتبط بالجهل - ، وهناك حرية حقيقية ، ترتبط بفهم الضرورة الباطنة ، أي بالعلم . وهناك أيضا حرية اختيار عشوائية ، ليس لها من مصدر سوى علم معرفتنا بالأسباب ، وفي مقابلها الحرية التي يجلبها السحر وفقا للعقل ، والتي ترتبط بالضرورة (لا بالهوى) أو فوق الارتباط .

ولكن ، على الرغم من أن من الممكن تجاوز هذه النقيضة بالتفرقة بين الحرية العشوائية والحرية الناتجة من فهم الضرورة الباطنة والتصرف وفقا لها ، فما زال من الصحيح أن العلاقة بين الحرية والعلم تنطوي ، من الوجهة الفلسفية ، على أشكال حقيقية ، ذلك لأن العلم كلما ازداد تقدماً ، اتاح لنا أن نكتشف أسباباً ضرورية لكثير من الأفعال التي كنا نظنها « حرة » أي منبعثة من إرادتنا وحدها ، وكلما اتسع نطاق العلم ، تضاعف نطاق ما يسمى بالأفعال الحرة ، بهذا المعنى . فالعلم في هذه الحالة يلغي الحرية . ولكن العلم ، من جهة أخرى ، يعمل على تحرير الإنسان ، لأنه كلما تقدم اتاح له مزيداً من القدرة على التحكم في الظواهر ، والسيطرة عليها ، وهكذا يمكن القول ، في آن واحد ، أن العلم هو الذي يقضي على الحرية ، وهو الذي يجعلها ممكنة .

كيف يمكن التخلص من هذا التناقض ؟

لا بد لنا ، إذا شئنا أن نصل الى حل لهذا الإشكال ، من أن نعرض لكل من طرفيه بمزيد من التفصيل .

٣ - التعارض بين العلم والحرية :

عبر الفيلسوف الألماني « كانت » من التعارض بين العلم والحرية أوضح تعبير حين أكد أن العقل عندما يبحث في موضوعات العالم يخضع للضرورة ، وحين يتجاوز هذه الموضوعات الى المجال الإنساني العملي يصبح حراً . فالعالم الطبيعي ، بكل جوانبه ، خاضع لمبدأ السببية والحتمية الدقيقة ، ومن هنا لم يكن ثمة مجال للحرية في أي علم من العلوم التي تبحث الطبيعة ، بل إن وجهة النظر الطبيعية ذاتها ، في بحث الأمور ، تتعارض من حيث المبدأ مع فكرة الحرية . أما حين نخوض مجال الأخلاق والقيم الإنسانية ، فلا يمكن أن نقف في وجهنا تلك القيود التي تلزمنا بها وجهة النظر الطبيعية ، إذ أن الروح الإنسانية تمتاز بالحرية المطلقة ، والإرادة قادرة على الاستقلال عن كل شروط العالم الطبيعي ، وعلى أن تشرع لنفسها من القواعد ما يتفق مع حكم العقل وحده دون خضوع لأي قيد خارجي .

هذه التفرقة بين العالم الطبيعي الخاضع للضرورة ، والذي تبحثه العلوم المختلفة ، وبين العالم الإنساني أو الأخلاقي الذي يتفرد به الإنسان ، والذي يتميز بالحرية المطلقة ، تعبر عن فكرة ظلت تتردد فيما بعد على أنحاء شتى بين مفكرين كانوا يؤمنون بأن العلم ، الذي يتسم مساره بالضرورة ، يتعارض أساساً مع الحرية ، وبأن المجال الإنساني يكون حراً حين لا يصبح موضوعاً لأبحاث علمية تسودها وجهة النظر الطبيعية . ومن هنا فإن الكثيرين نظروا الى العلوم الإنسانية التي تطبق مناهج قريبة الشبه بمناهج العلوم الطبيعية على أنها متعارضة بطبيعتها مع فكرة الحرية . فالقول بإمكان إيجاد تفسير مبنى على فكرة الحتمية ، لأفعالنا الدلنية والنفسية ، يبدو متعارضاً مع حرية العقل الإنساني ، إذ يكشف عن وجود مسار محدد لهذا الفعل لا يمكنه أن يحدد عنه . وحين يصبح الإنسان جزءاً من الطبيعة ، خاضعاً لقوانين مشابهة لتلك التي تخضع لها الخواثر الطبيعية ، أي حين يتحقق الهدف الذي يرمى إليه كل علم يبحث الإنسان مستخدماً مناهج

العلوم الطبيعية ، فعندئذ يكون الإنسان - تبعاً لوجهة النظر هذه - قد فقد حريته واستقلاله بفقدانه الطابع المميز له . ذلك لأن مشكلة الحرية لا تثار إلا منذ اللحظة التي يبدأ فيها الإنسان مقابلًا للطبيعة ومستقلاً عن قوايتها . ولذلك كانت هذه المشكلة تزداد حدة كلما ازداد العلم تقدماً .

ففي العصر الحديث أصبحت الصورة التي يرسمها العلم للكون تنصف بالآلية ، ولا تترك مجالاً لقيم الإنسان ورغباته . أصبح العالم موحشاً ، غير مكتنح ، يسير في طريقه المرسوم بدقة وانضباط لا مكان فيها لمشاعر الإنسان . وعلى حين أن العصور الوسطى كانت ترسم للعالم صورة متعاطفة مع الإنسان ، فتجعله محتشداً باللائكة والأرواح والقوى الخفية ، وتعليقه مساراً متجهاً إلى تحقيق غايات إنسانية ، وتطبع القيم الإنسانية على الكون في مجموعه وفي كل جزء من أجزائه ، فإن العصر الحديث أوجد انفصلاً قاطعاً بين عالم الطبيعة وعالم الإنسان ، وقضى على التداخل القديم بين هذين المجالين . وكان من نتيجة ذلك أن ازدادت رغبة الإنسان في البحث عن مكان لحيته في هذا الكون الأصم ، وأصبح الاهتمام بمشكلة الحرية علماً بين الفلاسفة ، لأن التعارض أصبح واضحاً وقاطعاً بين الشعور الإنساني بالحرية وبين الضرورة الكونية التي تبدو غير متجاوبة مع هذا الشعور . وبعبارة أخرى ، فعندما بدأ الإنسان أن صورة الكون الجديدة ، كعالمها أعلم الحديث ، تهدد حريته ، أصبحت مشكلة الحرية ، لأول مرة ، مشكلة أصيلة .

إن المعرفة الدقيقة بكل تفاصيل الحياة والكون ، وهي المعرفة التي يستهدفها العلم الحديث ، يستخدم مناهجه الدائمة التطور من أجل بلوغها ، تبدو في نظر الكثيرين متعارضة مع حرية الإنسان . فالوصول إلى معرفة شاملة بالطبيعة والحياة ، معناه أن كل شيء قد أصبح واضحاً محدد المعالم ، بحيث لا يعود هناك الاطريق واحد محدد بدوره لبلوغ الخير الإنساني . عندئذ لا يكون هناك معنى لترك الحرية للناس بحيث يسلك كل منهم وفقاً للقاعدة التي يعلّمها عليه عقله ، بل يكون الأقرب إلى المقول هو إلزام كل شخص بمراماة الشروط الضرورية لتحقيق الخير ، وهي شروط وحيدة لا بدّيل لها . وما يبرر هذا الإلزام أن خروج المرء عنه يعني إلحاق الضرر بنفسه وبالآخرين . وهذا يعني أن العلم الشامل ، على المستوى الإنساني ، لا يترك مجالاً لحرية الفرد ، أو للسلوك غير المتروك باتجاه واحد محدد مقدماً .

هذه المشكلة التي أثارها تقدم العلم الحديث ، تناظر مشكلة أخرى سبق أن أثارها اللاهوت عن العلم الشامل على المستوى الإلهي . فقد بدأ البعض أن يشعور العلم الإلهي وإحاطته بكل شيء يتعارض مع مسؤولية الإنسان عن أفعاله ، ومن ثم فهو يتعارض مع فكرة الثواب والعقاب . فكيف يعاقب الله إنساناً وقد كان يعلمه الشامل يعرف مقدماً أنه سيرتكب الشر ؟ إن المخالف يعرف منذ البداية ما سيحدث لما خلقه ، أي أن فعل الخلق يستتبع علماً شاملاً ، فكيف يكون المخلوق بعد ذلك مسؤولاً أمام من خلقه ، ومن إحاطته علمه منذ البداية بكل تفاصيل سلوكه في المستقبل ؟ لقد لخصت الفيلسوفة « سوزان سكيبينج » وجهة النظر هذه حين أكتتت وجود تناقض شديد بين فكرة الله بوصفه خالقاً وفكرة الله بوصفه قاضياً (٤) ، فكيف يكون خالق الشيء حكماً عليه ؟ كيف يشكله على نحو معين ، ويعلم مقدماً ما سيرتكب على هذه الطريقة الخاصة في التشكيل ، ثم يحاسبه على تصرفاته المترتبة على طريقة تشكيله له ؟ هذا الاعتراض الخطير هو الذي دفع اللاهوتيين إلى أن يبتدعوا فكرة « حرية استواء الأطراف » *liberté d'indifférence* ،

(4) Stobbing L. Susan : Philosophy and the Physicists, Dover Paperbacks 1958, pp. 247-249

بوصفها تلك الحرية التي منحت للانسان بحيث يكون امامه في كل حالة طريقان يستطيع الاختيار بينهما. فانه قد شاء ان يمنح الانسان القدرة على ان يحدد لنفسه المسلك الذي يختاره بين مسالك متعددة ممكنة ، حتى يكون للتوابع والعقاب ، والمسئولية امام الله ، معنى .

ولا جدال في ان هذا الحل يؤدي الى تحقيق قدر من الحرية للانسان ، ولكن على حساب شمول العلم الالهي : اذ ان اتاحة ممكنات متعددة امام السلوك الانساني لن يكون أمراً يستتبع مسئولية امام الله الا اذا كان اختيار الانسان لواحد من هذه الممكنات أمراً خارجاً عن نطاق العلم الالهي الشامل ، والا عدنا مرة اخرى الى التعارض بين العلم الالهي الشامل والمسئولية امام الله . وهكذا يكون في هذا الحل ذاته تأكيداً لتعارض بين شمول العلم الالهي وبين الحرية الانسانية ، بحيث لا يمكن تأكيد هذه الحرية الا بتضييق نسبى لنطاق العلم الالهي .

ولعل هذه النقاط كلها كفيلا بياض وجهة النظر التي تؤكد وجود تعارض اساسي بين العلم والحرية ، وتذهب الى ان ازدياد احكام البناء العلمي يؤدي حتماً الى تضييق نطاق الحرية ، والى ان الحرية لا تزدهر بحق الا في ظل مذهب يرخي من قبضة الحتمية العلمية على العالم ، ويترك مجالاً للاختيار بين ممكنات متعددة تستوي في اهميتها ، ولا يتحتم علينا تفضيل احدها دون الاخرين . اي ان الحرية ، في نظر اصحاب هذا الرأي ، لا تقوم لها قائمة الا بقدر ما يتخطى العلم عن فكرة الضرورة ، ويستعصم عنها فكرة العرضية ، او بقدر ما يتنازل من الحتمية لكي يؤكد ان مسار الحوادث غير محكوم ، وغير متحدد او متميّن منذ البداية .

٤ - التوفيق بين العلم والحرية :

لم ينتقن مفكرون كثيرون بوجهة النظر السابقة ، التي تؤكد وجود تعارض اساسي بين العلم والحرية ، وكان عدم اقتناعهم هذا راجعاً الى ما تشهد به التجربة ذاتها ، من ان تحرر الانسان مواكب لتقدمه في العلم ، على حين ان الجهل مظور من اوضح مظاهر ميودية الانسان . وابتداء من هذه المقدمة التي لا تحتاج الى برهان ، لانها مستمدة من تجربة المجتمعات الانسانية ذاتها خلال تاريخها الطويل ، أخذ هؤلاء المفكرون يمدون النظر في المقدمات التي ادرت عليها انصار الرأي السابق ، لكي يهتدوا الى اوجه الخطأ او النقص فيها ، ولم يكن من العسير عليهم ان يهتدوا الى الاساس النظري الكفيل بتأييد الارتباط الوثيق الذي تشهد به التجربة بين تقدم العلم وزيادة حرية الانسان .

ولقد كان لزاماً على هؤلاء المفكرين ان يحاربوا ، منذ البداية ، وجهة النظر التي تفصل بين العلم والحرية ، بحجة ان العلم متعلق بمجال المعرفة ، على حين ان الحرية تتعلق بمجال الفعل والسلوك والارادة . ذلك لان تأكيد هذا الانفصال يعني ، في نهاية الامر ، استحالة قيام اية علاقة بين العلم والحرية ، ما دام لكل منهما مجاله الخاص . فالعلم يبحث في الامور النظرية ، ويستهدف بلوغ الحقيقة لذاتها ، على حين ان الحرية مفهوم عملي في اساسه ، يحققه السلوك البشري ، ولا يتنازل بالحقيقة النظرية في قليل او كثير .

هذا الرأي ينكر التداخل الوثيق بين الجانب النظري والعمل في حياة الانسان ، ويتصور العلم عاكساً على الكشف النظري للحقائق دون اي اهتمام بالتطبيق ، ويبدو له ان قيمة الحقيقة تقطن - كما اراد لها افلاطون - في عالم مثالي مفارق لمثلنا هذا ، لا شأن له بمشكلات العالم الارضي او بالتطبيقات العملية . ولسنا في حاجة الى جهد كبير لكي نثبت بطلان هذا الانفصال غير

المشروع بين مجال النظر ومجال العمل والتطبيق ، اذ ان العلم ، في كل كشف نظري يلفه ، يعزز انتصارات عملية مرتبطة بهذا الكشف أو بتقريب الارتباط ، ولا يمكن فصلها عنه الا تصفا .

ليس هناك ، اذن ، انفصال بين مجال الحرية والعلم ، او بين ميدان السلوك العلمي وميدان الحقيقة النظرية . فالعلم حين يسعى الى كشف اسباب الظواهر - وهو سعي يبدو نظرياً خالصاً - يقدم اليها في الوقت ذاته الوسائل التي تتيح لنا السيطرة على هذه الظواهر - وبالتالي اثبات حريتنا ازاء الضرورة الطبيعية . بل ان المبدأ العام الذي يرتكز عليه الجهد العلمي ، ولا يكون هذا الجهد مفهوماً بدونه ، وهو مبدأ الحتمية ، ووجود ارتباط منظم بين الظواهر ، هو في ذاته عامل عظيم الأهمية في تحقيق الحرية الإيجابية للإنسان . فهذا المبدأ يعني ان كل جهد يبذله الإنسان يمكن ان يحقق النتائج المقصودة منه ، اذا كان هذا الجهد متجهاً في الاتجاه الصحيح ، واننا لو غيرنا اتجاه جهدنا لتغيرت النتائج المترتبة عليه . وهذا معناه ان مبدأ الحتمية ، الذي يبدو في ظاهره مبدأ نظرياً بحتاً ، يساعد على تحقيق الحرية بمعناها العلمي الإيجابي ، أي من حيث هي بلوغ أهداف فعلية مطابقة لما نبذله في سلوكنا من جهد ، وسائرة في نفس الاتجاه الذي يسير فيه هذا السلوك . اما لو تخيلنا ان مبدأ الحتمية ليس هو المسيطر ، أي اذا تصورنا ان كل شيء في الكون لا يخضع لقوانين العلم الضرورية ، اما لان هناك قدراً محتوماً يفرض على الطبيعة مسارها بقوة خارجية ، لا بقواها الباطنة الخاصة ، واما لان العرضية الشاملة هي التي تسود ، بحيث لا يتعين ان تؤدي نفس الأسباب الى حدوث نفس النتائج - او تخيلنا ذلك فسوف تفقد الحرية مستحيلة ، اذ ان هذا معناه ان أي جهد نبذله لن يكون له أي أثر ، وان كل شيء اما ان يحبط بطريقة مرسومة مقدماً بنض النظر تماماً عن الجهد الذي نبذله ، واما ان يحدث بطريقة عشوائية لا تدبر عن ارتباط منظم بين الظواهر . وفي كلتا الحالتين تختفي العلاقة السببية بين جهدنا وبين النتائج التي نتوقعها منه ، او التي نبذل هذا الجهد من أجل بلوغها .

وهكذا فان فكرة العرضية الشاملة التي تستبعد كل حتمية ، والتي بدأ لنا من قبل انها هي التي تجعل الحرية ممكنة ، تقف حاجزاً منيعاً في وجه كل حرية إيجابية تستهدف فيها تحقيق نتائج معينة من أفعالنا . ومعنى ذلك ان سيادة العرضية لا تقل تمارساً مع الحرية عن فكرة الجبرية المطلقة ، او القدرية التي لا تترك مجالاً لشيء تصرف فردي . وبالحتمية العلمية وحدها ، اعني بالمبدأ القائل بوجود ترابط منظم قابل للفهم بين الظواهر ، يمكن للحرية ان تتحقق إيجابياً ، بحيث ترتب على الأفعال الإنسانية كل النتائج التي نتوقعها منها .

بهذا المعنى يزول كل تعارض بين العلم والحرية ، بل يصبح العلم أقوى أداة لتحقيق حرية الإنسان في مظهرها الإيجابي الفعال : اعني تلك الحرية التي تتجلى في سيطرة الإنسان على الطبيعة بمزيد من الاحكام ، وفي قدرته على فهم قوانينها واستغلالها لصالحه . وعلى الرغم من ان هذا الاتفاق بين العلم والحرية قد تاكد الى اقصى حد بفضل كشوف العلم الحديث ، فان في وسعنا ان نجد لدى مذهب يوناني قديم ، هو المذهب الرواقى ، استبانة لهذا الاتجاه : اذ ان الرواقيين كانوا يدورهم يربطون بين فهم الإنسان للضرورة السائدة في الكون ، وبين تحرره من الانفعالات . فالإنسان ، في نظرهم ، يظل عبداً لانفعالاته مادام يستسلم لها ، وينظر اليها كما لو كانت قوة لها كيالتها الخاص ، تخفى على كل ما عداها من القوى المحيطة به . اما لو توصل الى ادراك ان انفعالاته ليست الا جزءاً ضئيلاً من القوانين الكلية للطبيعة ، والى ان الأسباب التي تؤدي الى ظهور هذه الانفعالات ليست الا حوادث ضرورية كان ينبغي ان تحصل ، ولا يستطيع انفعالاته ، مهما اشتدت ، ان تغير منها شيئاً ، فمنئذ يستطيع مقبله ان يترفع عن الاستسلام

للانفعال ، وأن يوجه ارادته الى موقف من « الكبرياء » يتعالى على كل عوامل الضعف في النفس البشرية .

ولقد لاحظنا من قبل ، عند الكلام عن تقيضة العلم والحرية ، رأي اسبينوزا القائل ان حرية الانسان تتحقق اذا ما استطاع ان يفهم الضرورة الكامنة في الظواهر ، وان يربط كل حادثة جزئية بالمجرى العام للحوادث الكونية . هذه القدرة على الفهم هي التي تحرر الانسان من عبودية الانفعالات ، ويقدر ادراك الانسان للضرورة الكونية يكون حراً . ولا جدال في ان هناك ارتباطاً وثيقاً بين رأي اسبينوزا هذا وبين الرأي الرواقى ، حتى ان الكثيرين نظروا الى موقف اسبينوزا على انه ترديد لفكرة رواقية قديمة ، لم يأت فيه بجديد . على أننا نستطيع ان نلمح اختلافاً رئيسياً بين الموقفين : فالموقف الرواقى كان يقف عند حد النتيجة السلبية ، وهي التحرر من الانفعال ، ولم يكن يجعل للعقل من دور إلا ادراك مبدأ الضرورة الكونية فحسب . اما اسبينوزا فانه يتجاوز هذا الموقف السلبي ، مع استيعابه له ، ويؤكد ان المعرفة والفهم في ذاتهما ، لا من حيث هما وسيلة للتخلص من الانفعالات فحسب ، هما اللذان يحققان للانسان حريته بمعناها الصحيح . فادراك الضرورة عند مرتبط بالحرية لمجرد كونه فهماً عاقلاً للقوانين الكونية ، وفي العمل العقل الذى يربط فيه كل الظواهر بأسبابها يكون تحرراً ، وما التخلص من الانفعالات الا خطوة تمهيدية تهبى السبيل لتلك الممارسة العقلية التي هي اشرف غاية يمكن ان يستهدفها الانسان ، وهكذا يتفق رأي اسبينوزا مع الموقف الرواقى ثم يتجاوزه - والفارق بين الموقفين هو ، بطبيعة الحال ، تعبير عن اختلافين فلسفة كان كثير من أقطابها مضطهدين ، بل كان بعضهم عبيداً أرشاء بالفعل ، تهدف الى التخلص من مظاهر الانفعال التي تتملك النفس البشرية ، دون ان تفكر على الاطلاق في السيطرة على الظروف الخارجية التي تولد هذه الانفعالات ، لأن تلك الظروف خارجة تماماً عن قبضتها ، وبين فلسفة ظهرت في عصر الكشف العلمى وبدأية التصنيع ، تؤمن بان من الممكن السيطرة ايجابياً على الطبيعة وعلى كل الظروف الخارجية التي تؤثر في الانسان ، ولا تكفى بان تقصر مجال اهتمامها على الانسان من الداخل لكي تحرره من الانفعال فحسب .

ولقد أصبح هذا الرأي الذى يربط ايجابياً بين الحرية والعلم معبراً من وجهة نظر الكثيرين في الفترة الحديثة من الفلسفة . ولسنا في حاجة الى سرد أمثلة كثيرة ليبيان مدى الأهمية التي أصبحت لهذا الرأي في الآونة الأخيرة . ولكن يكفي أن نشير الى أن مذاهب فكرية متباينة أشد التباين قد اخلت به . ومن أشهر هذه المذاهب ، في الآونة الحاضرة ، المذهب الماركسى ، الذى يرفض كل فهم للحرية مبني على فكرة عرضية الطبيعة أو نقص معرفتنا بقوانينها ، ويؤكد انه لا حرية في ظل سيادة الصدفة والعشوائية ، وان الحرية ليست الا الاستغلال القائم على الفهم ، لقوانين الطبيعة من أجل مصلحة الانسان . والجديد الذى تضيفه الماركسية الى هذا المبدأ ، الذى رأيناه أمثلة عديدة له خلال تاريخ الفكر الانساني ، هو انها لا تقتصر على الربط بين الحرية وبين فهم قوانين الطبيعة ، بل تربط - ربما على نحو أولق - بينها وبين فهم قوانين المجتمع . فحرية الانسان لا تتحقق كاملة الا اذا استطاع ان يفهم الضرورة الكامنة في تطور المجتمعات البشرية ، ويصل الى القوانين المتحركة في هذا التطور ، ويستخلصها من أجل الوصول الى مرحلة القضاء التام على استغلال الانسان للانسان .

٥ - الحرية والمعرفة الذاتية :

كان المعنى الذى استخدمت به كلمة «الم» حتى الآن هو معنى العلم بقوانين الطبيعة ، أو

بقوانين الحياة الإنسانية . ولكن هناك مجالاً آخر قد يكون للفظ « العلم » فيه معنى مخالف ، هو مجال معرفة المرء بذاته . فهل ينطبق ما قلناه من قبل عن العلاقة بين العلم والحرية ، على هذا المجال بدوره ، أم أن الخصائص التي لابد أن تتميز بها هذه المعرفة الذاتية عن سائر أنواع المعرفة ، تجعل لهذه العلاقة طابعاً مخالفاً حين تطبق على هذا المجال ؟

إن كثيراً من المفكرين يفرقون على نحو قاطع بين المشاهدة الخارجية لسلوك الآخرين ، وبين تأمل الفاعل نفسه لسلوكه . ففي الحالة الأولى يبدو سلوك الآخرين ، في أغلب الأحيان ، خاضعاً لموامل ضرورية ، أما حين تأمل سلوكي الخاص فأتى أشعر بنفسى حراً من كل قيد . والمشكلة في هذه الحالة هي أن الآخرين بدورهم يمكنهم ، حين يشاهدون سلوكي ، أن ينسبوه إلى عوامل ضرورية مسببة له ، بحيث يكون للفعل الواحد طابع الحرية وطابع الضرورة في آن واحد .

ويتجلى هذا الاختلاف بين وجهة النظر الخارجية ووجهة النظر الداخلية إلى السلوك بوضوح تام في حالة القدرة على التنبؤ . فالعلم يسمى إلى أن يمنح الإنسان القدرة على التنبؤ بعمى الحوادث الطبيعية ، وبسلوك الآخرين ، والمثل الأعلى له هو أن يكون من الممكن التنبؤ مقبلاً بأكثر عدد ممكن من الظواهر ، أن لم يكن بالظواهر كلها . ولكن هل ينطبق ذلك على علاقة الفرد بنفسه ؟ وهل يحاول أحد أن يتنبأ « علمياً » بما سيمسكه بناء على دراسة وافية بسوايق سلوكه ؟ هذا طبعاً مستحيل ، ويتناقض مع ما يحدث عملياً . فالأمر المشاهد فعلاً هو أن الشعور الداخلي بالحرية يظل قائماً مهما زادت معرفتنا العلمية بدوافع الإنسان . بل أتى لأشعر بأن محاولة التنبؤ بسلوكي محاولة عقيمة ، لأنى أنا صانع أفعالي ، فلا احتياج إلى تتبع العوامل المتحركة فيها ، والتي يمكن أن تسلمنى على التنبؤ بها .

في هذه الحالة نجد أن عدم قابلية سلوك المرء الداخلي للتنبؤ ، حين يكون الأمر متعلقاً بمعرفته لنفسه ، لا يتعارض على الإطلاق مع شعور المرء بالحرية ، بل أن هذا الشعور بالحرية هو ذاته الذي يجعل محاولة تنبؤ المرء بسلوكه محاولة لا معنى لها . والأمر هنا مختلف عما هو عليه في بقية الحالات : فتبناً لوجهة النظر التي عرضناها من قبل ، والتي تؤكد عدم التعارض بين العلم وبين الحرية ، لا تتناقض الحرية مع قابلية الظواهر الإنسانية للتنبؤ : فإذا تنبأت بأن شخصاً أعره جيداً سيرفض لونا معيناً من الطعام تثم له ، فليس معنى ذلك أنه لم يكن حراً في رفضه هذا . وبعبارة أخرى فإن الجهد الذي يبذله العلم من أجل زيادة قدرتنا على التنبؤ بسلوك الناس ، لا يتناقض مع الحرية أو يضيق نطاقها . ولكن هذا لا يصدق على ذلك النوع الخاص من المعرفة ، أهى معرفة المرء بنفسه : إذ أن المرء لا يحاول أن يتنبأ بسلوكه قياساً على تصرفاته الماضية ، ليس فقط لأن وراء كل فعل عدداً لا نهائياً من العوامل التي يكاد يكون من المستحيل الإحاطة بها ، والتي قد يستغرق تتبعها - في حالة مجرد اختيار بسيط تقوم به - عمراً بأكمله ، بل أيضاً لأن الطبيعة الخاصة للمعرفة الذاتية تجعل الشعور بالحرية ضرورياً في تعامل المرء مع ذاته ، بحيث يختلف هذا التعامل اختلافاً جذرياً عن التعامل مع الآخرين .

على أن هذا الشعور الداخلي بالحرية يتقابل، ويرتبط به في الوقت ذاته ، شعور آخر لا يستطيع أحد أن ينكر أهميته في حياة الإنسان الأخلاقية ، وأهنى به الشعور بالمسؤولية . هذا الشعور يتخذ ، في الحضارات الراقية ، صورة علاقة بين الفرد وبين نفسه ، أو بينه وبين « ضميره » . ولسنا الآن بصدد مناقشة مشكلة التطور الذي طرأ على مفهوم المسؤولية ، بحيث تحولت من مسؤولية أمام طرف خارجي ، كالمسؤولية أمام سلطة المجتمع ، إلى مسؤولية

داخلة لا يتصل الفرد فيها إلا بنفسه ، ويكون الفرد فيها هو السائل والمسئول في آن واحد . وإنما الذي يميزنا هنا أن مشكلة المسؤولية تظهر من مظاهر المعرفة الذاتية للإنسان : أعني أن الإنسان لا يعد نفسه مسئولاً إلا بناء على معرفته بميئته بأبعاد فعله ، وبعد تحليل ومقارنة بين فعله الحاضر وأفعاله الماضية ، بل بينه وبين ماضيه بأكمله ، وربما أدخل مشروعاته المستقبلية في حسابه أيضاً ، لكي يستيقن من مدى دخول فعله في الإطار الذي يرسمه لحياته في المستقبل . ومعنى ذلك ، بصراحة أخرى ، أن فكرة المسؤولية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمشكلة العلاقة بين الحرية والعلم ، بل أن من الممكن أن تتخذ هذه المشكلة الأخيرة ، في أحد جوانبها ، طابعاً ثلاثياً ، يكون أطرافه هو : العلم ، والحرية ، والمسؤولية . فعلى أي نحو يمكن أن تفهم المشكلة في طابعها الثلاثي هذا ؟

لقد سبق لنا أن ناقشنا موضوع التعارض بين العلم الإلهي الشامل وبين فكرة الشواك والعقاب ، أي بينه وبين مبدأ المسؤولية أمام الله ، وتحدثنا عن الصعوبة التي يواجهها الفكر الإنساني عندما يتصور الله بوصفه خالقاً ويتصوره في الآن نفسه بوصفه قاضياً ، أعني عندما يتصور الخلق الإلهي للإنسان على أنه فعل مطلق تتحدد بوساطته الطبيعة البشرية بجميع تفاصيلها ، ويتصور الجزء الإلهي للإنسان على أنه محاسن من الله لنفس الإنسان على أفعاله الخيرة على طبيعته هذه ، أي على أنه تعبير عن مسؤولية الإنسان أمام خالق طبيعته التي تسببت في هذه الأفعال . في هذه الحالة نجد تناقضاً واضحاً بين العلم بمفهومه بمعناه الإلهي الشامل ، وبين الحرية وما يترتب عليها من مسؤولية . فهل يوجد مثل هذا التعارض على المستوى الإنساني ؟ أعني هل يؤدي العلم الإنساني إلى الحد من المسؤولية لأخلاقية ، مثلما يعتقد البعض أنه يؤدي إلى الحد من الحرية ؟

إذا بحثنا هذه المشكلة في أبعادها الثلاثة التي أشرنا إليها من قبل ، أعني إذا حللنا العلاقة الثلاثية القائمة بين العلم (أو المعرفة) والحرية والمسؤولية ، لتكشفنا أسامنا ، منذ البداية ، نقيضة تبدو ، لأول وهلة ، على قدر غير قليل من الغرابة . ذلك لأن الجميع يسلّمون بأن الحرية شرط أساسي للمسؤولية . ولم يكن التناقض الذي أشرنا إليه منذ قليل بين الله بوصفه خالقاً والله بوصفه قاضياً سوى تعبير ضمنى عن إيماننا بأن المسؤولية لا يكون لها معنى في ظل انعدام الحرية ، أعني في الحالة التي يكون فيها مصدر الأفعال الإنسانية خارجاً عن الإنسان نفسه ، أو تكون فيها تصرفات الإنسان خاضعة ، بصورة حتمية ، لمقتضيات طبيعة لم يكن للإنسان ذاته دور في إيجادها . صحيح أن هناك مجتمعات بدائية تعد الإنسان مسئولاً عن أفعاله لم يكن هو ذاته مصدرها ، أو قام بها مرعفاً ، ولكن حديثنا الآن ينصب على المراحل المتقدمة في الوعي الأخلاقي ، وهي المراحل التي تكون فيها حرية الفعل شرطاً لا غناء عنه لقيام المسؤولية . ومع ذلك فإن المسؤولية ذاتها تفترض مقدماً نوعاً من الحتمية : إذ أن عملية وضع المزمع موضع المسؤولية ، تفترض وجود اتصال ضروري بين الشخص حين قام بالفعل الذي يسأل عنه ، وبينه في اللحظة التي يسأل فيها ، وتفترض وجود خط ميبى واحد يجمع بين هاتين اللحظتين . كذلك فإن نتيجة المسؤولية ، وهي الجزاء - سواء كان جزاء معنوياً أم مادياً - تفترض الحتمية ، لأن هذا الجزاء سيوقع على الشخص بوصفه سبباً للفعل ، كما أن القروض أن هذا الجزاء سوف يكون له تأثير معين في الشخص ، فيشجعه على فعله المأمور ويثنيه عن الفعل الممنوع ، ومثل هذا التأثير يفترض بدوره الحتمية والسببية . وهكذا تظهر أمامنا تلك النقيضة بوضوح : إذ أن المسؤولية تفترض الحرية قبلها ، أي كشرط مهيء لها ، وتفترض الحرية بعدها ، أي بوصفها أساس تبرير فعل المسؤولية ذاته ، وما يترتب عليه من جزاء . وبعبارة أخرى ، فإذا كان علمنا

بأصل الفعل الذي نحاسب عليه الشخص غير ضروري ، لاننا نفترض وجود حرية لدى هذا الشخص ، فان علمنا بالنتائج التي ستترب على محاسبتنا له ضروري حتى يكون لهذه المحاسبة ذاتها معنى . وهكذا بتلخيص الموقف في أن المسؤولية تقتضى الحرية مقدما ، ولكنها تقتضى عكس الحرية ، أي الحتمية ، في المرحلة اللاحقة ، كما أن المسؤولية لا تستلزم العلم في البداية ، ولكنها تفترضه وتشرطه في النهاية .

هذه التقيضة تنطوي ضمنا على الاعتقاد بأن الحرية ، في مقابل الحتمية ، هي المقدمة الضرورية لقيام المسؤولية ، وهو الاعتقاد الذي قلنا من قبل أنه ، بالنسبة الى اللهن العادي ، يكاد يكون قضية مسلما بها . فهل يصمد هذا الاعتقاد أمام النقد والتحليل ؟ وهل من الصحيح أن الحتمية تتناقض مع المسؤولية ، بمعنى أن السلوك الذي نعرف أسبابه وتحدد مقدما لا يمكن أن يكون سلوكا يسأل عنه المرء ؟

من الملاحظ أن هذا الرأي لا يقدم الا في حالة الأفعال التي تستوجب اللوم فحسب . فحين يكون الجواز المترتب على المسؤولية عقابا ، عندئذ نبعث في مقدمات الفعل الذي استوجب هذا العقاب ، ونحاول أن نثبت أنه لم يكن فعلا « حرا » ، أي أنه كان فعلا وقع نتيجة لأسباب حتمية ، وبذلك نخفف من مسؤولية المرء عنه أو نفيها نفيًا تاما . أما في حالة الأفعال التي تستحق المدح والاطراء ، والتي يكون الجواز فيها ثوابا ، فاننا لا نحاول على الإطلاق أن نخفف من مسؤولية الفاعل ، أو من مسئوليتنا نحن إذا كنا فاعلين ، عن طريق الإشارة الى وجود سوابق ضرورية وحتمية للفاعل وكما قال منكوفسكي : « فليست امرض شخصا رفض اللجبيون دونور (وسام الشرف الفرنسي) بحجة أنه من انصار الحتمية » (٥) ومع ذلك فالبدا واحد في الحالتين ، فلماذا إذن لا نرفض التكريم على فعل يستحق المدح على أساس أننا لم تكن أحرارا كل الحرية في القيام به ، وأن هناك سوابق ضرورية هي التي جعلت من المحتم علينا أن نتصرف على هذا النحو ؟ ولماذا تقتصر في استخدامنا لهذه الحجة على الحالات التي تكون فيها معرضين للوم أو العقاب ؟ من المؤكد أن هذه الحقيقة وحدها كفيلا بأن تشكلنا في صحة الاعتقاد الشائع بأن المسؤولية لا قيام لها في ظل الحتمية ، أي في ظل المعرفة الدقيقة بالأسباب الضرورية المؤدية الى ظهور الفعل .

وواقع الأمر أنه ليس من الصعب على المرء تصور مسؤولية بدون حرية كاملة ، أعني مسؤولية في إطار علم جزئي غير كامل بمقدمات الفعل الذي يسأل عنه المرء . فالمسؤولية القانونية تفترض قدرا معينًا من الحرية ، ولكنها لا تفترض حرية مطلقة ، بدليل أنها تقوم على أساس وجود قواعد تشريعية معينة يتحتم اطاعتها ، سواء بحرية أم بغير حرية . وبعبارة أخرى فان عملية البحث عن دوافع الفعل ، التي يقوم بها القانون من أجل تحديد مسؤولية الفاعل ، لا تستمر الا الى حد معين ، بدليل أن القانون لا يظن يتعقب الاصول الوراثية للفاعل ، مثلا ، لكن يهتدي فيها الى الأسباب التي ربما كانت قد تحكمت في جريمته مع أنه قد تكون هناك من بين هذه الاصول عناصر يفيد منها العلم في الكشف عن عوامل كانت « مقيدة » لحيته ، هي التي دفعت الى ارتكاب جريمته . ولما كانت المسؤولية الأخلاقية تنطوي على قدر من الموازنة مع المسؤولية القانونية ، ولما كان الضمير الأخلاقي هو « القانون وقد اتخذ طابعا باطنا » (٦) فمن الممكن القول أن المسؤولية الأخلاقية

(5) Minkowski E., dans : *Enquête sur la Liberté*, Paris (Hermann), 1953, p. 151.

(6) Farrer Austin : *The Freedom of the Will*. Scribner, New York, 1958, p. 254.

تفترض بدورها قواعد معينة ، نقلت الى المجال الباطن في الانسان ، ويتوجب على المرء اطاعتها مثلما يتوجب عليه اطاعة نصوص القانون . في هذه الحالة لا تفترض المسؤولية حرية كاملة ، بقدر ما تفترض اطاعة قواعد « الضمير الخلقى » . أى أنه اذا لم تكن الحتمية مؤدية الى لغواء المرء من المسؤولية القانونية ، إلا يثير ذلك احتمالاً في أن تكون المسؤولية الأخلاقية بدورها ممكنة في ظل الاعتقاد بالحتمية ؟

ان من المسلم به ان هناك اختلافاً اساسياً بين المسؤولية الأخلاقية والمسؤولية القانونية : فالقانون « نفى » يستهدف تحذير الناس من ارتكاب الأخطاء ، ويرأى في عقوباته أن تكون رادعاً للآخرين ، لا جزاء للفاعل وحده . أما الأخلاق فهي شخصية ، يتركز الحكم فيها على الفاعل نفسه ، ومن ثم كانت أكثر اهتماماً بالنوايا والمقاصد ، وكان يبدو أنها تتناقى مع وجود الحتمية . ولكن ألا يجوز أن يكون في الأخلاق بدورها جانب نفى ، بحيث انني عندما اوم نفسى على فعل خاطيء ، لا اوجه هذا اللوم الى نفسى على أساس اننى كنت استطيع أن اسلك بطريقة مخالفة ، (اذ ان هذا مستحيل في رأى مذهب الحتمية) ، بل اوجهه على أساس اننى أمل ، بهذا اللوم ، أن أجنب تكرار مثل هذا الخطأ في المستقبل ؟ في هذه الحالة تكون المسؤولية ممكنة في ظل الحتمية ، ولا يكون هناك تعارض بينهما .

على ان هذا التعارض يمكن أن يزول ، بمزيد من السهولة ، اذا رجعنا الى تجربتنا الباطنة . فهما كان رأى المرء في مشكلة الحتمية ، وهل هي السائدة في العالم ، أم ان الحوادث فيها عنصر اساسى من العرضية ، فانه لا يستطيع أن يتخلى عن شعوره الداخلى بالمسؤولية ، أى أن الجمع بينهما ممكن بلا تعارض في داخل الشخص الواحد وتعليل ذلك ميسور : اذ ان الحتمية مبدأ لا شخصي ، شامل ، على حين أن المسؤولية ظاهرة معيشية ، تعد من المعطيات المباشرة للوعي ، وبها تتميز حياتنا الإنسانية على وجه التخصيص . الحتمية مبدأ يمتد الى ما لا نهاية في المكان والزمان ، على حين أن المسؤولية تجربة حية شخصية ، تحدث في زماننا ومكاننا الخاصين ، ولها حدودها المعلومة ولا كانت الفكرتان لا تجتمعان على أرض واحدة ، فان التعارض بينهما لا بد أن يكون مصطنعاً .

وأخيراً ، فحتى لو سلمنا بوجود تعارض بين المسؤولية ، التي تفترض الحرية وبين الحتمية ، التي تنفيها ، فينبغى أن نتذكر أن هذا التعارض مصطنع لأن الحتمية ، كما أكدنا في موضع سابق ، لا تنفي الحرية ، ولأن هناك تراثاً فلسفياً كاملاً يجعل الحرية كامنة في نفس طمعنا بالأسباب المتحركة في السلوك ، وإدراكنا الواشى بها ، لا في حالة العماء والتخبط التي تبدو فيها أفعالنا مفتقرة الى أى سبب .

من الحرية النظرية الى الحريات العملية

ليست التاملات النظرية السابقة منقطعة الصلة بالبحث العملى في العلاقة بين العلم والحرية الشخصية . ذلك لان الانجاء النظرى للمفكر لا بد أن يكون له تأثير في طريقة تناوله للامور من زوايتها العملية . ومن الزيف أن نعتقد بوجود انفصال بين الوجه النظرى والوجه العملى للفكر ، اذ ان التجربة الإنسانية تشهد في كل لحظة بالتداخل الوثيق بين هذين الوجهين . وفي حالة مشكلة الحرية بالذات ، كان للمواقف النظرية للمفكرين تأثيرها الفعّال في نظرتهم الى الحريات العملية : اذ ان الفلسفات التي تقيم تعارضاً بين العلم والحرية ، لا تنادى عادة بمبدأ السعى الإيجابى من أجل اكتساب مزيد من الحريات العملية عن طريق العلم ، على حين ان تلك التي تزيل هذا

التعارض تفتح الباب على مصراعيه امام العلم كما يبلل جهوده الإيجابية في سبيل توسيع نطاق الحريات الإنسانية .

ومعنى ذلك ان انتقلنا من بحث المشكلة على المستوى النظرى التاملى الى بحثها على المستوى الانسانى الواقعي ، ليس انتقالاً من مجال الى مجال مخالف له ، وانما هو انتقال من الوجهة النظرى الى الوجهة التطبيقية لنفس المجال . واذا كان قد ظهر من المفكرين من ينكرون اصلاً قيمة البحث النظرى في هذه المشكلة ، ويؤكدون ان امثال هذه التأملات الفلسفية انما هي مناقشات عقيمة يقوم بها اشخاص لا يريدون التصدى للمشكلة الحقيقية في مواجهة مباشرة ، فان من واجبن ان تؤكد ضرورة الجمع بين الوجهين النظرى والعملى لمشكلة الصلة بين العلم والحرية وان ثبت ان الابعاد الحقيقية لهذه المشكلة لا تضع الا عن طريق ادراك العلاقات المتبادلة بين هذين الوجهين . وسوف يتبين لنا من الموضوعات التى اخترنا ان نعالجها في القسم التالي من هذا البحث ان هناك تدخلا واثماً بين جانبي المشكلة هذين ، وان المناقشة النظرية السابقة تكتسب مزيداً من الوضوح وتحدد المعالم ، وتنتقل الى مجال التطبيق الواقعي ، بفضل المناقشة العملية التى سننتقل اليها الآن .

١ - مشكلة الحرية في العلوم المختلفة :

اولى المشكلات التى يتعين علينا ان نعرض لها في هذا الجزء من بحثنا هي النتيجة التى تصل اليها العلوم المختلفة بالنسبة الى مشكلة الحرية . وينبغي ان نلاحظ ، منذ البداية ، اننا لا نستهدف تقديم عرض شامل لآراء مختلف العلوم في هذه المشكلة ، لان مثل هذا العرض يتجاوز بكثير ابعاد بحث كهذا بل اننا سنكتفي بالحديث عن وجهة نظر مجموعة محدودة من العلوم في هذه المشكلة . كذلك فان العلوم التى سنعرض لها لا تعالج مشكلة الحرية معالجة مباشرة ، اذ ان الموضوعات التى تبحثها هذه العلوم لا تتصل مباشرة بمثل هذه المشكلة ، بل ان الرأى الذى نقول به في هذا الصدد يمكن التوصل اليه بطريقة ضمنية غير مباشرة فحسب . واخيراً ، ينبغي ان نلاحظ ان هذا الموضوع يمثل جسراً يمكن العبور عليه من البحث النظرى الى البحث العلمى لمشكلة الصلة بين العلم والحرية ، اذ ان المسائل التى تعالج فيه تصلح للجمع بين وجهى المشكلة هذين ، او على الأصح ، تمهد للانتقال من احدهما الى الآخر .

١ - الفيزياء :

خلال فترة ازدهار العلم الميكانيكى في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، ساد الاعتقاد بان القوانين الطبيعية تخضع لنوع من الحتمية الشاملة يجعل حوادث الكون كلها تسير في اتجاه يمكن حسابه مقدماً بدقة كاملة اذا ما توافرت المعطيات الكافية ، واستغل بعض المفكرين من ذلك على ان السببية الدقيقة التى يخضع لها الكون لا تترك مجالاً للحرية الإنسانية ، وعلى ان هذه الحرية لا يعود لها معنى في عالم تتحكم القوانين الضرورية في كل ما يقع فيه من احداث . وكان أدق تعبير عن هذا الموقف هو تلك الفقرة المشهورة التى عبر فيها العالم الفرنسى « لابلاس » عن سيادة الحتمية في الكون ، فقال : « لو وجد عقل يعرف ، في لحظة معينة من الزمان ، كل القوى التى تمارس تأثيرها في الطبيعة ، فضلاً عن المواقع التى تتخذها ، في تلك اللحظة ، جميع الاشياء التى يتألف منها الكون ، لاستطاع ان يضم حركات اكبر الاجسام في العالم ، وحركات اصغر الجزيئات ، في صيغة واحدة ، بشرط ان يكون هذا العقل من القوة بحيث يخضع كل المعطيات للتحليل . فبالنسبة الى عقل كهذا ، لن يكون هناك شئ غير يقينى ، بل يصبح الحاضر والمستقبل ماثلين امام ناظره » .

هذه الصيغة تعبر بوضوح قاطع عن موقف العلم الطبيعي في اواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، من مشكلة الحتمية ، ولكن هل يمكن القول انها تؤثر فعلا في نظرنا الى مشكلة الحرية ، كما اعتقد الكثيرون ؟ الواقع ان هذه الصيغة فرضية في اساسها : فهي تتحدث عن حالة غير متحققة فعلا ، يوجد فيها عقل محيط بكل صغيرة وكبيرة عن العالم في لحظة معينة من الزمان . وحتى لو قبل ان مسألة امكان وجود مثل هذا العقل أو عدم وجوده مسألة ثانوية ، وان اهم ما في الامر هو المبدأ نفسه ، في صورته الموضوعية ، فينبغي أن نلاحظ أن هذا المبدأ لا يمس الحرية الانسانية . انه يؤكد امكان التنبؤ بكل حوادث الكون . ولكنه لا يتدخل في مسار هذه الحوادث أو يغيرها ، بل يتركها على ما هي عليه . ومعنى ذلك ان سلوك الانسان لن يتأثر على الاطلاق بقابلية الحوادث للتنبؤ ، وسيظل هذا السلوك يسير في مجراه دون اى تدخل خارجي .

ومع ذلك فقد كان التفسير الشائع لصيغة « لابلاس » هو انها تعنى الفناء الحرية ، وكان من المؤلفين في اوساط المفكرين أن يقال ان علم الفيزياء يؤكد استحالة الحرية الانسانية ومن هنا كان الرعوصون على هذه الحرية يتحينون أية فرصة للخلاص من هذا المأزق الذي اوقعتهم فيه فكرة العلية الشاملة في العلم الطبيعي .

وحالت هذه الفرصة في اوائل القرن العشرين ، حين حدث انقلاب حاسم في علم الفيزياء ، انهارت معه مفاهيم الحتمية والعلية بمعناها التقليدي ، وأصبح التعمد التبعين أو الاتحدد كافيا في قلب جزئيات العالم المادي ، ولبت ان التنبؤ الدقيق ، الكامل ، بمسار هذه الجزئيات مستحيل ، لان عملية الملاحظة ذاتها تتدخل في احداث نوع من الانحراف في هذا المسار ، بحيث تكون هناك قفزات غير متوقفة في دقائق المادة ، يستحيل تطبيق مبدأ العلية الدقيقة عليها .

وكما سارع المفكرون من قبل الى استخلاص نتائج تقضي على الحرية الانسانية من صيغة لابلاس التي تؤكد الحتمية المطلقة ، فقد سارع غيرهم الى استخلاص نتائج تؤكد ان علم الفيزياء ذاته يؤيد الحرية الانسانية ، بعد ان ثبتت استحالة الحتمية بمعناها التقليدي . وكان كثير من اصحاب هذا الرأي من بين العلماء المشهورين في اوائل القرن العشرين . فهذا ادنجنجتون Eddington يقول في أحد مؤلفاته : « نستطيع ان نلاحظ ان العلم يسحب بذلك (اى بادخال مبدأ عدم قابلية التنبؤ) معارضة المعنوية لفكرة حرية الإرادة . فاولئك الذين يقولون بنظرية حتمية من النشاط الذهنى ينبغي ان يفعلوا ذلك بوصفها نتيجة لدراساتهم للذهن ذاته ، لا على اساس أنهم بذلك يجعلونه أكثر تلاؤما مع معرفتنا التجريبية بقوانين الطبيعة غير العضوية » . (٧) وفي كتاب آخر يقول : « ان الثورة في النظرية العلمية ، التي طردت الحتمية من الفيزياء العالية لها نتيجة هامة هي ان لم يعد من الضروري افتراض ان الافعال البشرية محتمة مقدما بصورة كاملة . وعلى الرغم من ان باب الحرية البشرية قدفتح ، فانه لم يفتح على مصراعيه ، بل ظهر قيس شئيل من نور النهار . ولكنى اعتقد ان هذا يكفي لتبرير اعادة توجيه نظرنا الى المشكلة ... » (٨) ثم يقول : « وهكذا نستنتج ان نشاط الوعى لا يخالف قوانين الفيزياء ، ما دام مبدأ اللازمين السائد حاليا يسمح بوجود حرية تعارض عملها فيه » . (٩)

(٧) The Nature of the Physical World. Ann Arbor Paperbacks, 1958, p. 295.

(٨) New Pathways in Science. Ann Arbor, 1959, p. 87.

(٩) المرجع نفسه ، ص ٨٩ .

وينفس الألفاظ تقريباً يقول جيمس جينز James Jeans : « أن الفيزياء الجديدة (فيزياء الكم) قد أظهرت على الأقل أن مشكلتي الحرية والإرادة في حاجة إلى صياغة جديدة وعلى حين أن الفيزياء الكلاسيكية بدت كما لو كانت توحد الباب المؤدى إلى أي نوع من حرية الإرادة ، فإن الفيزياء الجديدة لا تفعل ذلك ، بل يبدو أنها توحى بأن الباب يمكن أن يُفتح - لو استطعنا أن نهتدي إلى القُبض . أن الفيزياء القديمة قد كشفت لنا عن عالم كان يبدو أقرب إلى السجن منه إلى المسكن ، أما الفيزياء الجديدة فتكشف لنا عن عالم يبدو كما لو كان صالحاً لأن يكون مسكناً ملائماً للناس الأحرار لا مجرد ماوى للحيوانات . » (١٠) ويرى جينز أن مبدأ اللائحة عند هيزنبرج يؤدي إلى الاعتقاد بأن « مسامر العالم » قد تفككت قليلاً ، ودخل في جهاز العالم عنصر من « الخلطة » ، لا لأن صنعة العالم ناقصة ، بل لأن كل شيء لم يكن محكوماً تماماً منذ البداية ، بحيث أصبح يترك مجالاً للحرية . (١١)

هذه الاستنتاجات البينية على التطورات الحديثة في علم الفيزياء ، والتي تستلزم من هذه التطورات على وجود الحرية الإنسانية ، تقع في أخطاء متعددة ، لا يصعب على المرء أن ينتبه إليها في وقتنا الراهن ، بعد أن انقضى عهد الحماسة للندفعة التي لازمت هذه الاكتشافات في أول عهدها ، وأصبحت أقدر على تأمل « أزمة » علم الفيزياء المعاصر بطريقة موضوعية . والواقع أن مسن حق المرء أن يتساءل ، عندما يصادف هذا الدفاع الحماسي من الحرية : هل كان مكتوباً على الحرية الإنسانية أن تنتظر حتى تظهر الفيزياء الجديدة لكي تلتهمها ؟ وهل كان الإنسان عاجزاً عن البت بحريته طوال تاريخه السابق ؟ لقد كان « منكوفسكي » على حق حين قال باستنكار : « في أيامنا هذه ، اعتقد البعض أنه استخلص حجة لصالح الحرية من مفاهيم الفيزياء الحديثة . ولكن الواقع أن الحرية الإنسانية لابد أن تكون مريضة حقاً إذا بحثت من حجج كهذه في هذا الميدان . ليس الأقرب إلى المعقول أن نتساءل ، على عكس ذلك ، عما إذا كانت هذه المفاهيم تبدو قريبة إلى قلوبنا ومفيدة لأنها تسير ، بقدر ما يمكنها ، في الطريق الذي سارت فيه الحرية الإنسانية ؟ » (١٢)

ولا جدال في أن قليلاً من التعمق في بحث هذه الحجج يقنعنا بأنها تخطئ ، على نحو مؤسف ، بين مستويين للظواهر : المستوى اللغوي ، أو دون اللغوي ، من جهة ، والمستوى المعناد في حياتنا اليومية . ومن المعروف أن مشكلة الحرية لا تثار إلا على المستوى الثاني ، لأنها تتعلق بالسلوك الإنساني في هذا العالم ، ومن هنا كان من الخطأ أن نطبق ما نصل إليه من نتائج في مستوى الجزئيات الدقيقة ، على سلوكنا في العالم اليومي بأكمله . وحتى لو كانت الاحتمالية هي القاعدة في مجال الوجود الأصغر ، فإن كل الاتساق الأكبر من ذلك يمكن أن تظل محتفظة بحتميتها حتى بالرغم من أن مكوناتها الصغرى لا تسودها الحتمية .

ولقد عبر « جان نايبر » تعبيراً دقيقاً عن هذا التعمق في تفسير النتائج العلمية تفسيراً فلسفياً ، والاعتقاد بأن عدم إحكام البناء العلمي هو خير ضمان للحرية الإنسانية ، فقال : « إن من سوء الفهم الواضح لكل ما هنالك من فكر ومغلق حتمية الموضوع أن يخشى البعض سيطرة هذه الحتمية على النفس البشرية ، ويعتقد أنه لا يستطيع تجنب ذلك إلا بتهيئة الجو للحرية في

(10) Physics and Philosophy. Ann Arbor, 1958, pp. 215-216.

(11) The Mysterious Universe, p. 27.

(12) Minkowski E., dans (Enquête sur la liberté) op. cit., p. 154.

الإنسان عن طريق كشف نوع من المرصية في قوانين الأشياء . ولكن الخطر الذي تتعرض له الحرية يظل موجوداً عندما يجعلها الرء متوقفة على وجود لامعقولية في موضوع المعرفة . ذلك لأن هذه اللامعقولية لا يمكن إلا أن تكون نقطة بداية لتحديد ادق للموضوع . والواقع أنه قد تضافت محاولات متعددة تلاقت كلها على هدف واحد هو اضماف قيمة العلم لكى يتيح من جديد إمكان قيام معرفة فوق العقلية ، وعلية قائمة على الحرية ، وهما هدفان كانت سيادة الضرورة في عالم الأشياء تحول دون تحقيقهما ، وكان المطلوب هو إيجاد رابطة وليفة بين علم ناقص ، تتخلله ثغرات عديدة ، وبين حرية لا تجد لها طريقاً الى العالم إلا بفضل هذه الثغرات ... والواقع أن نجاح هذه المحاولات أمر مشكوك فيه ... فهاهى في الحقيقة سوى تفسير فلسفى متمعجل لازمة العلم سيخرج منها أقوى مما كان . فلا جدال الذنق أن لامعقلية بعض نظريات المعرفة تستظل في التاريخ شامداً على عصر كانت الفلسفة تظن فيه أنها تجد في حالة العلم الذى يعمل على زيادة مرونة مناهجه ، وسيلة لتبرير الحرية الانسانيةعلى نحو لا يخلو من المخادعة . « (١٦)

خلاصة القول إذن إن علم الفيزياء لا يقضى على الحرية حين يؤكد سيادة مبدأ الحتمية في الكون ، ولا يدعم الحرية حين يؤكد وجود ثغرات في مبدأ الحتمية ، بل إن الحرية الانسانية تظل على ما هى عليه ، سواء اكانت الحتمية أم اللامعقولية هى المبدأ السائد في الطبيعة . وهكذا يبدو أن النظريات العامة في علم الفيزياء لا تؤثر ، إيجاباً أو سلباً ، على موقفنا من الحرية الانسانية . ولكن هل معنى ذلك أن علم الفيزياء لا تأثير له على مشكلة الحرية ؟ إلا يحتمل أن تكون لتطبيقات هذا العلم أثارها الهامة على الحرية الانسانية تلك مشكلة سترجى الكلام عنها مؤقتاً ، وسوف يتبين لنا ، عندما نمود الى معالجتها فيما بعد ، أن هذا السؤال لابد أن يجاب عنه بالإيجاب .

ب - علم النفس :

لعل قنراً غير قليل مما قيل في وقت ما من علم الفيزياء وتأثيره في مشكلة الحرية ، ينطبق على علم النفس ، وكل ما في الأمر أن البحث في حالة علم النفس ينصب على السلوك الانساني ، لا على الحوادث أو الأفعال الطبيعية ، فتقدم علم النفس كان يكشف دوماً عن أنواع جديدة من الحتمية تؤدي ، على نحو متزايد ، الى زعزعة الاعتقاد بإمكان وجود أساس للحرية الانسانية . وهكذا أصبح هناك شعور متزايد بأن نطاق حريتنا يضيق كلما ازداد علم النفس تقدماً .

والواقع أننا حين نتحدث من علم النفس ، فنحن إنما نستخدم هذا اللفظ بمعناه الواسع ، الذى يمكن أن تندرج تحته أبحاث فسيولوجية كثيرة كان لها تأثيرها الهام في فهمنا لحقيقة السلوك البشرى . فتقدم أبحاث المنح مثلاً يؤدي الى مزيد من الإيمان بالحتمية في هذا المجال ، ويدفعنا الى الاعتقاد بأن سلوكنا يرتد الى مجموعتين « الدوائر الكهربائية » التي يمكن فهمها بالملم البحث . فهل يمكن أن نسمى ظاهرة الفكر ، التي ترجع الى عوامل كهذه ، مظهرًا من مظاهر الحرية ؟ أننا « نشعر » حقاً بأن فكرنا حر ، ولكن السنا نشعر في كثير من الأحيان بأننا نمتنعون بصحة كاملة ، في الوقت الذى نكون فيه أجسامنا نعصابة بأمراض خفية لا نشعر بها عن وى ؟

إن اتساع نطاق معرفتنا النفسية والفسيولوجية بالأفعال وردود الأفعال البشرية يقتننا بأن تلك الأفعال التي نعتقد فيها أننا كنا نستطيع أن نسلك على نحو مخالف ، أو أنه كان أمامنا بديل آخر غيرها ، اضيق نطاقاً مما كنا نتصور . وبعبارة أخرى فهناك نسبة مكسية

بين تقدم علم النفس ، والعلوم المرتبطة به ، وبين النطاق الذي تحتله تلك الأفعال التي نسميها حرية . فهل نستطيع أن نطمئن الى وجود ظاهرة الحرية في الوقت الذي نرى فيه مجالها وهو ينكمش باستمرار ؟ ألا يحتمل أن يزداد هذا الانكماش حتى يصل الى حد التلاشي التام ؟

لقد اعتدنا من قبل أن نتصور الفارق بين الأفعال الحرة والأفعال غير الحرة على أساس أن أصل الفعل ، في الحالة الأولى ، موجود فينا ، بينما الفعل في الحالة الثانية يرجع الى أصل خارج عنا . ولكن تقدم علم النفس قد وضعنا في موقف جديد كل الجدة : إذ تبين أن كثيراً من الأفعال التي نظنها منبعثة من داخلنا ، آتية في الواقع من خارجنا . والمثل الصارخ على ذلك هو الشخص المتوهم مغناطيسياً ، الذي يأمره المتوهم بأن يخلع معطفه ويفتح النافذة في ساعة معينة ، فيفعل ذلك في الوقت المحدد ، ويتحلل اهداراً لفعله ، متوهماً أنه حر ، بل ربما ظنه الناس جميعاً حراً ، إلا عندما ينبههم الشخص الذي أمره بأنه لم يكن إلا مضطراً فيما فعل (١٤) . ألا يمكن إذن أن تكون أفعالنا كلها اضطرارية بهذا المعنى ألا يحتمل أن تكون لها أسباب خارجية لا نعلم عنها شيئاً ؟ ألا يمكن أن يكون لعوامل البيئة والوراثة تأثير خفي لا ندركه من وعى ، يجعلنا نسلك على نحو لا نملك له دفعا ، ونحاول في الوقت ذاته تبرير سلوكنا على أساس أننا أحرار ؟

لا جدال في أن هذا الاحتمال قائم على الدوام ، وفي أن تقدم علم النفس والعلوم السلوكية يزيده ترجيحاً باستمرار . ولكن الذي نود أن ننبه اليه هو أن الألفاظ التي نضوِّغ بها هذه المشكلة تحتاج الى إعادة نظر : فالمسألة ، في جوهرها ، ليست في واقع الأمر مسألة وجود عوامل قاهرة ترغمنا على أن نسلك على نحو معين ، وإنما هي مسألة كشف أسباب سلوكنا بعد أن لم تكن تعرف له سبباً . وكما قلنا من قبل ، فإن الاعتداد الى المزيد من الأسباب المتحركة في السلوك (وهو ما يقوم به علم النفس فعلاً) لا يعني الاعتداد الى المزيد من عوامل القهر . فليس من الضروري أن تكون هذه الأسباب كلها خارجية أو قهرية . بل أن تقدم علم النفس يتيح لنا أن نصنف ما نكتشفه من أسباب سلوكنا الى فئتين : الأسباب « الداخلية » والأسباب « الخارجية » ، وذلك يمكننا من أن نفرق على نحو أدق بين الأفعال الحرة والأفعال الاضطرارية .

وعلى ذلك فمن الممكن القول - نظرياً - أنه إذا كانت الحرية لا تتعارض مع السببية الباطنة ، أي كون الفعل راجعاً الى عوامل منبعثة من داخل الكائن نفسه ، وإنما تتعارض فقط مع وجود أسباب خارجية تقهر الفاعل ، فإن التقدم الذي يحرزه علم النفس في الكشف عن أسباب أفعالنا لا يؤدي بالضرورة الى تضيق نطاق أفعالنا الحرة ، بل يؤدي فقط الى زيادة دقة التمييز بين ما هو حر وما هو غير حر من أفعالنا . وسيظل من حقنا أن نفترض ، على المستوى العملي ، أن الفصل الإنساني يفترض الحرية بوصفها شرطاً ضرورياً : إذ أن هذا الفعل يفقد مستحيلاً ما لم يتخذ وعينا موقفاً محدداً ازاء إمكانات متمدة للسلوك تظل متاحة لهذا الوعي .

ج - علم التاريخ :

هل يؤدي التعمق في دراسة علم التاريخ الى دعم شعور الإنسان بحريته ، أم الى اضعاف هذا الشعور ؟

لا شك في إن الدراسة الجادة للتاريخ تبدو وكأنها تقضي على الشعور الإنساني بالحرية .

(14) Wilson John : Reason & Morals, Cambridge U.P., 1961, p. 59 ff.

فكلما ازداد المرء تعمقاً في معرفة التاريخ ، بدت له الأحداث البشرية خاضعة لعوامل طافية كانت هي التحكمية في ماضى الإنسان منذ بدايته . صحيح أن البشر خلال حياتهم في عصر معين يخيّل إليهم أنهم أحرار حرية تامة فيما يقومون به من أفعال ، وإذا أحسوا بأن أفعالهم خاضعة لقهر خارجي ، فإنهم ينسبون الحرية الكاملة إلى الحاكم الذي أخضعهم لإرادته ، أو الزعيم أو القائد الذي استطاع أن يوجههم نحو أهداف لم يكونوا ليتجهوا إليها لو أنهم تركوا وشأنهم . وكلما كان المرء قريباً من زمان وقوع الأحداث ، بدت له هذه الأحداث حرة ، وخيّل إليه أن كل ما وقع منها كان يمكن ألا يقع . ولكنه حينما يقف على مبعده منها ، أي حين يمضي من الزمن قدر كاف لكي يتأمل المرء الأحداث الماضية بنظرة شاملة ، تبدو له هذه الأحداث خاضعة لأسباب حتمية ، ويختفي طلبها العرَضِي بالتدرج ، لكي تحل محله الضرورة الحتمية . وبازدياد التعمق في دراسة التاريخ ، والاعتماد الزمني عن وقت الأحداث ، لا تبقى في نهاية الأمر إلا التيارات العامة ، والتسلسل المحتوم للحوادث ، ويظهر كل ما كان يبدو عارضاً في وقت حدوثه ، على أنه حلقة في سلسلة مترابطة ارتباطاً محكمًا .

وهكذا فإن الأحداث التاريخية تبدو أشبهما تكون بعينها ترى تفاصيله ونبضات الحياة في طرقاته ومبانيه وأنت تعيش في جنباته : حتى إذا ما ركبت سفينة وأخذت تبعثد عن الشاطئ ، تلاشت أمامك التفاصيل رويداً رويداً ، ولم يبق من كل هذه الحياة النابضة الصاخبة إلا الخطوط العامة أو الهيكل الخارجي في الأفق البعيد . ومن موقع الاعتماد هذا ، تبدو حيسة البشر محكومة بقوانين قد تختلف بعض تفاصيلها باختلاف ميادين تطبيقها ، ولكنها في نهاية الأمر سارية على السلوك الإنساني عبر التاريخ بالاختلاف .

وإذاً فكلما أسمعتم نظرتنا إلى تاريخ البشر وامتدت عبر فترات زمنية طويلة ، تكشف لنا الخيوط الخفية التي تربط بين الحوادث في خطوط قد يراها البعض مستقيمة ، وقد يراها غيرهم دائرية أو متعرجة أو ملتوية ، ولكنها على أية حال موجودة دوماً . وكلما ازدادت هذه الخيوط الخفية تكتسفاً ، ازدادنا اقتناعاً بأن العوامل المسيطرة على تاريخ البشر ، ثابتة ، وتضال بالتدرج دور الشخصيات الفردية ، مهما تكن مبقرتها ، لكي تحل محلها قوى متحركة تعمل على الأفراد .

ولكن ، هل يعني ذلك أن دراسة التاريخ تفضي إلى اليأس من حرية البشر ؟ وهل يؤدي بنا التعمق في هذه الدراسة إلى أن نقف مكتوفي الأيدي ، ونتأمل في يأس هذه العوامل التاريخية الغالبة على القوى الفردية ، وهي تقود مسيرة البشر الذين لا يملكون لها دفعا ؟

إن التاريخ ، قبل كل شيء ، من صنع الإنسان . ومهما يكن من حتمية تلك العوامل التي تطفئ على القوى الفردية ، فإنها أولاً وأخيراً عوامل بشرية . ولم تكن قوانين الماضي حتمية إلا لأن البشر أرادوها - بطريقتهم الخاصة في السلوك - أن تكون كذلك . وإذا كانت أفعالنا الماضية قد خرجت تماماً من نطاق إرادتنا ، (أي أصبحت « في ذمة التاريخ » ، كما يقول التعبير الشائع) فإن أفعالنا في المستقبل مازالت خاضعة لهذه الإرادة . صحيح أننا ننصوّر التاريخ في المستقبل بنفس صورة التاريخ في الماضي ، ولكن هذه طريقة في الكلام تتطوّر على قدر غير قليل من التجاوز ، لأن التاريخ هو الماضي ، لا المستقبل . وكمن من الفلاسفة كانت تؤكد حتمية القوانين التاريخية المستمدة من ماضى البشر ، لا لكي تسد الطريق أمام حرية الإنسان ، بل لكي تزيد هذه الحرية تليماً . فلو ظلت القوانين الحتمية التي استخلصت من الماضى سارية على المستقبل لكان ، في وسعنا ، مع ذلك ، أن نستغل هذه القوانين ، أو « نركب موجتها » ، من أجل

التحكم في مستقبلنا على نحر أفضل . أما اذا كان مجال تغيير هذه القوانين مفتوحاً في المستقبل ، فنستدلّ تكون دراسة الماضي وسيلة لكى نستخلص منه دروساً تعيننا على تجنب ما وقعنا فيه من أخطاء .

مجمال القول اذن ان دراسة التاريخ ، التى تبدو لأول وهلة متعارضة مع حرية الانسان، تفتح امام هذه الحرية مجالات جديدة، وتوصم الانسان في بحثه عن مستقبل افضل ، من الوقوع في اخطاء الماضي ، وتقدم اليه من خلاصة التجارب الماضية ما يتيح له استغلال فاعليته على افضل نحو في سبيل تحقيق المزيد من الحرية .

العلم والحرية العملية

الطبيعة والحرية :

من الشائع ان ينظر المفكرون الى الحريات العملية ، كحرية التعبير والتفكير ، وحرية الانتخاب ، الخ ، على انها غاية في ذاتها . فهم يتصورون ان هذه الحريات هدف ينبنى ان يسعى اليه الانسان مهما تكن الظروف ، ويمتقدون ان اكتساب الانسان لها هو في ذاته ضمان لتحرره من حيث هو موجود متكامل .

على انه يكتفىنا لكى نبين افتقار هذا الراى الى الصواب ان نشير الى حقيقة واضحة ، هى ان الحرية يمكن ان تكون أداة للظلم في حالة الضعفاء . فالحرية المطلقة حين تكون أساساً للعلاقة بين عمال ضعفاء محتاجين الى العمل من أجل قوت يومهم ، وبين أصحاب أعمال يمكنهم في أية لحظة ان يستبدلوا بهؤلاء العمال غيرهم ، لا بد ان تؤدي في نهاية الامر الى زيادة مركز هؤلاء العمال ضعفاً ، وتقلب الى أداة لتأكيد عبوديتهم . وفي هذه الحالة تصبح القيود والضوابط التى تفرض على الحرية ، أداة لتحقيق المزيد من الحرية ، لا لتقييدها .

ولا جدال في ان العلم من أهم الضوابط التى تساعد على وضع الحريات العملية في نصابها . فمن طريق نشر المعرفة وتوفرها لأكثر عدد ممكن من الناس ، يستطيع العلم ان يضعف الأسس الحقيقية التى لا يكون للحريات العملية بدونها قيمة . فجميع الحريات الديمقراطية ، مثلاً ، كتكتسب قيمتها الكاملة حينما تصرف الجماهير الحقائق الأساسية عن الأمور التى يراد منها ان تصدر حكمها عليها ، او تشارك في اتخاذ قرارات حاسمة بشأنها . وبدون العلم لا يكون لحرية التفكير معنى ، اذ ان المرء اذا لم يكن قد تعلم كيف يفكر فمن العبث ان يتوقع المجتمع منه ان يفيد من حرية التفكير ، مهما يكن نطاق هذه الحرية . أما حرية التعبير ، فعاداً تعنى بالنسبة الى اذا لم اكن اعرف كيف ابرر من نفسى ، واذا لم تكن لدى معلومات عن العالم او عن المجتمع او التاريخ ؟ ان العلم ، دون شك ، هو الأساس الذى بدونته تكون الحريات المعروفة كلها نفاقاً او كلاماً أجوف . والمعرفة في ذاتها سبيل الى الحرية ، سواء اكانت معترنة باعتراف شكلي بالحريات ام لم تكن . ان « الحقيقة تحرر الانسان » ، لان معرفة حقائق الأمور هى في ذاتها سبيل الى تحرير الناس من ربكة الجهل ومن عبودية الخلداع .

ولو تعمقنا هذه الفكرة الأخيرة ، لاتفصح لنا ان قدرنا كثيراً من الجهل الذى يدور حول الاعتراف او عدم الاعتراف بالحريات العملية لا يمس ، في واقع الامر ، صميم المشكلة الحقيقية . ذلك لان لب الموضوع ليس الاعتراف بالشكلى بهذه الحريات ، وانما هو ضمان الاسس

التي يمكن بناء عليها ممارسة هذه الحريات ، عندما تتوافر ، ممارسة سليمة . مثال ذلك أن الصحافة التي توجد في بلد يعترف اعترافاً شكلياً كاملاً بحرية الإعلام ، ويحيط هذه الحرية بجميع الحصانات القانونية الممكنة ، لا يمكن أن تسمى نفسها صحافة حرة إذا كانت مليئة بالكاذب ، أو كانت تبديد وقت القراء سدى في مهاترات وأتفاحات . ولو قارنت هذه الصحافة باخرى في مجتمع لا يتشدق الى هذا الحد بحرية الإعلام ، ولكنه ينشر في صحافته قدراً أكبر من الحقائق ، لكان المجتمع الآخر ، في واقع الأمر ، أعظم حرية من الأول ، إذ أن الحقيقة ، كما قلنا ، هي التي تحرر الإنسان .

ومع ذلك فإن العلم ذاته يستخدم في وقتنا الراهن على نطاق واسع ليكون أداة لتكبير الإنسان بقهود خفية لا يكاد يشعر بها الاصناموها . ومن الغريب حقاً أن نفس هذه الأداة ، التي رأينا منذ قليل أنها الضامن الحقيقي لكل حرية يصبو اليها الانسان ، تتحول الى ايدي كثير من الاخصائيين البارمين الى وسيلة فعالة لصب عقول الناس في قوالب جامدة لا اثر فيها لأي نوع من الحرية . وإذا كان التسلسل على العقول والسيطرة عليها بوسائل ذكية ، ظاهرة قديمة عرفتها البشرية منذ عهود بعيدة ، فإن الجديد في عصرنا هذا هو أن هذه السيطرة تتم - بأكمل صورة ممكنة - على عقول تنوهم نفسها حرة ، بل فوقن يقيناً تاماً بأن كل ما تعليمه عليها تلك القوى المسيطرة إنما صدر من ارادتها الحرة ورغبتها الواهية .

والواقع أن أدوات السيطرة على العقول قد وصلت ، في عصرنا الحاضر ، الى درجة هائلة من الاقتان . وكفى دليلاً على ذلك أن أشد الدول تمارساً تستطيع أن تقنع شعوبها بعدالة قضيتها ، وتجعل كل منها بين شعوبها من يتحسم لهذه القضية تحمساً كاملاً ، مع أن من المستحيل أن تكون الدولتان اللتان تدافع كل منهما عن قضية متضادة لقضية الاخرى ، على حق في أن معاً . وبعبارة أخرى ، فإن معيار الحقيقة المطلقة ، التي لا يختلف عليها اثنان ، لم يعد مسارياً على الصرامات السياسية والايديولوجية في عالمنا المعاصر ، وأصبح من المألوف أن نجد خصمين يؤمن كل منهما من اقتناع كامل بحقيقة مناقضة للحقيقة الاخرى ، دون أن يكون ثمة أمل في وصولهما الى حل لهذا التناقض . ففي عالمنا أصبحت الحقيقة المزدوجة - وربما الثلاثية أو الرباعية الأطراف - أمراً مألوفاً غير مستغرب . وليس لهذه الظاهرة من تحليل سوى القدرة الفائقة التي اكتسبتها أساليب التحكم في العقول في عصرنا الحاضر : إذ أن الحقيقة في أي موضوع واحد ستظل حقيقة واحدة ، مهما تغيرت الأزمان ، والاقتناع الراسخ بحقائق متناقضة يعني أن هناك أساليب غير منطقية قد استخدمت من أجل بث يقين كاذب في ذهن أحد الطرفين على الأقل ، ان لم يكن كليهما معاً .

وحسبنا أن نجول بانظارنا في عالمنا المعاصر لنرى أمثلة لا حصر لها لظاهرة التحكم في العقول من أجل اقتناعها بقضية كاذبة . ففي ألمانيا النازية سبق شعب كامل ، له في العلم وفي الفن وفي الفكر تاريخ مجيد ، الى مجازر استنزفت منه ، ومن البشرية كلها ، أرواحاً وأموالاً لا حصر لها ، واقتنع هذا الشعب ، بالرغم من ماضيه المجيد هذا ، بأشد الأساطير بطلاناً من تفوق العنصر الآري الطويلة من الأكاذيب التي عالت الإنسانية كلهام من أجلها ويلات وكوارث لا تحصى . ولم يمض وقت طويل على انتهاء الحرب ، وزوال الفاشية عن أمين الألمان ، حتى أدركو مدى الزيف الذي عاشوا فيه ، وقبلوه من طيب خاطر ، وحاربوا وماتوا من أجله ، طوال اثني عشر عاماً . بل إن بعضاً من مجرمي الحرب النازيين كانوا ، خلال محاكمتهم ، يعرون عن مشاعر ندم حقيقية ، وحسبنا أن نذكر منهم « فرالك » وزير داخلية هتلر ، وأحد كبار المسؤولين عن المذابح النازية :

فقد وصل نلسم الى حد اثباته معه نوبة من الكآبة كان يستعمل معها لمدامه ، وتضمنت اقواله شواهد سيكولوجية رائعة عن حالة التخدير العقلى التى كان الملايين واقعين فيها خلال الحكم النازى ، والتي كانت تؤدى بهم الى ارتكاب افعال يستحيل ان يقرها المرء لو كانت لديه ادنى قدرة على التفكير الموضوعى .

وفى عصرنا الراهن ، نجد مثالا صارخا على عجز العقل البشرى امام سيل الدعاية الجارف فى حرب فيتنام ، حيث يظلب الى مئات الالوف من زهرة شباب الأمريكيين ان يموتوا فى سبيل الدفاع من نظام فاسد يحكم بلداً تبعد عن بلادهم الوفاة بـ ١٠٠٠ ميل . ومجرد استمرار الحرب حتى يومنا هذا دليل على ان نسبة غير ضئيلة من هؤلاء الشبان مقتنعون بهذه الحرب الى الحد الذى يبرر ، على الأقل ، استمرارهم فى القتال . ومع ذلك فان معظم من يقعون منهم فى الاسر ، يدركون بعد ان يزول عنهم اثر الدعاية المخدرة وتعرض عليهم وجهة النظر المضادة ، انهم كانوا يحاربون من اجل قضية زائفة وخاسرة ، ويبدون ندما شديداً على افعالهم .

اما فى مالنا العربى ، فان الدعاية الصهيونية تقدم الينا مثالا صارخا لما يستطيع التخدير النظم العقل ان يصل اليه من تزيف كامل الاهداف الناس واثباتهم . فاشد الصهيونيين فهما لوقف بلاده لا يستطيع ان يأتى ، دفاعاً عن هذا الموقف ، الا بحجج لاقولية تنتمى فى نهاية الامر الى مجال الانفعالات الساذجة ، او الاساطير التى عفا عليها الزمان . وبهذه الاساطير يخدع نفسه ويدعى اليهود حقاً فى بلد اقام فيه غيرهم طوال ما يزيد على النصف قرن . ومع ذلك فمن طريق الدعاية المنظمة ، والتربية المنحرفة للصغار ، استطاع الصهيونيون ان يكوّنوا لانفسهم انصاراً متحمسين ، بل متحمسين ، بين يهود العالم ، وحاولوا ، ومازالوا يحاولون ، ان يزيّفوا بقول ابنائهم طائفتهم من اجل دعم قضية لا شك فى بطلانها .

فى كل هذه الحالات ، يقف العقل البشرى عاجزاً امام سيل الدعاية الجارف ، الذى يستخدم احداث الاساليب العلمية فى تزييف الصغار وتوجيه الكبار . وربما استطاع عقل ناقد لائح ان يقاوم تأثير هذه الدعاية حيناً من الدهر ، ولكنه فى نهاية الامر يستسلم لها ، وتنهار مقاومته . الا فى القليل النادر - امام الالحاح والتكرار المستمر ، واساليب الحفز الظاهر والخفى ، والاقناع المباشر وغير المباشر ، والترويج للفكرة الكاذبة يومياً فى الصحف والتلفزيون والاذاعة . وهكذا فان الانسان المعاصر ، على الرغم من كل ما اكتسبه عقله من تعمق ناجم من التقدم الهائل فى العلم الحديث ، لم يعد قادراً على مقاومة التزييف الذى يفرض عليه بطريقة علمية منظمة ، فتكون النتيجة هى تلك الانحرافات الشنيعة فى سلوكه امم بأكملها .

واذا كان تأثير الدعاية ينصب اساساً على المواقف السياسية ، والايديولوجية ، ويوداد تركيزاً فى اوقات الحرب والاضرابات بالذات ، فان الانسان الحديث يتعرض ، بتأثير الاعلان ، لنوع آخر من الخداع العقلى يمارس تأثيره فى الحياة اليومية ، ويؤدى بدوره الى اضعاف مقاومة العقل وشل قدرتها النقدية ، ومن ثم الى القضاء على جانب هام من جوانب حريتها . ففى كل يوم تنهال على الانسان العصري ، الذى هو ميسال بطبيعته الى الاستهلاك ، مئات الاعلانات التى تهيب كلها بالعناصر اللاعقلية فى طبيعته ، وتتوسل ، من اجل بلوغ اغراضها ، بسلطة شخص مشهور ، او بجاذبية فتاة جميلة ، او بارضاء غرور قارئ الاعلان والمباينة فى تفخيّمه وتغليظه ، وكلها وسائل تستهدف فى نهاية الامر تحطيم مقاومة العقل واضعاف قدرته على النقد والتمييز بالالحاح والتكرار الذى لا ينتقطع .

مجهل القول ، اذن ، ان العلم ، الذى لا تقوم للحريات العملية بدونه قائمة ، يمكن ان يكون

هو ذاته أداة تؤدي إلى ضياع أعظم الحريات الإنسانية قيمة ، ألا وهي حرية التفكير النقدي ، والقدرة على الحكم المستقل على الأمور . ومن ذلك ننتهى إلى أن العلم وحده ليس ضماناً كافياً لتحقيق الحرية عملياً ، وإنما ينبغي أن يقترن العلم بقيم إنسانية توجه ما ينطوي عليه من قدرات وإمكانات هائلة في الانجذاب الذي يضمن تحقيق أعظم قدر من التحرر للإنسان .

الحرية الشخصية والبحث العلمي :

من الحقائق المعروفة أن البحث العلمي يحتاج لازدهاره إلى جو من الحرية يستطيع العالم فيه أن يجري أبحاثه وهو آمن على نفسه ، وألقى من أن النتائج التي سيصل إليها سوف تقدر تقديراً موضوعياً لا أثر فيه للتعصب أو التحيز . وربما بدأ من الغريب ، لأول وهلة ، أن بداية العلم الأوروبي الحديث كانت مقترنة بحوادث اضطهاد وقمع لحرية العلماء والمفكرين على نحو يخيل إلينا معه أن هذا العلم قد استطاع أن يشق طريقه بفضل قدرته على مقاومة الكبت والقمع ، لا بفضل ما كان يتاح له من الحرية . ومع ذلك فإن حوادث اضطهاد العلماء ، التي أصبحت مشهورة في تاريخ العلم ، لم تكن إلا بقايا جهود غابرة كانت تشبث من يأس بواقف لم تعد مأمونة ولا مضبوطة .

فصحيح أن جاليليو قد لقي اضطهاداً قاسياً من محاكم التفتيش ، وكان يراد منه أن يتراجع عن آرائه الفلكية والطبيعية التي أرسن الأساس الأولي للعلم الحديث ، وصحيح أن برونو قد أحرق حياً بسبب معتقده العلمية والفكرية ، وصحيح أن ديكارت واسبينوزا كانا يمشيان في خوف دائم من الاضطهاد ، وكان لخوفهما هذا أثره البالغ في نشاطهما التالي ، وفي تحديدتهما لما ينبغي وما لا ينبغي أن ينشر من كتاباتهما - هذا كله صحيح ، ولكن لا يقل عن ذلك صحة أن الجو العام الذي كان يعيش فيه هؤلاء العلماء والمفكرون كان ، بالقياس إلى الجو السائد في العصور الوسطى الأوروبية ، جواً من التحرر ، وإن القوى الجديدة التي كانت قد بدأت تمارس تأثيرها في المجتمع الأوروبي كانت أكثر تشجيعاً للعلم من القوى اللاهوتية والاقطاعية السابقة . وما كان الاضطهاد الذي عاناه هؤلاء العلماء والمفكرون سوى صرخة الاحتفاس التي كانت تطلقها - في شراسة ، ولكن بياس - عقليات ومصالح تعلم جيداً أن الزمن لم يعد في صفها ، وأن العصر لم يعد عصرها .

وإذن لبداية العلم الأوروبي الحديث تثبيت - ولا تنفي - القاعدة المعروفة ، والمقالة أن البحث العلمي يحتاج ، من أجل ازدهاره ، إلى جو من الحرية .

ومع ذلك ، فإن التعمق في بحث هذا الموضوع ، ولا سيما في ضوء الأحوال السائدة في عصرنا الحاضر ، يكشف لنا عن وجود تحفظات كثيرة ينبغي أن نعمل حسابها عند تأكيد القاعدة العلمية السابقة . وبعض هذه التحفظات ناشئة عن طبيعة البحث العلمي بوجه عام ، وبعضها الآخر ناشئة عن الظروف التي يمر بها هذا البحث في عصرنا الحاضر .

١ - لاجدال في أن طبيعة البحث العلمي ذاتها ، بما تقتضيه من صرامة وجدية ، ومن تفكير منهجي دقيق ، تستلزم قدرأ من تضيق نطاق حرية العالم . وعلى سبيل المثال ، فإن الحقائق الرياضية هي المثل الأعلى للدقة العلمية ، وهي الأنموذج الذي يسمى إلى تحقيقه كل علم يود أن يكون منضبطاً . والحقيقة الرياضية ، بطبيعتها ، تتسم بالضرورة ، ولا مجال فيها لحرية التصرف أو للتفسير والتبديل . أنها حقيقة صارمة تعين على العالم قبولها على ما هي عليه ، ولو حاول أن يمارس إزاءها حريته لضلّت منه على الفور . ومثل هذا يقال من سعى العلم إلى بلوغ الحقيقة

بوجه عام : فطريق العلم صارم ، يقتضى من العالم التزاماً دقيقاً لمنهج محددة ، ولا يسمح له بالتصرف الحر ازاء موضوعه الا فى حدود معلومة . وفى هذا يختلف العلم عن الفن اختلافاً بيناً ! فعلى حين ان الحرية والانطلاق هما القاعدة فى الفن ، فاتهما بالنسبة الى العلم قيذان ينبغى ان يتعلم الباحث كيف يتخلص منهما بأسرع وقت ممكن ، والا فقدت أبحاثه كل قيمة لها . وربما لم تكن عملية التكوين العلمية ، التى تستغرق من الباحث وقتاً طويلاً من حياته الى ان يصبح عالماً متمرساً ، سوى تهيئة له كما يعتقد ان يلتزم مسار العلم المقيد ، ولا ينقاد للميل الطبيعى الى الانطلاق أو التحرر من القيود ، وكما يأنف اطاعة الواقع وقبول حقيقته وهو يعلم انه ليس حراً فى قبولها أو رفضها .

٢ - يقتضى العلم فى عصرنا الحاضر تنظيمًا واسع النطاق ، يخرج عن نطاق الجهد الفردى لاي عالم بعينه . ففى الماضى كان العلم ، الى حد بعيد ، سلسلة من الفزوات أو الانتصارات أو الاكتشاف الفردية ، أما الآن فان هذا الطابع الفردى يخفى بإطراد ، ليحل محله العمل الجماعى — team work — الذى يكون العالم الواحد فيه فرداً فى مجموعة ، لا يملك حرية التصرف الكاملة لانه مقيد بعمل الآخرين ، وملزم بتنسيق جهوده معهم .

٣ - ومن جهة أخرى فان الأبحاث العلمية أصبحت تقتضى تمويلًا ضخماً يستحيل ان توفره موارد العالم ذاته ، مهما يكن ثراؤه . ومعنى ذلك ان العالم لا بد ان يستعين بالتمويل المقدم من مصادر خارجية . وقليلًا ما تقف هذه المصادر موقف الحياد من أبحاث العالم ، بل انها تفرض عليه اتجاهات تتماشى مع مصالحها الخاصة . فالشركات الصناعية الكبرى تمويل الأبحاث العلمية من أجل ترويج بضائعها ، وحتى لو كانت تقدم أموالها فى صورة تبرعات لمراكز أبحاث « مستقلة » ، فان هذه التبرعات يمكن ان تكون فى ذاتها عملاً من عوامل فقدان استقلال مراكز الأبحاث بصورة جزئية أو كلية . وبعبارة أخرى فان العالم لم يعد اليوم قادراً على ان يتحرر فى أبحاثه العلمية من مطالب اقتصاد السوق ، أو هدف زيادة الإنتاج ، وغيرها من الأهداف والنتائج العاجلة ، التى تسلبه ولاشك قدرًا من حريته . وإذا كان السؤال : هل يكون العلم للعلم ، أم للمجتمع ؟ سؤالاً ينطوى فى نظر الكثيرين على مفالطة ، فان السؤال : هل يكون العلم للعلم ، أم للسوق ؟ قد أصبح فى عصرنا الحاضر سؤالاً حقيقياً ينبغى ان يؤخذ بعين الاعتبار كلما بحثت مشكلة العلم والحرية .

٤ - كثيراً ما يؤدى الولاء للوطن - ، أو لايديولوجية معينة ، الى فرض قيود على الحرية الشخصية للعلماء . ففى ألمانيا النازية كان العلماء يجرون أبحاثهم من أجل خدمة أهداف تتناقى مع شرف العلم ذاته ، وكان بعضهم واعياً بما يفعل ، وبعضهم الآخر يسير فى عمله العلمى على نحو كالى يفترق الى التفكير النقدي الوامى ، ولكن العلماء كانوا فى كلتا الحالتين مفتقرين الى الحرية ، ولم يكن هذا حائلاً بينهم وبين مواصلة عملهم ، والاهتداء الى مجموعة هامة من الاكتشاف .

وفى العهد الستالينى كان العلماء السوفييت يتعرضون للاضطهاد فى مجالات معينة ، وذلك حين يفسر البعض أعمالهم بأنها متعارضة مع النظرية الفلسفية التى يقوم عليها نظام الحكم . وكان أشهر هذه المجالات ، مجال البيولوجيا ، الذى يسيطر عليه عالم شقيق الألفى ، يتسم بقدر غير قليل من النفاق ، هو « ليسنكو » . وعلى يد « ليسنكو » هذا تلقى عدد كبير من العلماء مصيراً اليماً ، وأوقف العمل فى أبحاث كثيرة مثمرة ، لأن أحكامه المتسررة كانت تعد الكلمة الأخيرة فى ذلك الميدان . وكان الخطف المؤسف بين العقيدة السياسية وبين البحث العلمى سبباً فى الحجر

على حرية علماء لم يخطر ببالهم أن يخونوا تلك العقيدة ، ولم يقبلوا أن يخدموا أنفسهم في أبحاثهم .

وأخيراً ، فإن ظاهرة الاضطهاد السياسي لحرية العلماء ظهرت واضحة في الولايات المتحدة ، في الفترة التالية للحرب العالمية الثانية بوجه خاص ، حين واجه العلماء الأمريكيون أزمة ضمير عنيقة بعد أن ألقيت على هيروشيما ونجازاكي أول قنبلتين ذريتين . فقد كان هؤلاء العلماء يظنون ، خلال فترة الأعداد لهذا الاختراع القاتل ، أنهم يخدمون قضية الحرية ببحوثهم ، ولكنهم أغافوا على ذلك الصمدى المفجع الذي أحدثه انفجار القنبلتين في ضمير كل إنسان شريف ، وتبين لهم أن اختراعاً كهذا يمكن أن يكون وسيلة لاستعباد البشرية كلها ، فضلاً عما أحدثه بالفعل من كوارث لم يشهد العالم لها مثيلاً في المدينتين المنكوبتين . وأدرك بعيدو النظر منهم أن هذه ليست إلا المقدمة ، وأن السلاح الجديد يمكن تطويره بحيث تصل قوته التدميرية إلى أضعاف ما كانت عليه في البداية ، وأن المدينتين اليابانيتين ليستا إلا حقل تجارب ، وأن الهدف الحقيقي من التفجير الروع كان أرباب العالم ، ولا سيما البلاد ذات الابدولوجيات المخالفة . وعندما دارت هذه المعاني كلها في أذهان العلماء أدت بهم إلى مراجعة شاملة لوقفهم : فمنهم من آثر أن يقف موقفاً سلبياً ، وانسحب من أي عمل علمي مرتبط بإنتاج أسلحة الدمار الشامل ، ومنهم من وقف يحارب إنتاج هذه الأسلحة إيجابياً ، وينبه العالم إلى الاخطار المروعة المترتبة على أشعاعات التجارب النووية ، والاطار المحتملة المترتبة على تخزين الأسلحة النووية وتطويرها ، ومنهم من أدت به أزمة الضمير الحاد إلى الاتصال بالطرف الآخر في الصراع العالمي ، وافتشاه أسرار القنابل النووية له .

وفي هذه الفئة الأخيرة تتمثل مأساة العالم المعاصر بأجلى صورها . فهم في نظر الدولة التي ينتمون إليها خونة كشفوا العدو عن سر أخطر سلاح كان يضمن لدولتهم التفوق على كل من عدداً من الدول ، ولذلك حق عليهم أشد العقاب . ومنهم من أعدم بالفعل ، كالزوجين روزنبرج) . ولكنهم في نظر الإنسانية شهداء بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان سامية : إذ أنهم قد افتدوا بتضحيتهن البشرية بأسرها ، وهم قد أدركوا أن امتلاك طرف واحد لهذه الأسلحة الفتاك قد يفرقه باستعمالها للتخلص نهائياً من عدوه ، وأرباب البشرية كلها بالسلاح الدمر ، لذلك كان افشاؤهم لأسرار ذلك السلاح قضاه منهم على فعاليته . ومن المؤكد أن عدم قيام حرب ثالثة حتى يومنا هذا راجع إلى توازن الرعب النووي بين القوتين الرئيسيتين في العالم ، وهو التوازن الذي كان هو الهدف الوحيد لما قام به هؤلاء العلماء من « خيانة » مزعومة .

وهكذا اكتسبت مشكلة العلم والحرية الشخصية أبعاداً جديدة في عالمنا المعاصر : إذ أصبح العالم الواهي يدرك أن أبحاثه لها نتائج تؤثر - إيجاباً أو سلباً - على مستقبل البشرية . ولم يعد العالم يكتفي بأن يطالب بالوسائل الكفيلة باستمرار أبحاثه فحسب ، بل أصبح يتساءل : الأم تؤدي هذه الأبحاث ؟ وهل ستكون قيلاً على حرية البشر ، أم عاملاً من عوامل تحريرهم من الفقر أو المرض أو الخوف ؟ وبالاختصار فإن العالم لم يعد يكتفي بالمطالبة بحريته الشخصية وحدها ، أو بحرية ممارسة البحث العلمي فحسب ، بل أصبح يصر على التأكد من أن نتائج أبحاثه لن تستغل في القضاء على حريات الآخرين ، أو في فرض شكل جديد من أشكال العبودية على البشر .

العلم التطبيقي (التكنولوجية) والحرية الشخصية :

إذا كنا قد تحدثنا في الجزء السابق عن البحث العلمي في صورته العامة ، فمن الواجب أن نتذكر أن هذا البحث قد أصبح له ، في عصرنا الحاضر ، جانب تطبيقي عظيم الأهمية . بل أن

الحدود الفاصلة بين البحث النظري والتطبيقات أصبحت في وقتنا الحالي أقل حدة بكثير مما كانت عليه من قبل ، وظهرت كشوف عديدة تجمع بين الطرفين معا ، ويصعب على المرء أن يقرر أن كانت تمثل نتاجا لبحث نظري أم تطبيقا ، وتداخل الميكان حتى أصبح المشتغلون بأحدهما يقومون بدور إيجابي فعال في الآخر .

ومع ذلك فإن التكنولوجيا المعاصرة ، بوصفها علما تطبيقيا ، تتسم بطابع خاص يبرر لنا معالجتها على حدة . وهى تعمل على تغيير حياة الإنسان المعاصر على نحو لا يملك معه المرء إلا أن يقرر لتأثيراتها في مشكلة الحرية الشخصية قسما خاصا في بحث كهذا الذى تقدمه . ذلك لأن الحرية الشخصية قد أصبحت مشكلة شديدة التعقيد في عصر التقدم التكنولوجى السريع ، ولم يعد من الممكن إصدار حكم واحد بسيط على تأثير العلم التطبيقي في حرية الشخص الإنسانى ، بل أن الجوانب الإيجابية والجوانب السلبية لهذا التأثير قد تداخلت الى حد تضاربت معه الآراء في هذا الميدان تضاربا شديدا .

إن كل كشف علمي كبير قد حرر الإنسان ماديا أو معنويا ، أو كليهما معا ، من عبوديته الطبيعية أو لجانب من جوانب النظام الاجتماعى الذى يعيش فيه . وحسبنا أن نستعرض عددا قليلا من المجالات التطبيقية في العلم لنذكر العلاقة الوثيقة بين تطبيقات العلم وبين الحرية الإنسانية : ففي الكيمياء أمكن ، بواسطة المركبات الصناعية ، التى قدمت تقدما هائلا في القرن العشرين ، تحرير الإنسان من قيود البيئة الطبيعية وما تقدمه من مواد . وأدى التقدم في علم البيولوجيا ، وكشف تركيب المورثات (الجينات) الى بداية التحكم في الوراثة ، وكانت تجارب التلقيح الصناعي ، وتحسين النسل ، إيدانا ببداية عهد جديد لا نرض فيه الطبيعة سلطتها المطلقة على الإنسان في هذا المجال . وفي الفيزياء ، كان كشف الطاقة الذرية والقدرة على استغلالها علما ، إيدانا ببداية عهد جديد من التطبيقات المثمرة في مجال الاستخدام السلمى لهذه الطاقة (وإن لم يكن النجاح في هذا الميدان الإيجابي قد بلغ نفس الأهمية التى بلغها النجاح في ميدان الاستخدام التدميرى لهذه الطاقة) . أما غزوات الفضاء الكبرى ، التى هي فخر عصرنا الحاضر ، فانها تمثل نقطة البداية في تحرر الإنسان من الأرض التى ازدحمت بأهلها ، وخروجه من ذلك الاختناق السكاني الذى يوشك أن يطبق على الناس في كوكبنا المحدود .

على أن أهم تأثيرات التكنولوجيا المعاصرة قد لا تكمن في الكشوف والمخترعات الفعلية التى توصلت إليها ، بقدر ما تكمن في أساليب العمل الجديدة التى تربت على التقدم التكنولوجى المتلاحق . فهذه الأساليب قد أكسبت الإنسان حرية جديدة لم يكن يعلم بها من قبل ، ولكنها في الوقت ذاته واجهت حريته بأخطار لم تخطر لمن قبل على بال .

ولا جدال في أن أهم تغيير في أساليب العمل طرأ على الدول الصناعية المتقدمة في عصرنا الحاضر ، هو التوسع الهائل في تطبيق السيبرنيتيقا (Cybernetics) ، وما يترتب عليها من تسيير ذاتي للمصانع (أوتوميشن Automation) . هذا التطبيق كانت له ، في الدول التى أدخلت به ، آثار عظيمة الأهمية في الحرية الشخصية للعاملين بها . ففي عصر الآلة - وهو المرحلة السابقة لتلك التى نتحدث عنها ، أمتى المرحلة الممتدة من الثورة الصناعية الأولى حتى الحرب العالمية الثانية على

وجه التقريب - كان الإنتاج مشتركاً بين الإنسان والآلة ، بحيث كان كل منهما يتقيد بحدود الآخر . وكان الإنسان مرتبطاً بالآلة ، بل كان مبدأها ، يلتزم مسارها الرتيب ، ويضطر الى تكيف ملكاته وقواه حسب حدودها . ومن جهة أخرى فإن الآلة كانت تعمل وفقاً لقدرة الإنسان . ولما كانت للمقدرة الإنسانية حدود لا تتعداها ، فقد كان قصور الطاقات الإنسانية يعوق الانطلاق الحر للآلة ، ويحول بينها وبين العمل بالسرعة المطلوبة . ولكن عصر التسيير الذاتي (الآوتوميشن) قد كسر تلك القيود التي كانت تجمع بين الإنسان والآلة في جهاز انتاجي واحد ، وحرر طرفي هذه العلاقة معاً . فهو قد حرر الآلة بحيث تستطيع أداء مهمتها الإنتاجية كاملة ، دون أن تتقيد بحدود الإنسان . وهو أيضاً قد حرر الإنسان بحيث يمكنه إنجاز أعظم ما ينتظر منه في ميدان الإنتاج وفي غيره من الميادين التي يملس فيها ملكاته الخلاقة على أفضل نحو . وبذلك ساعدت التكنولوجيا كلا من الإنسان والآلة على تحقيق أعظم ما لديهما من امكانات ، وعلى بلوغ قدر من الحرية لم يكن من الممكن تصوّره في أي عصر سابق (١٥) .

وحيث لا يعود الإنسان داخلاً في العملية التكنولوجية المباشرة بوصفه واحداً من عناصرها الضرورية ، يكتسب الإنسان حرية جديدة في أوقات قيامه بالعمل الانتاجي ، وفي أوقات فراغه . اما الحرية التي يكتسبها أثناء العمل الانتاجي ، فنرجع الى أنه لا يعود مضطراً الى أداء ما يفرضه عليه تركيب الآلة ، بنفس السرعة التي تفرضها الآلة (١٦) .

وفضلاً من ذلك فإن الإنسان في هذا النوع من الإنتاج يقف من الآلة موقف السيد ، لا العبد ؛ فهو لا يكتفي بالتححر من انقيادها الرتيب ، بل انه يكتسب من الخبرات ما يتيح له أن يسيطر على الآلة سيطرة تامة ، ويستخلص منها أكبر قدر ممكن من الفوائد ، فضلاً عن ازدياد قدرته على تطويرها من أجل تلاني أوجه النقص فيها بسرعة ، واستخلاص امكانات جديدة منها .

ولكن النوع الآخر من الحرية ، الذي يكتسبه الإنسان بفضل الأساليب التكنولوجية الحديثة وأعني به الحرية في أوقات الفراغ ، هو الذي يثير واقع الأمر أعقد المشكلات . ذلك لأن التكنولوجيا الحديثة أصبحت تقدم للإنسان انتاجاً أكبر بجهد ووقت أقل ، ولم يعد الإنسان في حاجة الى ساعات العمل الطويلة المرهقة التي كانت تقتضيها الأساليب الإنتاج القديمة ، بل أصبح الاتجاه العام هو الاتجاه الى تقصير يوم العمل على نحو مطرد ، ومن ثم زادت أوقات فراغ الإنسان العامل زيادة كبيرة ، ولا بد أن يؤدي التطور في المستقبل الى زيادة ساعات الفراغ على ساعات العمل .

على أن زيادة أوقات الفراغ ليست غاية في ذاتها ، لأن الفراغ يمكن أن يتحول الى خمول يلحق بالإنسان ضرراً بالغا ، أو يدفعه الى التفكير في وسائل تعمل على إثارة حواسه المتبلدة بأي ثمن . ولذلك فإن توفير الوقت الحر ينبغي أن يكون مقترناً بالتفكير في أفضل وسائل الانتفاع من هذا الوقت . ذلك لأن الغاية الحقيقية ، كما قلنا ، ليست هي أن تزيد أوقات فراغ الإنسان العامل ، بل هي أن يصبح هذا الإنسان سيداً مسيطراً على وقته بحق ، والا وقع فريسة عبودية من نوع

(15) Volkov G. Era of Man or Robot ? Moscow (Progress Publications) 1967, pp. 44-46.

(16) Ibid., p. 48.

جديد ، بحيث يسيطر عليه الخمول او الاثارة الزائفة او الثقافة الضلوة ، وينتهي به الامر الى أن يصبح عبداً لوقته الحر لا سيداً له .

والحق أن الطرق المألوفة حالياً في قضاء أوقات الفراغ تهدد حرية العقل الانساني بأخطار حقيقية . ولن نتحدث هنا عما يحدث على أروسة المدينة الحديثة - وبخاصة في البلاد المتخلفة في التصنيع - من تبديد لساعات طويلة على القاهي في أحاديث والماب مملة ، او في أحلام يقظة مريضة ، بل أن ما يحدث داخل البيوت ذاتها أهم من ذلك وأخطر بكثير . ففي امسية هذه المدينة الحديثة ، تجد العدد الأكبر من سكانها يضحكون معاً في لحظة واحدة ، وذلك لأن اختراعاً هائل التأثير مثل التلفزيون يمرض عليهم نفس البرنامج ، ويشكل عقولهم بنفس القوالب ، ويتحكم في انفعالاتهم على نفس النحو . وما أسهل أن تغرس في نفوس الناس سموم كثيرة ، وتثمن عادات ومطالب زائفة ، عن طريق هذا الجهاز الصغير الذي يشداليه ، خلال ساعات طويلة ، انتباه ملايين الناس الذين حققت لهم التكنولوجيا فراغاً في الوقت وفائضاً من المال . ومثل هذا يقال ، مع تعديلات طفيفة ، على التأثير الذي تحدثه الصحافة اليومية ، والإذاعة ، والسينما . ففي كل هذه الحالات يؤدي تقدم العلم التطبيقي الى صيغ الثقافة بصيغة نمطية موحدة قد لا تكون اضرارها وخيمة اذا كانت تستهدف النهوض الفعلي بقول الجماهير ومشاعرها ، ولكنها تصبح خطيرة التأثير حقاً اذا وضعت لنفسها أهدافاً تحقق مصالح سياسية أو اقتصادية على حساب تضليل الجماهير وتشويه مقولها ، والقضاء التدريجي على ما بقي لديها من قدرة على النقد والرفض والانتقاء .

وربما أدى انعدام التوازن بين وقت الفراغ ووقت العمل ، الى أن ثار في الفد مشكلة التحرر المفرط من العمل . صحيح أن العمل الشاق فيه اذلال للانسان وحط له الى مرتبة الحيوان ، وأن من أهداف الثورات الاجتماعية والتكنولوجية الحديثة تحرير الانسان من هذا النوع من الاذلال ، والسمو به من مرتبة الاداة المنتجة الى مرتبة الكائن الواعي بنفسه وبالعالم المحيط به ، فیر أن السير في هذا الاتجاه الى نهايته قد يثير المشكلة العكسية ، وأعنى بها الحاجة الى العمل ، فقد يترك الانسان في المستقبل أن العمل ضروري حتى لو كان في استطاعته الاستغناء عنه والاكتفاء منه بعد أدنى ، وقد يصبح السعى الى العمل ضرورياً مطلوبة لذاتها ، او لتحقيق التوازن ، في شخصية الانسان ، بين النشاط المتحرر المنطلق في أوقات الفراغ ، وبين النشاط المقترن القيد في أوقات العمل المنتج ، وربما حدث للانسان نوع من رد الفعل المائل لما حدث في علاقته بالطبيعة ، حين سعى في البداية الى التحرر منها بعد أن استبدت طويلاً ، ولكنه سئم هذا التحرر المفرط ، وظهر رد الفعل على صورة « المحافظة على البيئة » و« استرجاع الطبيعة » وغير ذلك من النزعات التي لا تكف عن ممارسة تأثيرها على نمط حياة الانسان الحديث وعلى فنه وأدبه .

على أن هذه ، دون شك ، تطورات لا تعرفها ولن تعرفها ، إلا المجتمعات الصناعية المتقدمة ، أما المجتمعات المتخلفة فما زالت بعيدة كل البعد عن ممارسة هذا التسرع من الترف الفكري . فالمشكلة الأساسية التي تشغلها في الوقت الراهن ، وتستغل تشغلها طويلاً في المستقبل ، هي بلوغ مستوى من التقدم التكنولوجي ، ومن التطور العلمي ، يتيح لها أن تتمتع بالحرية التي حققها العلم للمجتمعات المتطورة منذ عهد بعيد . وما زال الكفاح فيها يدور حول ضمان حد من العلم والتكنولوجيا يسمح للانسان فيها بأن يشعر بتأديته . أما تلك المشكلات الناجمة من تحول

العلم والتكنولوجيا الى كائن له كيانه الخاص المستقل عن الانسان ، وله قوانينه الخاصة التي تطبق على الانسان ذاته ، وله حياة ذاتية ونوع من التطور التلقائي الذي قد يتجاوز او يتجرف عما رسمه له الانسان من خطط - اما هذه المشكلات فما زال العالم المتخلف بعيداً كسل البعد عن مواجهتها ، ومن الجائز انه لن يواجهها في المستقبل أبداً ، لا لأن تطوره لن يصل الى الحد الذي يتيح ظهور مشكلات كهذه ، بل لأن المجتمعات الأكثر تطوراً ستكون ، على الأرجح ، قد تمكنت من حل هذه المشكلات خلال الوقت غير القصير الذي سيمتفرقه وصول المجتمعات المتخلفة الى هذا المستوى .

ولعل أولى المشكلات التي يراد لها حل عاجل ، والتي تأمل ألا يضطر العالم المتخلف الى مواجهتها يوماً ما ، هي مشكلة القضاء على الخصوصية في المجتمعات الصناعية الشديدة التقدم . ففي الولايات المتحدة بدأت ترتفع أصوات كثيرة تنبه الى الخطر الذي تتعرض له الحرية الشخصية للمواطنين من جراء انتشار « بنوك المعلومات » حيث تخزن العقول الالكترونية معلومات عن أدق اسرار ملايين المواطنين ، وتضيف الى البيانات الموجودة استنتاجاتها الخاصة ، المستمدة من تحليل المعلومات المعطاة ، بحيث تستغل هذه البيانات والاستنتاجات ضد كثير من الأشخاص اسوا الاستغلال . فاذا أضفنا الى ذلك التقدم الملح في أدوات التجسس الحديثة ، والقدرة على التصنت لما يدور وراء الجدران بألات شديدة الدقة لا تكاد ترى أو بأجهزة متنقلة تسلم على بيوت المواطنين من خارجها ، وبالات التصوير التي تنفذ أسعمتها من الحواط ، الى آخر هذه القائمة التي يتسع نطاقها دوماً ، لأدركنا مدى الخطر الذي يتهدد حرية الانسان الشخصية من جراء تقدم العلم التطبيقي . فحياة الانسان الخاصة توشك ان تصبح حياة عامة ، معروفة للجميع ، أو ان يريد الاطلاع عليها . والحد الفاصل بين النشاط العام والنشاط الخاص يوشك على الاختفاء ، بحيث يعجز المرء عن ممارسة أبسط حرياته : امنى حرية السلوك بوصفه فرداً له كيانه الخاص ومشافره الشخصية التي لا يحق لأحد ان يتدخل فيها .

هذه الأخطار ، التي أصبحت حقيقة واقعة في أكثر البلاد الصناعية تقدماً ، تعد مثلاً واضحاً لرد الفعل العكسي الذي يمكن ان يحدثه التقدم المفرط في العلم التطبيقي ، فالتكنولوجيا ، التي تستهدف أصلاً تحرير الانسان من عبودية العمل الشاق ، ويسير جميع سبل الحياة أمامه ، تنقلب في هذه الحالة الى أداة للقضاء على أكثر الحريات الشخصية قداسة . ومن المؤكد ان كثيراً من المثاليين يعمون هذا الحكم بحيث يتصورونه جزءاً لا يتجزأ من طبيعة التقدم التكنولوجي ذاته ، ومن هنا كانوا يطربون البشرية دوماً من الأخطار التي يعرضها لها تقدم التكنولوجيا في العصر الحديث ، ويطمون بالجهود البائسة التي كان الانسان عليها متصلاً بالطبيعة اتصالاً بريئاً مباشراً ، وكانت حياته خالية من تعقيدات العلم الحديث ، لا نظري منه والتطبيقي .

ولكن هذه كلها احلام واهمة ، إذ لا سبيل الى إعادة عقارب الساعة الى الوراء . ولا جدال في أن حكماً على هذه المسألة كلها سوف يختلف اختلافاً جلياً اذا نظرنا الى ميوب التكنولوجيا الحديثة هذه ، لا على أنها ميوب كاملة في التقدم العلمي التطبيقي ذاته ، بل بوصفها ناتجة من اساءة استغلال أنظمة اجتماعية وسياسية معينة لهذا التقدم . في هذه الحالة يمكننا أن تأمل في أن يتخلص التطور المقبل للتكنولوجيا من هذه العيوب ، ويسير في طريقه محرراً شخص الانسان من القيود ، بدلاً من أن يفرض عليه الواناً من العبودية أقسى وأظلم من تلك التي كان يعانيها في أشد العصور تخلفاً .

خاتمة :

الحرية الشخصية ، وكفاح العلم

العلم بطبيعته كفاح متدرج شاق في مسيل الوصول الى حقيقة تختفي وراء ضباب الظواهر الجزئية المعقدة المتداخلة . وهو سعى مستمر في سبيل التغلب على عقبات لا تكاد يجتاز واحدة منها حتى تظهر أمامنا عشرات . والعلم ، أيضاً مجهود يتحقق فيه الاتصال بين العقول على اكمل صورة . فالعلم لا يمكن تصوره بوصفه مجهوداً فردياً . صحيح ان فرداً كبيراً من العمل العلمي يدور في ذهن العالم المنفرد ، ولكن قليلاً من التفكير يكشف لنا عن ان ما نسميه « بذهن العالم المنفرد » هو في حقيقته ذهن تجمعت فيه حصيلة معارف انسانية هائلة تمتد من ابعاد عصور التاريخ الى اقرها ، وخلاصة تجارب استمدت من ماضي البشر ومن حاضرم ، وهو ذهن اسهمت في تكوينه التربية - اعنى التراث الانساني كله - والتوجيهات والانتقادات والقراءات التي تربط الراء بمعاصره وبسابقه اولق الارتباط . وبمدهذا كله فان هذا الالفن الفردي لا يستطيع ان يفسى في بحثه العلمي الا بعد ان يضعه في الاطار الواسع للمعرفة السائدة في عصره ، ولا يستطيع ان يدرك قيمة عمله الا بعد ان يصدر عليه الآخرون ، حكمهم في ضوء تجاربهم ومعارفهم المتسدة الأبعاد .

وبنفصل هاتين الصفتين : صفة السعى التدريجي البطيء من اجل بلوغ الحقيقة ، وصفة الاتصال والارتباط الدائم بين الفرد وبين الآخرين (سواء اكان هؤلاء الآخرون معاصرين ام تاريخيين) ، استطاع العلم ان يكون أداة فعالة في تحقيق حرية الانسان . فحرية الشخص الانساني ، بقدر ما تكون مرتبطة بالعلم ومعتمدة عليه ، هي بدورها كفاح متدرج بطيء ، وهي بدورها تضاعف وتواصل مع الآخرين من اجل بلوغ هدف مشترك .

على ان هذه النظرة الى الحرية ، بصفتيها اللتين ذكرناهما الآن ، قد وجدت في الآونة الأخيرة فلسفة تنكرها ، وتجعل للحرية صفات أخرى تؤدي ، في نهاية الأمر ، الى فسخ تلك الرابطة الوثيقة التي راينا ، طوال هذا البحث ، انها تجمع بين الحرية الشخصية والعلم . هذه الفلسفة هي الوجودية ، التي تعد مشكلة الحرية من اهم الموضوعات التي دار حولها تفكير اقطابها .

ولسنا في هذا المقال ، وفي جزئه الختامي بوجه خاص ، في وضع يسمح لنا بالدخول في تفاصيل الراء الوجودي في الحرية ، بل ان كل ما يهمننا في هذا الراء هو ما يتصل منه بموضوع بحثنا . فهذا الراء ، في عموميه ، يتعارض تعارضاً أساسياً مع وجهة النظر التي كنا نحاول اثباتها في هذا البحث ، والتي تجعل العلم شرطاً ضرورياً للحرية الشخصية من جهة ، وتجعل الحرية ، من جهة أخرى ، دعامة أساسية من دعائم التقدم العلمي .

ان الحرية في المذهب الوجودي ، مرتبطة بوضع الانسان في هذا العالم . انها ماهية الموقف الانساني نفسه : اذ ان وجود الانسان - متميزاً عن وجود الأشياء ، او غيره من الالحيا - هو

وجود حر ، بمعنى أنه وجود يتجاوز ذاته دوماً ، ولا يكون لحاضره معنى الا في اطار المستقبل الذي يتجه اليه ، أو « المشروع » الذي يلقي بنفسه نحوه . وسواء اكان نوع الحياة التي يحيها الانسان مما يدل على ... تبعاً لتصنيفاتنا العادية ... في فئة حياة الحرية أو حياة العبودية ، فان الانسان في نظر الوجوديين حر لمجرد كونه انساناً ، ولأنه بفضل انسانيته يكتسب شكلاً خاصاً من اشكال الوجود ، يصنع فيه « ماهيته » على الدوام ، ولا يجعلها تامة مكتملة ، وتظل الامكانيات امامه مفتوحة لكي يشكل بها حياته على النحو الذي يرسمه في « مشرومه » . والقوة المحركة لهذا « المشروع » هي قدرة الانسان على الرفض أو النفي *la négativité* ، اعني قدرته على ان ينتزع نفسه من الواقع ، ويخرج بوجوده من نطاق ما هو معطى او قائم بالفعل . وعلى اساس هذا المشروع يصبح كل فعل ، وكل اختيار ، تعبيراً عن نظرة معينة الى العالم يتخذها كل فرد لنفسه ، ويريد بها في كل فعل يقوم به وضوحاً وتوسيعاً والنراه بحيث يكون كل فعل تعبيراً عن هذا المشروع ورمزاً له .

فهل يمكن ان يكون للعالم مكان في مثل هذه الحرية ؟ نستطيع ان نقول ان القدرة على النفي ، وعلى الرفض ، تتقارب حسب درجة العلم التي يصل اليها المرء . فهذا الرفض لا يتوقف على الارادة وحدها ، وانما يتوقف ايضاً على العقل ، وعلى تحليل الواقع المعطى وفهمه ونقده . ومن هنا كله تظهر الرغبة في تجاوزه . اى ان حدود الارادة والنطاق الذي تمتد اليه ، تتحدد في هذه الحالة وفقاً للعقل ، وللعلم . ومن جهة اخرى فان « المشروع » الذي يضعه انسان واع بنفسه ويحقق ماله يختلف عن ذلك الذي يضعه من يفتقر الى الوعي . وفي هذه الحالة بدورها يدخل العلم عنصراً ضرورياً في الحرية الإنسانية . ومع ذلك فان الفلسفة الوجودية ذاتها لم تقل بهذا الرأي ، وهي لم تتعرض اصلاً للدور الذي يمكن ان يقوم به العلم في تحديد نطاق الحرية الإنسانية مفهومه بالعلم الذي حدوده هم انفسهم لها .

ان الفعل الإيجابي ، في الفلسفة الوجودية ، لا يستهدف « الوصول » الى الحرية ، بل يستهدف « استغلال » حرية موجودة بالفعل لدى كل انسان بقدر ما يكون انساناً . اما العلم ، من حيث هو عامل اساسي من عوامل تحقيق الحرية الإنسانية ، فلا يفترض حرية أصيلة لدى الانسان ، وانما يعمل حساباً للواقع المعيشي الذي يكون فيه غالبية الناس مستعبدين ، ويتمتع عليهم فيه بليل جهود لا حد لها من اجل الخلاص البطيء من الاستعباد . والعلم لا يعرف « حرية » واحدة ، تجريدية ، شاملة ، بل يعرف « حريات » معينة متعددة ، تقتضي كل منها جهداً مستقلاً من اجل بلوغها ، وان كانت كلها تتضافر في « تحرير » الانسان . بل ان العلم لا يعرف حرية « للانسان » بوجه عام ، وانما يعرف حرية فئة من الناس في موقف تاريخي ، أو في بيئة اجتماعية ، أو في وضع طبقي معين . وفي كل الاحوال لا تكون الحرية ، في نظر العلم ، صفة كاشفة في الفرد ، او معطى من المعطيات ، كحقيقة جسم الانسان مثلاً ، بل هي شيء ينبغي اكتسابه واتخاذ همدماً لسمي لا يتوقف ، تكون نقطة البداية فيه هي الاعتراف بأن العبودية ، والجهل ، لا الحرية والسوعي ، هي القدر الغالب على الانسان ، والذي ينبغي عليه ان يكافح من اجل تجاوزه . وعندما يقول سارتر : « انني محكوم على بان اكون حراً ... ان الانسان لا يملك ان يكون تارة حراً وتارة اخرى عبداً ، بل

انه حر بأكمله ، وحر على الدوام ، والا لما كان موجوداً » (١٧) عندما يقول ذلك فإنه يتحدث من نوع من الحرية لا يعرفه الانسان الذي نراه حولنا غارقاً في ظلام الجهل ، أو مستعبداً بيد مستعمر أو سيد أقطاعي ، أو عاجزاً أمام قوى عالية لا يعرف مصلحتها ، ولا يدري كيف يواجهها . فاین هي هذه الحرية التي « حكم علينا » بها ؟ أهناك من يود التخلص منها ، أو استطاع أن يكتسبها ؟ أهناك من يشعر بأن حريته محكوم عليه بها ؟ إننا نتطرب للحرية ، ونتوق إليها ، ونبحث عنها فلا نجد لها في كثير من الأحيان ، فكيف تكون شيئاً يحكم على به ، أو قدراً ومصيراً لا أملاك دفعة ؟

إن الحرية ، كما قلنا ، هدف بعيد ما زال يقتضى كفاحاً لا هوادة فيه . وسلاحنا الأكبر في هذا الكفاح هو العلم ، هو فهم الواقع من أجل السيطرة عليه على نحو متزايد . والقول بأن الحرية هي سمة الموقف الإنساني يتجاهل تلك التجربة المؤكدة التي تميز فيها بين إنسان متحرر وإنسان مستعبد . وهنا تبدو الوجودية وكأنها هي الوجه السلبي للذهب الجبرية المطلقة ، الذي ينفي وجود أية حرية ، ويتجاهل بدوره تجربة التمييز بين الحر والمستعبد . فسواء نظرنا إلى الانسان على أنه حر على نحو مطلق ، أم مجبر على نحو مطلق ، فنحن في الحالتين نصبح الانسان بصيغة واحدة . ومع ذلك ، فحتى لو كان الانسان حراً أو مجبراً بصورة مطلقة ، فلا بد أن يكون في وسعنا أن نميز ، على أساس معين ، بين وضعين للانسان ، أحدهما يتسم بالحرية والآخر يفتقر إليها ، داخل هذه الحرية المطلقة أو الجبرية المطلقة ، والا كنا نفعل عنصراً أساسياً من عناصر تجربتنا الفعلية .

★ ★ ★

إن مجرد وجود « مشكلة للحرية » ، هو في ذاته دليل على وجود الحرية ، لأن « وجود » هذه المشكلة معناه أن الجبرية ليست هي السائدة ، ومعناه أن هناك قدراً من الاعتراف بالحرية حتى في الأذهان التي تتركها على المستوى الفلسفي . ولكن وجود « المشكلة » يعني ، من جهة أخرى ، أن الحرية ليست مكتملة ، وليست مطلقة ، وليست تعبيراً عن « الوضع الإنساني » الذي نجد أنفسنا فيه . إن قيام « مشكلة » للحرية دليل على أن الحرية لم تكتسب بعد ، وعلى أن الانسان « لا يحكم عليه » بالحرية ، بل يحكم عليه بالسعى طوال تاريخه من أجل التحرر ، والانتقال « بوضعه الإنساني » من ألوان الاستعباد التي يحفل بها إلى السيطرة على واقعه وعلى الظروف المحيطة به .

وفي هذا السعى الدائم يقوم العلم ، مفهومنا بأوسع معانيه ، بالدور الرئيسي في تحقيق الحرية الإنسانية . وهو إذ يسير في طريقه بتدرج وببطء ويتغلب رويداً رويداً على ما يعترضه من عقبات ، وإذا تكامل فيه جهود العقول المنفردة بحيث تكون كلها « عقلاً » واحداً يتسع نطاقه ، زمانياً ومكانياً ، يقدم إلينا النموذجاً واقعياً ينبغي أن نحتديه في الجهود التي نبذلها من أجل تحرير أنفسنا .

وحيث نتخذ من العلم نموذجاً نضعه نصب أميننا في سمينا الى تحقيق حرية الشخصية الإنسانية ، سنذكر أن الحرية جهد ، ومشقة ، وأنها تقتضى مقاومة وتغلباً على الصعوبات ، وإثنا لا تكون أحراراً إلا بقدر ما نبذى إيجابيتنا في التعامل مع الطبيعة ومع المجتمع . وسنعلم عندئذ إن من يخطئنا على أساس أننا « لا نملك إلا أن نكون أحراراً » ، وعلى أساس أننا « محكوم علينا بالحرية » ، قد تجاهل واقعنا وتاريخنا ، وأن العلم وحده هو الذى يستطيع - من خلال تأثيره المباشر بوصفه معارف نظرية وتطبيقات عملية ، أو من خلال تأثيره غير المباشر بوصفه منهجاً في التعامل مع الموضوعات - أن يقدم إلينا أفضل مثل ينبغي أن تحتديه في سمينا من أجل تحقيق الحرية الشخصية لأنفسنا وللإنسانية جمعاء .

محمد عوض محمد *

حقوق الانسان بين النظرية والتطبيق

المقصود بحقوق الانسان هنا ، هو تلك الحقوق التي سنتها الأمم المتحدة ، والتي تظاول جديداً لكي تجعلها نافذة في كل قطر ، محترمة من كل حكومة : تلك الحقوق التي تتمثل في الإعلان العالمي لحقوق الانسان ، الذي اطلنته الجمعية العامة للأمم المتحدة في اليوم العاشر من شهر ديسمبر سنة ١٩٤٨ .

لم تكن الأمم المتحدة أول من نص على أن لكل إنسان حقوقاً ، وفي الكتب السماوية آيات عديدة تتناول هذا الموضوع . ولكن أولى الحركات السياسية التي نادت على حقوق الانسان صراحة هي : الثورة الفرنسية في عام ١٧٨٩ ميلادية ، وهي التي بسببها ذاعت تلك المبادئ الثلاثة الشهيرة : الحرية والمساواة والإخاء ، وكانت من الاسس الرئيسية ، التي بُنى عليها التفكير الفلسفي في حقوق الانسان ، ولكن التعبير الكامل من حقوق الانسان على الصعيد الدولي لم يظهر ويشغل الأذهان إلا بعد انشغال منظمة الأمم المتحدة .

فقد اجتمعت وفود الدول في سان فرانسيسكو عام ١٩٤٥ ، ومننت للعالم ميثاق الأمم المتحدة ، وتم التصديق على الميثاق في لندن في الخريف من العام نفسه .

❖ الأستاذ الدكتور محمد عوض محمد . عضو جمعية اللغة العربية والجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بالقاهرة . - ساهم في الحركة الفكرية العربية المعاصرة وله العديد من الكتب المترجمة والمؤلفة ، كما نال جائزة الدولة التقديرية سنة ١٩٦٢ وشرفه في كثير من المؤتمرات العلمية واللجان الدولية .

ولم تكن حقوق الإنسان هي الموضوع الاساسى الذى يعالجه الميثاق ، بل كان اهم ما عنيت به بنود الميثاق هو امر الحروب التى تنشر الزيل والثبور ، وتزهق فيها الارواح ، بل وتتلو بفناء النوع البشرى اذا لم يكبح جماحها ، وتتضافر الجهود لنمها والقضاء عليها ، فى كل مكان .

ولكن الوفود التى ناقشت بنود الميثاق لم يفتها ان تدرك ان السلم فى جميع انحاء العالم لن يستتب ، حتى يزول الظلم ، وحتى ينال الضعيف حقه ، ويكون قادراً على ان يؤمن كيانه وحقوقه كاملة ، ذلك امر جوهري ادركه القادة والمفكرون ، ولذلك لم يكن بد من ان نرى فى صلب ميثاق الامم المتحدة ، اشارات عديدة ، الى ان الحقوق البشرية ، والحريات الاساسية لا بد ان تكون موضع عناية المنظمة الجديدة ، لانها هى الاساس الذى يبنى عليه السلم الدائم فى كل قطر .

ولذلك فان ميثاق الامم المتحدة - وان سبق اعلان حقوق الانسان بنحو ثلاث سنوات ، تضمن نصوصاً عديدة ، تحض على رعاية حقوق الانسان وحرياته الاساسية .

ولا بد من الاشارة الى بعض هذه النصوص ، الموجودة فى صلب الميثاق ، والتي يجب ان تتقيد بها كل دولة من الدول الاعضاء ، ولا شك فى ان هذه النصوص هى التى ادت حتماً الى اصدار الاملان العالى لحقوق الانسان .

وفيما يلى نورد ذكر بعض هذه النصوص :

١ - يجرى أول ذكر لحقوق الانسان فى الفقرة الثانية من ديباجة الميثاق او مقدمته Preamble

نحن شعوب الامم المتحدة :

« لى نؤكد ايماننا بحقوق الانسان الاساسية ، وبكرامة الشخص ومقداره ، وفى المساواة التامة فى الحقوق بين الناس ، رجالاً ونساء ، بين الامم كبيرها وصغيرها » ان فاتحة الميثاق هى التمهيد لكل بنوده ، وهى التى تكشف من افراض المنظمة واتجاهاتها ، وترينا المبادرة على النص على حقوق الانسان الاساسية ، ان المنظمة المراد انشاؤها تجعل الحرس على رعاية هذه الحقوق ركناً اساسياً فى بناء المنظمة .

ثم تبدأ بعد المقدمة مواد الميثاق وبنوده ، فنرى فى المادة الاولى ، فى الفقرتين الثانية والثالثة ، ان مسن افراض الامم المتحدة : ان تنمى روابط الصداقة بين الامم على اساس من احترام المبدأ القائم على تساوى الحقوق ، وتقرير الشعوب لمصائرهما ، وان تعمل على نشر التعاون الدولى ، فى حل المشكلات الاقتصادية والاجتماعية والانسانية ، كما تعمل على تهيئة وتشجيع الرعاية والاحترام لحقوق الانسان والحريات الاساسية للجميع بدون تفرقة فى العنصر Race أو الجنس Sex أو اللغة أو الدين .

ونظراً لأهمية هذا الموضوع فى نظر واضعى الميثاق ، فاننا نرى هذا الامر يتكرر مراراً فى بنود الميثاق عامة ، وبخاصة فى المواد ١٣ ، ٥٥ ، ٦٨ ، ٧٦ . ولحاجة بنا هنا الى تكرار تلك النصوص ، ولكن لابد مع ذلك من الاشارة الى ما جاء فى المادة ٦٨ ، التى تشير الى تكوين المجلس الاقتصادى والاجتماعى . من ان على هذا المجلس ان ينشئ لجاناً فى الحقول الاقتصادية والاجتماعية وغيرها من اللجان التى تساعد فى تادية اعماله .

وقد كان هذا النص مما دعا المجلس المذكور الى انشاء لجنة خاصة لحقوق الإنسان Human Rights Commission ولم تلبث هذه اللجنة ان اصبحت من أهم لجان الأمم المتحدة كلها .

ولم يكد يتم انشاء هذه اللجنة في اثر تكوين المجلس الاقتصادي والاجتماعي ، حتى اكدت على دراسة موضوع حقوق الإنسان ، بغية اصدار بيان صريح بتلك الحقوق ، يكون بمثابة اعلان عالمي ، ترفعه الى الجمعية العامة للأمم المتحدة . لاقراره في اقرب وقت ممكن .

وفي اثناء انعقاد الجمعية العامة في دورتها الرابعة بباريس ، وافقت على النص الذي رفعته لجنة حقوق الإنسان ، واصدرته في اليوم العاشر من ديسمبر سنة ١٩٤٨ واطلقت عليه الاسم الذي اشتهر به وهو الاعلان العالمي لحقوق الإنسان ، وأوصت بإذاعته ونشره في جميع الاقطار ، ولدى جميع الحكومات ليكون نبراساً تهتدى به كل امفي كل مآثباته من عمل او تتخذ من قرارات او تشريع .

لا شك في ان الاعلان العالمي لحقوق الإنسان Universal Declaration of human Rights كان حادثاً جليلاً لم يسبق له مثيل او نظير ، وقد هال له كل انسان وأبدى منتهى الرضى والافتباط ، لان الاعلان ينص للمرة الاولى في التاريخ البشري لا على حقوق الشعوب والحكومات فحسب ، بل ايضاً على حقوق الافراد . التي تشد العذل والتحرر من كل ما يعترضها من العوائق والمكآره . وقد جاء هذا الاعلان بمثابة كلمة ليثاق الأمم المتحدة ، كلاهما يتم الآخر ، ويفصل الكلام على الحقوق البشرية ، التي جاء ذكرها في الميثاق عرضاً .

وعلى الرغم من اغتباط الناس وترحيبهم بالاعلان العالمي ، لم يفت المفكرين ان يذكروا أنه ، ليس الا مجرد « اعلان » والاعلان نوع من القرارات الدولية التي تمضيها الدول بسهولة ، لأنه ليس ملزماً لاحد ، وينوده الصريحة الواضحة قد نرى بعض الدول ترعاها وتلتزم بها ، ولكنها كلها ترى انها ليست اجبارية ، وانه لا جناح عليها في مخالفتها . وفي المجتمعات الدولية نرى ان الدول تتساهل في اصدار « اعلانات » لانها غير ملزمة ، وتردد الدول في تحويل هذه الاعلانات الى مواليق تلتزم بها وتحشى ان هي خالفتها ان تعرض للجزاءات التي يقرها مجلس الامن ، والترحيب بالاعلانات امر خطيه يسر من الوجهة القانونية ، اما الاتفاق او الميثاق ، فلا بد للدول من ان تعرضه على الهيئات التشريعية عندها ، وان ينتهي الامر بالتصديق عليه ، وعلى امر التصديق تعمل كل دولة على ان تجعل من بنود الاتفاق اساساً لتعديل قوانينها ، ونظمها الدستورية والادارية .

واعلان حقوق الإنسان وثيقة سهلة العبارة ، خالية من كل تعقيد ، كما هو واضح لكل من يطلع عليها ، وتشتمل على ثلاثين بنداً ، وبعض البنود قد يشتمل على عدة فقرات ، ولكنها كلها واضحة في نصها ومضمونها ، بعيدة عن كل مظاهر اللبس والغموض ، ولذلك نادى كثير من الأشخاص والهيئات في مختلف الاقطار بضرورة تحويل هذا « الاعلان » الى عهد او ميثاق Covenant لتلزم به الحكومات التي تصدق عليه ، ولا تحيد في معاملاتها وعلاقاتها الداخلية والخارجية ، من شروطه وينوده وتعاليمه .

وبدأت لجنة حقوق الإنسان ، المنفردة عن المجلس الاقتصادي والاجتماعي ، بتبلل جهودها من اجل تأليف ميثاق دولي ، مبني على اعلان حقوق الإنسان ، ولم يكن ابرام مثل هذا الميثاق امراً يسيراً ، فان الدول قلما تكون راغبة في ان تتقيدي تصرفاتها ، بعهد او ميثاق ، وبعضها قد يتوهم ان مثل هذه الوثائق تكاد تتل من حريتها واستقلالها .

لهذا كان السير في وضع ميثاق حقوق الإنسان مسيراً بطيئاً جداً ، ثم رأت لجنة حقوق الإنسان ، أن تقسم هذه الحقوق الى قسمين ، وتجعل لكل قسم ميثاقاً خاصاً به ، لعل الدول التي لا تراتح لنصوص أحد الميثاقين ، أن تراتح لقبول الآخر ، وهكذا أمكن السير في تقرير هذه الحقوق بشيء من الهمة ، بحيث مرض الميثاقان على الجمعية العامة للأمم المتحدة ، ووافقت عليهما بالإجماع في ١٦ ديسمبر سنة ١٩٦٦ ، أي بعد « اعلان » حقوق الإنسان بشمانية عشر عاماً . .

وهذان الميثاقان هما : الميثاق الدولي لحقوق الإنسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية

International Covenant on Economic, Social & Cultural Rights.

والميثاق الدولي لحقوق الإنسان المدنية والسياسية

Civil and Political Rights.

وهذان الميثاقان مبنيان على نفس المبادئ التي تضمنها اعلان حقوق الإنسان ، ولكنهما اكثر تفصيلاً في شرح تلك المبادئ ، واشد ايماناً في مردها ، لكي تكون بنودهما اكثر وضوحاً واشد تفصيلاً ، فان كل ميثاق يراد له ان يصبح بمثابة عهد تقطعه على نفسها كل دول العالم ، ولذلك يجب ان تكون نصوصه صريحة جلية ، لا يتنب القانونيون في تأويلها أو تخريجها ، وبينما نرى الاعلان يتوخى الاجاز ، ولا تكاد معظم بنودها تشتمل على اكثر من فقرة واحدة ، نرى الميثاقين يطلان المعاني والمبادئ التي تشتملها البنود بحيث يكون كل بند في كثير من الأحيان مشتملاً على عدة فقرات ، وسيظهر اثر ذلك عندما يتم تصديق الدول على كل من الميثاقين .

ان التصديق على الميثاقين يسير بشيء كثير من البطء ، وهما لهذا السبب لا يزالان مجرد وثيقتين تتناولهما بالدراسة وتتداولهما في كتيبات ورسائلنا ومعارضاتنا ، وارجح ان يتم التصديق عليهما قريباً بواسطة العدد اللازم - ولو اقل عدد تنص عليه مواد الميثاقين ، وهو بنص على ان كلا من الميثاقين لا ينفذ الا بعد ان تصدق عليه ٣٥ من الدول الأعضاء ، ولا نزال حتى كتابة هذا المقال (أكتوبر ١٩٧٠) بعيدين عن هذه الغاية .

على انه يجب علينا ان نقرر ان لدينا الآن ثلاث وثائق خطيرة من حقوق الإنسان ، ووسائل حمايتها من العبث ، واذا كانت لم تصل بعد الى مرحلة الضرب على ابدي المائتين وانزال العقوبات المادية الرادعة بمن يجزى على انتهاك حرمة الحقوق البشرية ، فان وجود هذه الوثائق : يمهّد الطريق لئلا هذا الاجراء ، ويتيح للحكومات والهيئات والأفراد التي تسعى لتأييد حقوق الإنسان ، مجالاً يستطيعون فيه ان يبذلوا جهودهم ويرفعوا أصواتهم مستنديين الى قرارات صادرة بالإجماع من الجمعية العامة للأمم المتحدة ، وهي اكبر هيئة تضم ممثلين لجميع الدول .

ان هذه هي المرة الاولى في تاريخ الإنسان التي تقر فيها حقوق كل فرد من الأفراد في كل قطر من الاقطار ، في وضوح وجلاء . وينشر هذا الاعلان في كل ركن من اركان المعمورة لكي يعلم كل فرد وكل دولة صغيرة أو كبيرة ، انها لا يجوز ان تعرض لان يحرم أي فرد أو جماعة أو قبيلة من البشر أبداً كان نوعها ، من حقوقها الشرعية ، كما اوضحتها الأمم المتحدة في ثلاث وثائق خطيرة :

ان هذه الوثائق الثلاث لا تمثل الاجراءات الوحيدة التي أبرمتها الأمم المتحدة ، بل هنالك

جهود وموانئ وإنفاقات أخرى عظيمة الأهمية ، قد قررتها الجمعية العامة ، ووصل بعضها الى مرحلة التنفيذ ، وستحدث عن هذه الاتفاقات فيما بعد .

ويحسن بنا أولاً بعد هذا التمهيد التاريخي عن حقوق الإنسان أن نذكر بإيجاز خصائص هذه الوثائق الثلاث ونفوها ، ولا يتسع المقام للذكر بنودها بالتفصيل ، ونكتفي هنا بالإشارة الى المبادئ والأركان الرئيسية لهذه الوثائق الثلاث التي تؤلف مجموعة متكاملة عن حقوق الإنسان قائمة بداتها . (١)

١ - الإعلان العالمي لحقوق الإنسان :

أبرم كما قدمنا في ١٠ ديسمبر سنة ١٩٤٨ ، ويشتمل على ثلاثين مادة ، بعد دياجة تمهد لتلك البنود وتنص المواد الأولى على أن جميع الناس يولدون أحراراً ، ومتساوين في الكرامة ، وقد وهبوا العقل والضمير ومن الواجب أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الاخاء .

ولكل فرد الحق في أن يتمتع بجميع الحقوق والحريات التي يشتمل عليها هذا الإعلان ، بدون تمييز بين أبناء السلالات المختلفة وإبناً كانتألوانهم أو جنسهم (ذكراً أو أنثى) ، أو لسانهم أو مذهبهم. الدين أو آرائهم في السياسة أو في غيرها ، أو نشأهم الوطنية أو الاجتماعية ، ومهما اختلفوا في الثراء أو الحسب والنسب أو أي اعتبار آخر .

لكذلك لا يجب أن يكون هناك تفرقة بين الناس بسبب اختلاف الحالة السياسية أو القانونية أو الدولية للبلاد التي ينتمون اليها سواء كانت مستقلة ام خاضعة لنظام الوصاية أو أي نوع من الحكم الذي يحده من استقلالها .

ويشتمل كل إنسان بحقه الكامل في الحياة والحرية والأمن .

ولا يجوز أن يكون هناك رق أو عبودية من أي نوع ، وتجارة الرقيق محرمة ، في أية صورة من صورها .

بعد ذلك تجيء البنود التي تنص على الحقوق القانونية ، فان كل إنسان له الحق في أن يعتبر في كل مكان شخصاً يحكم الى القانون ، والناس أمام القانون سواء ، يتمتعون بحميته من كل حيف أو ظلم ، أو شروع في ارتكاب الحيف أو الظلم ، ومن المحرم أن يتعرض شخص للتعذيب أو القسوة أو أي معاملة أو عقاب يخط من قدره .

ولكل إنسان الحق في أن يتال الانصاف على أيدي المحاكم الوطنية ، في كل ما يتعرض له من اجحاف بحقوقه التي ضمنها له الدستور أو القانون ، ولا يجوز أن يتعرض أحد للحبس أو الاعتقال أو التفتي ، دون مرور ، كما أن له الحق ، مع المساواة التامة ، في أن يدافع عن نفسه علناً أمام هيئة قضائية مستقلة نزيهة .

(١) لقد أصدرت الأمم المتحدة مخطوطاتها الخاصة بحقوق الإنسان بكثرة بحيث تكون في متناول الناس جميعاً في مشارق الأرض ومغاربها ، وهي توزع عادة بدون مقابل - باللغات الإنجليزية والفرنسية والإسبانية والروسية والصينية ، وترجم بعضها الى العربية .

ويعتبر كل انسان بريئاً ما لم تثبت ادانته قانوناً بعد محاكمة أدلى أمامها بكل ما لديه من وسائل الدفاع .

وما ينبغي أن يعاقب انسان على جرم بائروجهى ، ولا يجوز أن تفرض عليه عقوبة أكثر مما كان مقروضاً وقت ارتكاب اللنب .

ونوق ذلك فان حماية القانون تنصب على شئون الانسان الخاصة ، والامور العائلية ومسكنه ، كما يحجمه من كل تهجم على شرفه وسمعته .

يلى ذلك مواد تتناول بعض الحقوق ، وأكثرها ذو صبغة سياسية ، فهي تنص على أن لكل انسان الحق في حرية التنقل والإقامة في داخل حدود أى دولة كما أن له الحق في مغادرة أى قطر بما في ذلك وطنه الخاص ، كما أن له حق العودة الى وطنه ، ولكل انسان الحق في أن يلجأ الى أى بلد هرباً من الاضطهاد ، ما لم يكن هارباً من جرم غير سياسى ، أو مرتكباً ذنباً مخالفاً لمبادئ الاسم المتحدة وأفراضها .

وكل انسان له الحق في أن تكون له جنسية: ولا يجوز أن يحرم انسان من جنسيته ظلماً ، كما أن له الحق في تغيير جنسيته .

وتتناول الاملان شئون الزواج والاسرة فينص على أن كل انسان بالغ الرشده ، رجلاً أو امرأة له الحق في أن يتزوج ويكون أسرة ، دون أن يتقيد هذا الحق بأية قيود تتصل بالانصرية أو الدين ، ولن يتدخل احد في شئون الزواج الا اذا وافق الطرفان — الرجل والمرأة — على ذلك موافقة حرة ، والاسرة هى وحدة المجتمع الطبيعية الأساسية ، ومن حق كل أسرة أن تنال حماية المجتمع والدولة معا .

وينتقل الاعلان بعد ذلك الى النص على مسألة الملكية ، فيذكر أن لكل انسان الحق في الملكية وله الحق في أن يكون له ملك خالص لشخصه أو بالاشتراك مع غيره ، ولا يجوز لاحد أن يحرمه هذا الحق ، عنوة وقسراً .

يلى ذلك النص على حرية الرأى والعقيدة والدين ، ويشتمل هذا على حق المرء في تغيير ديانته ، كما أن له الحرية التامة ، وحده أو مع غيره في ممارسة شؤنه الدينية ، من عبادة أو تعاليم أو شعائ .

ولكل امرء الحق في حرية الرأى ، وحرية التعبير عن رأيه ، دون أى تدخل من احد . وهو حر في أن يطلب العلم ويتقبله ، وينشره بمختلف الوسائل ، دون التقيد بالحدود .

ويعود الاملان الى معالجة بعض الحقوق السياسية الهامة ، فينص على أن كل انسان له حق التجمع مع غيره في أى لقاء سلمى ، ولكن لايجوز أن يجبر انسان على الانضمام لاية جماعة بالرغم منه .

ومع ذلك فإن كل إنسان له الحق في أن يساهم في حكم وطنه ، أما مباشرة ، أو بواسطة ممثلين انتخبوا بحرية تامة .

ولكل إنسان الحق في تولي المناصب المهمة في وطنه ، على قدم المساواة ، ولتكن إرادة الشعب هي أساس السلطة في كل حكومة ، ويكون التعبير عن هذه الإرادة بواسطة انتخابات جدية دورية يشترك فيها الناس على قدم المساواة ، على أن تتم الانتخابات في سرية وحرية تامة .

ثم يشير الإعلان بعد ذلك إلى بعض الحقوق الاقتصادية والاجتماعية ، فينص على أن لكل إنسان بوصفه عضواً في المجتمع ، الحق في الضمان الاجتماعي الذي يضمن له الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، التي لا بد منها للمحافظة على كرامته وتنمية شخصيته تنمية حرة ، سواء أتم ذلك بواسطة مبادئ الدولة من الوسائل الخاصة أو بما يتاح لها من معونة دولية .

ثم ينص الإعلان (في بند ٢٣) على حق الإنسان في أن يجد عملاً يناسبه ، وأن يكون حراً في اختيار مهنته ، التي يمارسها في ظروف عادلة وملائمة ، وتوفر له دائماً الضمانات ضد التمثل والبطالة ، هذا مع المساواة في الأجور من الأعمال المتساوية .

ولكل عامل الحق في أن ينال أجراً عادلاً وملائماً يوفر له ولاسرته معيشة تتفق مع الكرامة البشرية ، مع التمتع عند الضرورة بالمساعدات الاجتماعية المتاحة (٧) ، وله الحق في أن يكون أو ينضم إلى أي نقابة ، من أجل حماية مصالحه . كما أن له الحق في نصيب من الراحة على أن تخضع ساعات العمل إلى نظام غير مرهق ، وأن تتاح له إجازة دورية بمرتبته الكامل .

ويؤكد الميثاق (في البند ٢٥) ما للإنسان من حق في أن يكون مستوى معيشته وأسرته ، متفقاً وحاجتهم الصحية والمهنية ، بما في ذلك الطعام واللبس والسكن والعناية الطبية ، مع تأمين حالة الأسرة في حالة التمثل أو المرض أو العجز أو التوهم أو الشيخوخة ، أو العجز عن كسب الرزق لسبب خارج عن الإرادة . ويرامى في كل هذا أن تلقى الأمومة والطفولة عناية خاصة ، حتى ولو كان الأطفال غير شرعيين .

والبند السادس والعشرون له أهمية خاصة لأنه ينص على حق الناس في التعليم على أن يكون هذا الحق متاحاً للجميع بدون تمييز في جميع المراحل ، وأن يكون بالجان خصوصاً في المراحل الأولى ، وإلزامياً في السنوات الأولى . ويتوجه التعليم دائماً نحو تنمية الشخصية تنمية كاملة ، مع الاهتمام بتدريس حقوق الإنسان والحريات الأساسية ، وأن يكون التعليم وسيلة لنشر التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب ، لتأييد جهود الأمم المتحدة في نشر السلم . والآباء لهم الحق التام في اختيار نوع التعليم الذي يلائم أولادهم .

ومنى وصل الإعلان إلى المادة ٢٩ واقترب من النهاية فانه يطرق موضوعاً جديداً ، فينص

على واجبات كل إنسان ، فذا كانت الحقوق قد استغرقت ٢٨ مادة، فإن الواجبات لها مادة واحدة ذات ثلاث فقرات .. نذكرها فيما يلي :

١ - كل إنسان عليه واجبات نحو المجتمع الذي يعيش فيه ، والذي يجد فيه - دون غيره - المجال لتنمية شخصيته .

٢ - وحينما يمارس المرء حقوقه وحرياته ، فمن واجبه أن يقر ويعترف بما لغيره من الحقوق والواجبات ، وأن يتمسك بكرم الخلق ، ويرعى النظام العام والمصالح الواجبة لكل مجتمع ديمقراطي .

٣ - أن هذه الحقوق والحرث يجب ألا تتعارض ممارستها مع مبادئ الأمم المتحدة وأهدافها .

وهكذا نرى أن الإعلان عن حقوق الإنسان ، لم يفته أيضاً أن ينص على الواجبات كما نص على الحقوق، ومع أنه نص على الواجبات بمادة واحدة وعلى الحقوق بنحو ٢٩ مادة ، فحسبنا أن نذكر في هذه المادة الواحدة بأن من واجب الإنسان أن يحرص على حقوق الغير ، وإذا كان المرء حريصاً على أن ينال كل ذي حق حقه ، وأن يبذل في ذلك كل جهد ، فلا حاجة بنا إلى اسهاب أكثر في ذكر الواجبات ، ونص بصدد الكلام على الحقوق .

لقد اطلنا الحديث عن حقوق الإنسان ، حتى لا نفوت القارئ شيء مما نص عليه ذلك الإعلان الضخيم ، الذي يراه أكثر المفكرين معادلاً في أهميته ليثاق الأمم المتحدة .. ومع أنه لا يشتمل على شرط جزائي ، ولا يمد في العرف الدولي وثيقة ملزمة ، فإنه قد افاد فائدة جليلة ، بأن أظهر حقوق الإنسان في صورة واضحة جليلة ، اكتسبت تأييد جميع الشعوب والمفكرين وقادة الأمم ، وقد تولت الأمانة العامة للأمم المتحدة أمر اذامة ونشر هذه الوثيقة ، وخصصت لحقوق الإنسان يوماً تذكارياً، واحتفلت بمضي عشرين عاماً على صدور الإعلان وجعلت عام ١٩٦٨ هو عام حقوق الإنسان عقد فيه مؤتمر كبير في إيران ، واقتصرت بحوثه ومداولاته على موضوع واحد، وهو حقوق الإنسان. ولم يغف عن الأذهان كما قلنا ، أن الإعلان عن حقوق الإنسان يجب أن تنلوه معاهدات من حقوق الإنسان ترتبط بها الدول ، ولم يزل ذلك المقصد نصب أمين القائمين بأمر الأمم المتحدة ولجانها وهيئاتها، حتى استطاعوا في عام ١٩٦٦ أن يخرجوا بحقوق الإنسان من مجرد الإعلان إلى حيز المعاهدات .

(ب) حقوق الإنسان في المعاهدات :

سبق لنا أن ذكرنا أن البحث من نصوص ميثاق أو معاهدة لحقوق الإنسان ، قد انتهى إلى قرار بأن يكون هناك معاهدتان لا معاهدة واحدة ، وقد صدرت المعاهدتان في وقت واحد ، الأولى تنص على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، والثانية تنص على الحقوق المدنية والسياسية .

وقبل أن نتحدث عن هاتين المعاهدتين ، لا بد لنا أن نذكر أن دول أوروبا الغربية التي تضمها هيئة تسمى **مجلس أوروبا** Council of Europe اقرب في عام ١٩٥٠ معاهدة لرعاية حقوق الإنسان استمدت

بنودها من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وزادت عليه بأن جعلت هناك محكمة تقضي فيما يُرفع اليها من قضايا خاصة بحقوق الإنسان وتسمى محكمة أوروبا لحقوق الإنسان . ومركز هذه المنظمة مدينة سترا سبورج وأعضاؤها دول : النمسا - وبلجيكا - وقبرص - ودمنمارك - والمانيا الفدرالية - واليونان - وإيسلنده - وأيرلنده - وإيطاليا - ولكسمبورج - ومالطة - وهولندا - ونرويج - والسويد - وتركيا - وانجلترا . . ومن الجائز لولاية دولة أوروبية أن تنضم لهذه المنظمة .

وانجاز هذا المشروع على المستوى الإقليمي، أيسر بالطبع من إبرام مثل هذه المعاهدة على المستوى الدولي ، ومع ذلك فربما كان نجاح المشروع في أوروبا مما حفز لجان الأمم المتحدة إلى أن تتم إبرام المعاهدتين في عام ١٩٦٦ ، ويبدو أن المثل الذي سنته دول غرب أوروبا ، ربما يتم مثله على المستوى الإقليمي في جهات أخرى .

والمعاهدة أو الميثاق الدولي لحقوق الإنسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights وليقة مبنية على تلك البنود في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، التي تعالج الموضوعات الاقتصادية مثل : حق كل شعب في ثروات بلاده والتمتع بها ، حق كل إنسان في العمل ، والتكسب بعمله والحصول على أجر يتناسب مع مجهوده ، حق الترفيه في الوظيفة من آن لآن ، حق تكوين نقابات مهنية في الدولة لها فروع في الأقاليم ، وحق الاشتراك في أمثاله في سائر الدول. ويعالج الميثاق الحقوق الاجتماعية وحق التمتع بنظام التأمين الاجتماعي والعناية بشؤون الأسرة وحق الزواج، وكذلك الحقوق الثقافية، ويوجه خاص حق التعليم في كل مراحله وأتوامه ، بحيث يشمل هذا الحق جميع السكان من غير تفرقة بين الذكر والانثى ، وبين المتكلمين بلغات مختلفة ، وبين الأجناس المختلفة ، وجميع أنواع التمييز بين طبقات السكان في كل قطر من الأقطار ، مع العناية بالأسرة ، وتربية الأطفال .

ومع أن موضوع حق التعليم معالج معاملة تامة في الإعلان : في بند رقم ٢٦ ، فإنه معالج بتوسع أكبر في الميثاق في البند (١٣) . والمعاهدة الدولية للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية هي بوجه عام أكثر توسعاً في الشرح والتفصيل في كل بند من البنود، وتطيل في بيان النواحي المختلفة لكل موضوع ، ولكل حق من الحقوق ، بحيث لا تدع مجالاً للتأويل والتفسير . وهذا جعل الوثيقة تتألف من (٣١) بنداً مع أنها لا تعالج إلا ماله اتصال بحقوق الإنسان في الميدان الاقتصادي والاجتماعي والثقافي .

ومن أهم وجوه الاختلاف بين إعلان حقوق الإنسان ، وبين معاهدة حقوق الإنسان ، أن الأول مجرد إعلان لأهمية الحاجة بالدول أن تصديق عليه أما حقوق الإنسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية فإن الميثاق الخاص بها لا بد من أن تصديق عليه كل دولة ، وأن تودع وثيقة التصديق لدى السكرتير العام للأمم المتحدة ، حتى إذا اكتمل عدد الدول التي صدقت على الميثاق - ٣٥ دولة - دخل الميثاق مرحلة التنفيذ - ولو أن أحكامه لا تسمى إلا على الدول التي قدمت وثيقة تصديقها للأمم المتحدة . ونظام التصديق Ratification منصوص عليه في الميثاق واستغرق مدة بنود منه .

وليس موضوع التصديق هو وحده الذى يميز المعاهدة من مجرد الإعلان عن حقوق الإنسان ، بل هناك موضوع أهم استغرق عدداً كبيراً من البنود وهو موضوع وسائل التنفيذ implementation فهذا وحده يستغرق نحو عشرة بنود (من بند ١٦ - ٢٥) وأهمية هذا الباب (الرابع) من الميثاق هي ضرورة البحث عن وسائل لكى ينال الناس جميعاً تلك الحقوق البشرية التي ينص عليها الميثاق ، مع المحافظة على سيادة الدول واستقلالها ، والحرص على احترام خصائصها وكراماتها . ومتى وافقت الدول على الميثاق .. وقبلت الوسائل التنفيذية التي تضمنها الباب الرابع ، فلا يبقى هناك ما يجرح الكرامة أو يتناقى مع الاستقلال ، وتتلخص الوسائل التنفيذية فيما يلي :

تقوم كل دولة موافقة على الميثاق بإرسال تقرير دورى يحدد مداه المجلس الاقتصادى والاجتماعى للأمم المتحدة ، ويتضمن هذا التقرير بيان الخطوات التي اتخذت نحو تنفيذ جميع الحقوق المذكورة في الميثاق . وترسل التقارير إلى السكرتير العام ، الذى يتولى إرسالها إلى المجلس الاقتصادى والاجتماعى من جهة كما يرسل إلى المنظمات المتخصصة للأمم المتحدة ، مثل منظمة اليونسكو ومنظمة الصحة العالمية ، ومكتب العمل الدولى ومنظمة الأغذية والزراعة ، الأجزاء التي تضمنها من هذه التقارير .

وتستطيع الدولة أن ترسل هذا التقرير على مراحل ، حسب النظام الذى يضعه المجلس . ومن الممكن للدول أن تذكر في تقاريرها الصعوبات والعقبات التي قد تواجهها في تنفيذ جميع بنود الميثاق ، لعل الأمم المتحدة أن تسمى في مساعدتها متعاونة مع المنظمات المتخصصة ، التي لديها وسائل لبلل المساعدات الفنية ، على اختلاف ظروفها وأشكالها .

وهكذا نرى أن الوسائل التنفيذية ، في حقوق الإنسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، تقوم على التقارير ، التي تضمها الدول الأعضاء ومن مصلحة الدول أن تضع مثل هذه التقارير ، ومن حسن الحظ أن هناك منظمات متخصصة في الأمم المتحدة تبلل جهودها لمساعدة كل دولة ترغب في المساعدة .

المعاهدة الدولية لحقوق الإنسان للعنية والسياسية

International Covenant on Civil and Political Rights.

هذه المعاهدة أو الميثاق هي الشطر الثانى المكمل لحقوق الإنسان في الميدان الاقتصادى والاجتماعى والثقافى . وهى مثل الشطر الأول مبنية على المبادئ نفسها التي بنى عليها الإعلان العالمى لحقوق الإنسان ، والبنود في جوهرها مطابقة لما جاء في الإعلان ، مع بعض التوسع والشرح والافضاح ، مما تتطلبه صيغة المعاهدة ، التي ستصبح ملزمة لجميع الدول التي توقعها ثم تصلى عليها .. وبدىي أن في الحقوق المدنية والسياسية أموراً حساسة ، لابد من إضاحها بذلك تطول البنود وتتعدد ، خشية أن يكون الإيجاز عرضة للتأويل .

وهكذا وصلت بنود هذا الميثاق إلى ٥٣ بنداً ، بما في ذلك - وهذا أيضاً من أسباب الإطالة - فصل طويل من وسائل التنفيذ . ولا يتسع المقام هنا لذكر جميع بنود الميثاق ، وحسبنا أن نورد فيما يلي أهم الحقوق التي جاءت فيه :

حقوق الانسان بين النظرية والتطبيق

في البند الأول نص صريح على حقوق تقرير المصير لكل شعب من الشعوب . وعلى الحق في ان يتصرف الناس في ثرواتهم ومواردهم الطبيعية وتلاحظ ان النص على هذه الحقوق يرد مرة اخر في المادة ٤٧ ، كان واضع الميثاق كانوا حريصين جدا على ان يتمتع كل شعب بثروات بلاده ومواردها الطبيعية ، وان يكون هذا الحق واضحا ، بعيدا عن الغموض .

وفي البند الثاني نص قوى على عدم التفرقة بين الناس دون تمييز بين السلالات واللون والذكر والانثى ، واللغة والدين والمذاهب السياسية والجنسية الأصلية ، والثروة والحسب والنسب ، أو أية فوارق أخرى . وعلى كل دولة ان تتخذ الاجراءات التشريعية ، التي تضمن تنفيذ جميع الحقوق التي ينص عليها هذا الميثاق ، واذ اثبت لها ان شخصا انتهكت حقوقه، وتقرر ذلك بحكم قضائي كان له الحق في تعويض مناسب . والظاهر ان واضع الميثاق كانوا حريصين على النص على المساواة بين حقوق الرجل والمرأة، ولذلك لم يكتفوا بما جاء في البند الأول ، وخصصوا هذا الموضوع ببند خاص (الثالث) .

وينص البند السادس على حق الانسان في الحياة ويجب ان يضمن هذا الحق بواسطة القانون ، ولا يجوز ان يحرم أي انسان من الحياة بطريقة عرقية . وفي البلاد التي لم تلغ فيها عقوبة الاعدام ، لا يجوز ان يصدر حكم بالاعدام الا لأسباب خطيرة جدا ينص عليها القانون في وقت ارتكاب الأثم ، ولا توقع هذه العقوبة الا بناء على حكم صادر من محكمة مختصة ، ولا يجوز ان يحكم باعدام شخص تقل سنه عن ١٨ سنة ، ولا يجوز ان توقع العقوبة على امرأة حامل . وتحرم المادة السابعة كل أعمال التعذيب وألفسوة والعقاب البدني ، كما لا يجوز ان يخضع شخص ، بغير ارادته ، لأن تعمل عليه تجارب طبية أو علمية .

وتنص المادة الثامنة على تحريم العبودية وتجارة الرقيق ، طبقا لما جاء في المادة الرابعة من الاعلان . كما تنص المادة على تحريم السخرة ، الا ما قد تفرضه السلطة من أعمال تتصل بالصالح العام .

والمادة التاسعة تنص على حق كل انسان في ان يكون حرا طليقا ، ولا يجوز ان يحرم من الحرية او يقبض عليه بطريقة عرقية او ان يحبس ، الا لأسباب ينص عليها القانون ، ويجب ان يبلغ الشخص المقبوض عليه فورا بأسباب القبض عليه، والتهمة الموجهة اليه ، ويجب ان يعرض امره على القضاء المختص بسرعة ، ولكل شخص الحق اذا تأخرت محاكمته - ان يطالب بحقه امام القضاء ، ليقتضى هل تهمته مما يبرر حبسه . وهذه المادة من الامور التي اشتهرت بمخالفتها حكومة الاقلية البيضاء في افريقيا الجنوبية وهي سنت القوانين التي تبجح القبض والحبس الى ثلاثة أو ستة اشهر قابلة للتجديد ، دون ان يقدم المذنب الى أية هيئة قضائية .

وتنص المادة العاشرة على ان كل متهم لم تثبت ادابته يجب ان يعامل على انه بريء ، ويجب ان لا يوضع في صحبة المذنبين ، كما يجب عزل الحديث السن عن المكان الذي يودع فيه كبار السن من المتهمين ، قبل المحاكمة وبعدا ، ولا يجوز حسب المادة الحادية عشرة ان يودع السجن شخص لجرد انه لم يف بمقد تعاقده عليه . والمادة الثانية عشرة تنص على حرية الانسان في داخل حدود البلد الذي سمح له ان ينزل فيه ، وكل انسان له الحق في ان يبرح أي قطر نزله ، حتى ولو كان وطنه ، ولا يجوز ان يحال بين شخص وبين العودة الى وطنه .

والمادة الرابعة عشرة تعالج باسهاب حق كل انسان في ان يحاكم بالعدل ، مع توافر فرصة الدفاع عن نفسه ، او بمساعدة محام يتولى الدفاع عنه ، ولا يجوز ان يكره الشخص على ان

يشهد على نفسه ، مع حفظ حقه في الاستئناف الى محاكم أعلى ، وحقه في استجواب شهود الألبات ، ولتتم الحق في أن يكون له ترجمان اذا كانت محاكمته تجرى في غير لغته . ولقد كان من الجائر أن تكون هذه المادة في المعاهدة التي تنص على الحقوق الاجتماعية غير أن أكثر مآثور حوله المشاكل ، وأكثر ما يتركب فيه من الإثام هو المحاكمات السياسية ، خصوصاً في بلد مثل افريقيا الجنوبية ، يعامل فيها المجرم العادي برفق ، بينما يتعرض المتهم السياسي لضروب الظلم والبغى .

وتنص المادة الخامسة عشرة على أنه لا يجوز أن يكون هناك اثر رجعي في المحاكمات فلا يؤخذ المرء على ذنب ارتكبه قبل أن يصدر قانون بتحريمه . ولا يجوز أن يتعرض شخص لأي تدخل في شئونه الخاصة ، وشئون أسرته أو لأي تهجم على شرفه وحسن سمعته ، وله الحق في أن يحميه القانون في كل هذه الشئون .

والمادة الثامنة عشرة تنص على حرية الرأي والدين ، بطريقة أوضح ولكنها لا تختلف كثيراً عما جاء في نص الإعلان العالمي . وكذلك تنص المادة التاسعة عشرة على حرية الفكر ، وحرية التعبير عما يجيش بفكر الانسان ويشمل هذا الحق حرية الانسان في أن يلتصق بالمعلومات ، ويبادل سواء الرأي في مختلف الامور دون تقيد بالحدود ، وله الحق في أن يتم ذلك شفاهاً أو تحريراً ، أو في صورة انتاج فني أو في صورة أخرى يختارها . . غير أن هذه الحقوق تتضمن بعض الواجبات والتبعات ولذلك فانها تحدها بعض النصوص القانونية عند الضرورة من اجل حماية حقوق الناس وسمعتهم الطيبة أو من اجل حماية الأمن القومي أو النظام العام ، أو الصحة والآداب العامة . وتعالج المادتان ٢١ ، ٢٢ حقوق الناس في أن يجتمعوا ويتداولوا طبقاً للنظام الذي يفرضه القانون ، كما أن لكل شخص الحق في أن يكون أو ينضم الى أي نقابة مهنية .

والواد التالية مباشرة تنص على حقوق الأسرة والطفولة ، وحق الزواج ، بناء على اتفاق الزوجين ، والمادة الخامسة والعشرون تنص على أنه يجب أن ينال كل مواطن حقه وفرسته ، دون أي تفرقة من أي نوع من حيث السلالة واللون وبين الذكر والأنثى ، وأياً كانت لغة المواطن أو ديانتة أو الآراء التي يعتنقها في السياسة أو غيرها ، وأياً كانت جنسيته الأصلية أو المجتمع الذي ينتمي اليه أو بسبب اختلاف الثروة أو الولد ، أو أي اعتبار آخر وذلك في الأمور الآتية :

١ (المساهمة في إدارة الشئون العامة ، بشخصه أو بوساطة ممثلين منتخبين انتخاباً حرّاً .

٢ (أن يعطى صوته وأن يرشح في انتخابات دورية جدية ، على أن تكون انتخابات عامة ، تساوى فيها الناخبون ، وأن تمقد بالاقتراع السري ، وأن يضمن فيها التعبير الحر من إرادة الناخبين .

٣ (أن تتاح له وظائف الخدمة العامة على قدم المساواة .

وفي البلاد التي تعيش فيها أقليات تتميز بديانة أو لغة ، أو كانت من عنصر خاص ، يسمح لهذه الجماعات أن تمارس ثقافتها الخاصة ، ومشاعر ديانتها ، وأن تستخدم لغتها في مختلف شئونها .

ويرى القاري أن معظم هذه الحقوق مطابقة للمبادئ الواردة في الإعلان العام لحقوق الإنسان. غير أن الجديد في الميثاق أو المعاهدة هو أنها تشتمل على وسائل التنفيذ في الباب الرابع وهو جزء من صلب المعاهدة ، ويحتل فيها مكاناً كبيراً (من المادة ٢٨ الى المادة ٤٥) ، وبعض المواد طويل ومتعدد البنود ، وسنحاول فيما يلي إيضاح هذا الجزء من المعاهدة وخصائصه التنفيذية .

ينص هذا الجزء على أن تؤلف لجنة لحقوق الإنسان من ثمانية عشر عضواً يختارون من بين الأعضاء الذين صدقوا على الميثاق ، ومدة العضوية في اللجنة أربع سنوات قابلة للتجديد ، ولكل عضو الحق في ترشيح اثنين من رعاياه ، ويجب أن يكون المرشح على جانب عظيم من كرم الخلق ، خبيراً بشئون حقوق الإنسان ، ويراى أن يكون بين المرشحين من له دراية بالشئون القانونية الدولية، على ألا يكون في اللجنة غير واحد من رعايا أية دولة .

ومتى تم تكوين اللجنة ، يقوم أعضاؤها بأعمالهم ، بصفتهم الشخصية ، ويتناولون إجراء مناسباً لجهودهم ، وتجتمع اللجنة للمرة الأولى في مقر الأمم المتحدة في نيويورك أو جنيف ، بناء على دعوة السكرتير العام للأمم المتحدة ، ثم تجتمع بعد ذلك في الواواید التي تحددها طبقاً للائحة التي وضعتها لنفسها ، ولها الحق في أن تفصل أي عضو منها ترى أنه لا يقوم بواجبه غير قيام ، ويبلغ السكرتير العام للأمم المتحدة بخلو مكانه ، ومثل هذا الإجراء الصارم لا يتم إلا بناء على إجماع رأى سائر الأعضاء ، أما قراراتها في الصادرة فيكفي لها الأغلبية المطلقة . والوظيفة التي تؤديها لجنة حقوق الإنسان هذه مبنية في المادة ١٠ وما يليها . وتنص تلك المادة على أن كل دولة صدقت على الميثاق لابد لها أن تقدم تقريراً ، ينص على ما قامت الدولة به من إجراءات لضمان الحقوق التي تنص عليها المعاهدة ، ومدى نجاح هذه الإجراءات على أن يقدم هذا التقرير :

(١) في غضون عام واحد من التاريخ الذي تصبح فيه المعاهدة نافذة . / أي بعد أن يصدق عليها خمسة وثلاثون من الأعضاء) .

(ب) وبعد ذلك يقدم مثل هذا التقرير في الموعد الذي تحدده اللجنة .

وترسل جميع التقارير الى السكرتير العام للأمم المتحدة ، الذي يتولى إرسالها الى جميع أعضاء اللجنة ، ويجب أن تشتمل هذه التقارير على الظروف والعوامل ، والصعوبات التي تتصل بتنفيذ بنود الميثاق . وتقوم اللجنة بدراسة تلك التقارير ، وتبدي رأياً فيها وملاحظاتها عليها وترسل هذه الآراء والملاحظات الى الدول الأعضاء ، وقد ترسلها أيضاً الى المجلس الاقتصادي والاجتماعي .

وتذهب المادة ١٤ الى معنى أبعد ، بأن تسمح لكل دولة ترى أن إحدى الدول الأعضاء لائزاً ما يجب نحو تنفيذ أي بند من بنود الميثاق ، أن ترسل الى تلك الدولة التي ترى أنها مقصرة ، بياناً مكتوباً توضح فيه وجوه التقصير ، ويجب على الدولة التي تنهم بالتقصير ، أن ترد في خلال ثلاثة أشهر ، معتمدة مما قد بدا من تقصيرها ووضحة ما بذلته من مجهود لتدارك الأمور التي اخلت عليها . فإذا انقضت ثلاثة أشهر أخرى دون أن يتم التراضي بين الدولتين جاز لأيهما أن ترفع الموضوع بأكمله الى لجنة حقوق الإنسان ، التي تقوم بدراسة الموضوع ، وتحاول أن تصل بين الدولتين المختصتين ، لعل من الممكن أن يزول الخلاف الذي بينهما بالوسائل الحسنة ، مع المحافظة على الحقوق البشرية والحريات الأساسية ، التي حددها الميثاق ، فإذا فشلت اللجنة في مساهمتها وجب عليها في غضون عام أن ترفع تقريراً وائياً يتضمن كل نواحي القضية ، ورأيها فيها ، ويبلغ هذا التقرير الى كل من الدولتين المختصتين :

والمادة ٤٢ تنص على الاجراء الذى يمكن اتباعه اذا لم يقبل الطرفان هذا التقرير، وفي هذه الحالة تقترح اللجنة أن يحال الموضوع بموافقة الطرفين على لجنة فرعية من خمسة أعضاء برضا الطرفين ، وهذه اللجنة الفرعية تسمى لجنة الصلح Conciliation Commission وهذه تقوم بدراسة الموضوع كله من جديد ، وتستمع الى أي بيانات جديدة من الطرفين ، وعليها أن تتم وساطتها في ظرف عام واحد ، فان قدر لها النجاح وانتهى الخلاف ، صفا الجو ، وزالت الغيوم ، اما اذا فشلت ، فعليها أن تقدم في مدى عام بياناً وأفياء بكل جوانب المشكلة ، وهذا البيان يعتبر الوثيقة النهائية في الموضوع .

وربما تسأل البعض لماذا لا يُرفع الخلاف الى مجلس الأمن ، وقد يرد على هذا بان مجلس الأمن مختص بشئون الحرب والسلام ، ويتروك عادة شئون حقوق الانسان للمجلس الاقتصادي والاجتماعي ، ومع ذلك فمن الجائز أن يكون الخلاف حول حقوق سياسية من الخطر بحيث ينتقد ، بعد مضي ثلاثة أشهر من التصديق عليها بواسطة ٣٥ من الدول الأعضاء في الأمم المتحدة ، وهذا التصديق لم يتم بعد ، وإذا تم فإنه لا يطبق الا على الدول الأعضاء التي قامت به .

ان الاتفاق على جميع البنود في معاهدة حقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ومعاهدة حقوق الانسان المدنية والسياسية ، قد استغرق بضعة عشر عاماً ، ولابد أن تمضي أعوام أخرى قبل أن يتم التصديق على المعاهدين . وهناك أمر هام لا بد من ذكره : وهو أن معاهدة حقوق الانسان المدنية والسياسية ، التي نصت على إنشاء لجنة تحتكم اليها الدول ، وهي لجنة حقوق الانسان ، التي خولت أن تتخذ كل اجراء من شأنه أن يفض النزاع بين الدول الاعضاء بواسطة اللجنة نفسها أو بواسطة قوميون صلح ، هذه المعاهدة الخطيرة لها ملحق ، ولم تستطع الدول أن تدمجها في صلب المعاهدة ، وبسبب الاعتراضات التي أثارت حوله : تقرر ان يظل هذا الموضوع في صورة ملحق ، واطلق عليه اسم « البروتوكول الاختياري للمعاهدة ، أي ان يكون للدول حق الاختيار التام في ان تقبل هذا البروتوكول او لا تقبله ، ولذلك كان مكانه في آخر المعاهدة ، وهو يشمل على ١٤ بنداً مستقلاً من بنودها .

والظروف التي دعت الى هذا الاجراء إن كثيراً من الدول ، الحث في أن يكون من حق لجنة حقوق الانسان ، أن تنظر أيضاً في أية شكوى ترفع لها من الأفراد لا من الحكومات فقط ، فإذا رأى فرد أو أفراد أنه تعرض لظلم في أمر يتصل بحقوقه الإنسانية ، ولم يجد انصافاً من سلطات الدولة التي يعيش في كنفها ، جاز له أن يرفع شكواه الى لجنة حقوق الانسان ، وتصبح اللجنة الصلاحية التامة لان تنظر في هذه الشكوى وأن تقضى فيها . وقد جعل أمر هذا البروتوكول اختيارياً ، تقبله من تشاء من الدول وترفضه من تشاء ، ولا يجوز أن ترفع شكوى على دولة لم تقبله .

فيما تقدم شرحنا الوثائق الرئيسية الخاصة بحقوق الانسان .. ألا وهي :

- ١) الإعلان العالمي لحقوق الانسان ، الذي نشر في العالم سنة ١٩٤٨ .
- ٢) المعاهدة الدولية الخاصة بحقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية .
- ٣) المعاهدة الدولية الخاصة بحقوق الانسان المدنية والسياسية .

وبعض الحقوق الهامة التي جاء ذكرها في تلك الوثائق ، أثارت اهتماماً خاصاً ، ودوّي أن من الواجب أن ينفرد لها وثيقة خاصة ، وأداة تنفيذية خاصة بها .

وفيما يلي ذكر لبعض هذه المعاهدات أو الاتفاقيات الدولية التي تتصل كلها بحقوق الإنسان ، وقد يصدر بعضها في صورة إعلان .

(ج) حق تقرير المصير :

أن حق كل أمة في أن تقرر مآثرها في شئونها الخاصة وفي نواحي حياتها ومآثرهم من برنامج لتطورها ونموها المادي والأدبي والسياسي ، هذا الحق يبدو لنا اليوم كأنه أمر مفروغ منه . ولكن الحال التي وصل إليها المجتمع الدولي ، في هذا الشأن لم تولد بين يوم وليلة . أن جهاد الشعوب من أجل حريتها واستقلالها أمر قديم . وكثير من الكتاب السياسيين في العقود الحديثة أكدوا مراراً حق الشعوب في الحرية الكاملة . ولكن يبدو أن الكوارث المالية لها فضل كبير في إيقاظ هذه الفكرة وإثباتها . . وقد كان واضحاً لكل عاقل في الحرب العالمية الأولى وما جلبته على العالم من الويل والثبور، أن العامل الأكبر في إيقاظ تلك الفتنة الهوجاء هو ذلك الجشع الاستعماري الذي كان يدفع المعتدين إلى الغزو والاستيلاء على أوطان غيرهم ، وتسخيرهم البلاد والعباد لشهواتهم ومطامعهم ، فأربت السماء واهتت الأرواح في مشارق الأرض ومغاربها ، وظلت النار مشتعلة لتهم الأخضر واليابس على مدى أربع سنين وبضعة أشهر .

وارتفعت الأصوات تنادى بخلق عالم جديد، على أنقاض العالم القديم ، وظهرت للمرة الأولى عبارة حق تقرير المصير ، واعتنق هذا المذهب السياسي الجديد بعض ذوي النفوذ . وتظاهر البعض باعتناقها ، وهو في صميم نفسه لا يزال على المذهب العتيق ، مذهب الاستيلاء والسيطرة . ولذلك طبق مبدأ تقرير المصير بعد الحرب العالمية الأولى تطبيقاً ناقصاً . فتكونت دول جديدة في أوروبا مثل تشيكوسلوفاكيا ويوجوسلافيا ، والمجر وبولندا ، أما في غير أوروبا فإن انتصار الجشع لم يتخلوا عن مذهبهم القديم ، وأمكن للكلاب أن تظل ممسكة بالعظام بين إتيابها ، وإبتكر نوع من الاستعمار المقتنع بلقى الانتداب .

ومرت فترة مابين الحربين وظل جشع الاستعمار جالماً على العالم ، غير أن حق تقرير المصير لم تخمد جذوته ، ولم يزد البطش والخداع الا قوة ورسوخاً في النفوس . وجاءت الحرب العالمية الثانية ، فإذا هي تنزل بالمع خراباً ودماراً أشد عنفاً مما شهده هذا الكوكب في أي زمن من الأزمان . وكانت الدول ، غالبية أو مغلوبه ، في حالة مجر عن مقاومة التيار الجارف ، الذي اندفع نحو السعي لتحقيق الحرية والاستقلال لجميع الشعوب في كل ركن من أركان العالم ، واجتمع قادة الدول في سان فرانسيسكو سنة ١٩٤٥ لكي يضعوا ميثاق الأمم المتحدة ، وفي ديباجة الميثاق نص صريح بأن الدول قد اجتمعت لكي تؤكد إيمانها بما يجب للإنسان من الحقوق الأساسية ، وما ينبغي لكل فرد من الكرامة والمنزلة المحترمة ، والمساواة التامة بين الناس ، رجالاً ونساء ، وبين الأمم صغيرها وكبيرها .

وجاء في المادة الثانية من الميثاق أن من أهم أهداف الأمم المتحدة أن تنمي بين الأمم علاقات مبنية على احترام مبدأ المساواة في الحقوق، وحق الشعوب في تقرير مصيرها ، ثم يتكرر هذا المعنى في عدة بنود أخرى من الميثاق . ويتكرر بعد ذلك في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ،

وكان من المنتظر أن ينص على هذا الحق في الميثاقين الدوليين لحقوق الإنسان ، اللذين سبق ذكرهما ، واللذين تم إبرامهما في سنة ١٩٦٦ ، ولاشك في أن المداولات الخاصة بهما قد طالت ، ثم يجيء بعد ذلك دور التصديق على كل من الميثاقين . ولم يكن أمر حق تقرير المصير من الأمور التي تحتمل الأرجاء والتسويق . فهناك أقطار عديدة في العالم لا تزال خاضعة لنير الحكم الأجنبي ، وتطالب جاهدة بحريتها واستقلالها ، أقطار منتشرة في أفريقيا وآسيا ليس لها من يمثلها أو يرمي قضايها في الأمم المتحدة .

ولكن النيويرين على شئون الأمم المتحدة رأوا أنه لا بد من إجراء يحقق للدول استقلالها ، ويرضى رغبتها في تقرير مصيرها . فإذا لم يكن ممكناً أن يتم ذلك بمعاهدة أو ميثاق : فإنه لا بد من الإسراع بإصدار قرار تملنه الجمعية العامة للأمم المتحدة . وهذا تم في ديسمبر ١٩٦٠ (قبل صدور الماهدتين بست سنوات) في الدورة الخامسة عشرة ، صدر القرار رقم ١٥١٤ وعنوانه : « إعلان بمنح الاستقلال للأقطار والشعوب الخاضعة للاستعمار » ويتألف الإعلان من ديباجة طويلة ومبسطة بنود .

وقد جاء في الديباجة أنه نظراً لتلغف الشعوب غير المستقلة إلى نيل حريتها ، ونظراً لأن رغبة الشعوب في نيل استقلالها رغبة ملزمة ، ونظراً لما للأمم المتحدة من الدور الأساسي في تأييد حركة الشعوب الاستقلالية في الأقطار الخاضعة للصوابية أو للحكم الأجنبي . ومن حيث أن الأمم المتحدة مقننة بأن جميع الشعوب لها الحق المطلق في نيل الاستقلال التام وممارسة حكم نفسها بنفسها ، والحفاظة على أراضيها . .

فإن الجمعية العامة تعلن بشدة أن من الواجب أن يقضى بسرعة على الاستعمار في جميع صورته وأشكاله ، بدون أي قيد أو شرط .

وتحقيقاً لهذه الغاية تعلن الجمعية العامة :

(١) أن إخضاع الشعوب لحكم أجنبي أو للسيطرة والاستغلال ، يعد انتهاكاً للحقوق الأساسية للإنسان ، ويخالف ميثاق الأمم المتحدة ، ويكون عقبة في سبيل نشر السلام في العالم والتعاون بين الأمم .

(٢) أن تقرير المصير من حق كل الشعوب ، وهذا الحق يتيح لهم أن يقرروا كياناتهم السياسية ، وأن يمارسوا حياتهم الاقتصادية والثقافية بحرية تامة .

(٣) إذا كان قطر من الأقطار متخلفاً من الوجهة السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو التربوية فإن هذا لن يعد بهال من الأحوال سبباً في تأخير نيله الاستقلال .

(٤) يجب أن توقف تماماً الأعمال العسكرية ووسائل القهر المفروضة على البلاد غير المستقلة ، حتى يتسنى للسكان ، أن يمارسوا بتمام الحرية ، حقهم في الاستقلال التام ، وأن تصان أراضيهم من كل عدوان .

(٥) يجب أن تتخذ على الفور في البلاد التي تحت الوصاية أو الخاضعة لحكم أجنبي الخطوات اللازمة لانتقال جميع السلطات لسكان تلك البلاد ، من دون أي قيود أو تحفظات ، طبقاً لرغباتهم وإرادتهم الحرة ، دون تمييز أو تفرقة خاصة بالعنصر أو العقيدة أو اللون ، حتى يتسنى لهم التمتع بكامل حريتهم واستقلالهم .

٦) كل محاولة ترمى الى تمزيق وحدة القطر - كليا أو جزئيا - أو وحدة أرض الوطن ، اجراء لايتفق مع الاهداف والمبادئ ، التي ينص عليها ميثاق الامم المتحدة .

٧) على جميع الدول ان تلتزم بمنتهى الأمانة والدقة ، بما ينص عليه ميثاق الامم المتحدة ، والاعلان العالمي لحقوق الإنسان ، وبما تضمنه هذا الاعلان ، على أساس من المساواة ، وعدم التدخل في الشؤون الداخلية لجميع الدول ، مع احترام حقوق السيادة لكل الشعوب وسلامة أراضيها .

ان هذا الاعلان - مع أنه مجرد اعلان Declaration وليس ميثاقاً أو اتفاقاً أو معاهدة - كان لصدوره في أواخر عام ١٩٦٠ دوى واسع في جميع أرجاء العالم ولم يلبث أن أصبح من أهم وثائق حقوق الإنسان ، ولم تلبث ألامان ظهرت ، بخاصة في قارتي افريقيا وآسيا ، وليس من محض المصادفة ، أن تنتشر بعد ذلك العام مباشرة الحركات الاستقلالية في عديد من الاقطار وأن تظهر الألوان السمرء والصفرء والسوداء على مقاعد الامم المتحدة ، وفي عدد قليل من السنين ارتفع عدد الأعضاء في الامم المتحدة من الدول الافريقية الى مايقرب من أربعة أمثال ما كانت عليه يوم تأسيس المنظمة ، وأصبحت الدول الاوربية والأمريكية تحسب لهم ألف حساب ، وكثيراً ما ترتفع أصواتهم في مجتمعات الامم المتحدة ولجانها ، لتؤكد الحقوق البشرية للدول الثامية ، ولتصره الضعفاء ، ومنع العدوان .

ونظراً لما للموضوع الذي يعالجه الاعلان من اهتمام بتحرير الشعوب ونشر الاستقلال السياسي لكل دولة ، فإن الامم المتحدة لم تكتف بصدور هذا الاعلان وانتشاره في جميع الافاق ، بل زادت على ذلك بأن قررت الجمعية العامة في عام ١٩٦١ تكوين لجنة خاصة لتراقب تنفيذ الاعلان الخاص بتقرير المصير ، وهي لجنة دائمة تتألف من ٢٤ عضواً من أعضاء الامم المتحدة وتجتمع أكثر من مرة في كل عام ، وفي أي مكان تقرر أن تروءه ، وهي لا تزال الى يومنا هذا من أهم لجان الامم المتحدة ، جمة النشاط ، مرعية الجانب ، تتحاماها الدول الاستعمارية ، وتحاول ارضاءها .

وهكذا نرى أن اعلان حق تقرير المصير ، قد أصبح في قوة الماهدات ، ترعاها هيئة تراقب تنفيذه ، وترفع الى الجمعية العامة في كل عام تقريراً ببيلج نجاحه وما قد يتعرض سبيله من العقبات ، ولاشك في أن حق تقرير المصير هو المحور الأساسي لنيل تلك الحقوق ، وله فضل كبير في تقويض دعائم الاستعمار .

(د) جريمة إبادة السلالة : Genocide

تنص المادة الثالثة من الاعلان العالمي لحقوق الإنسان على حق الحياة فتقول :

« أن كل فرد له حق الحياة والحريء والسلامة من الأذى » ، وبالرغم من أن هذا حق قديم ، وقد نصت عليه الديانات والشرائع ، فإن الاستهانة بحياة النمس ظاهرة طالما عرفت في عهود البني والطغيان والنفوسى ، وليس بغريب أن يحتل حق الحياة مكانة في صدر الاعلان العالمى ، فقد تكلفت معظم التوائين في معظم الدول بحماية تروح الفرد من طريق التشريع ، وكانت عقوبة الاعدام واسعة الانتشار فيما مضى ، تطبق على كثير من الجرائم حتى التافه منها ، ولكن المشرعين في أكثر الدول بدلوا جهدهم في تضيق الحد أمام عقوبة الاعدام ، حتى أصبح عدد غير قليل من الدول ، وقد ألغيت فيها عقوبة الاعدام بتاتا .

وانتقل التفكير بعد ذلك من عقوبة اعدام الفرد ، الى النظر في جريمة اعدام الجماعات التي كثيراً ما لجأت اليها بعض الحكومات ، بقصد استئصال أو إبادة اعداد ضخمة من الناس ، لا ذنب لهم الا أنهم يعتقدون مذهباً من المذاهب أو ينتمون الى سلالة من السلالات ، أو يتميزون بلغة أو ثقافة لا تترجح اليها الهيئات الحاكمة ، كما ترى من اضطهاد السلالات الزنجية ، من طريق حكومات الأقلية البيضاء في جنوب افريقيا ، أو روديسيا ، أو كما كانت تفعله حكومة النازيين في العهد الهتلري ، أو ما تفعله اليوم حكومة الولايات المتحدة الأمريكية من تجنيد الزوج من رعاياها في حرب فيتنام وغيرها بنسبة تزيد على تجنيد البيض ، وتمدد زيادة تمريرهم للخطر . أن التاريخ مليء بأحداث المذابح التي ذهب ضحيتها الآلاف بسبب ديانتهم أو مذهبهم السياسي .

لذلك اهتمت الأمم المتحدة ألا تكتفى بالنصر على حماية حياة الفرد بل وعشيت أيضاً بأمر حياة الجماعات ، التي قد تتعرض لخطر الإبادة ، وأقرت الجمعية العامة في ديسمبر عام ١٩٤٨ نص معاهدة دولية بتحريم إبادة السلالة ، واعتبارها من أفظع الجرائم ، وقد تم التصديق بوساطة العدد المطلوب من الأعضاء في عام ١٩٥١ ، ولو أنها بالطبع لا يمكن تنفيذها الا على الدول التي صدقت عليها . **وأهم ما تنص عليه المعاهدة بعد التبيحة هو ما يلي :**

المادة الأولى : أن جميع الدول التي أقرت بنود هذه المعاهدة تؤكد أن إبادة السلالة (أو الإبادة الجماعية Genocide) سواء في زمن السلم أو زمن الحرب .. تعد جريمة في نظر القانون الدولي ، وأن من واجبهم أن يعمل على منعها ومعاينة من يرتكبها .

المادة الثانية : تعمر الإبادة الجماعية بأنها أحد الأعمال الآتية التي ترتكب ويهدف الى القضاء - جزئياً أو كلياً - على مجموعة تابعة لسلالة أو جنس أو ديانة :

- أ - قتل أفراد هذه الجماعة .
- ب - إلحاق ضرر جسماني أو عقلي خطير بأفراد من هذه الجماعة .
- ج - إكراه هذه الجماعة على أن تعيش حياة ، يراد منها أن تدمر كيانها كلياً أو جزئياً .
- د - إخضاع هذه الجماعة الى ظروف تكسبها المقم فلا تتكاثر .
- هـ - انتزاع الأطفال بالقوة من أمهاتهم وإلحاقهم بجماعة أخرى .

المادة الثالثة : الأعمال الآتية تعرض من يرتكبها للمقاب :

- أ - الإبادة الجماعية .
- ب - التأمر من أجل ارتكاب جريمة الإبادة الجماعية .
- ج - التحريض العلني المباشر على ارتكاب الجريمة .
- د - الشروع في جريمة الإبادة .
- هـ - التواطؤ على ارتكاب الجريمة .

المادة الرابعة : جميع الأشخاص الذين يرتكبون جريمة الإبادة أو أي عمل من الأعمال الأخرى المنصوص عليها في المادة الثالثة ، بقون تحت طائلة المقاب ، سواء أكانوا حكماً مسؤولين دستورياً ، أم موظفين في الدولة ، أم أفراداً لا ينتمون الى هيئة .

المادة الخامسة : تعمد الدول المتعاقدة أن تسن القوانين اللازمة ، حسب ما يتطلبه دستور كل دولة ، لتنفيذ بنود هذه المعاهدة ، مع فرض العقوبات الصارمة على من ثبت عليه جريمة الإبادة أو الأعمال الأخرى المنصوص عليها في المادة الثالثة .

المادة السادسة : تجرى محاكمة الأشخاص المتهمين بجريمة الإبادة أو الأعمال الأخرى المنصوص عليها في المادة الثالثة أمام محكمة مختصة تابعة للدولة التي ارتكب في أرضها الجرم أو أمام أي محكمة جنائية دولية ، ترضاها الأطراف المتعاقدة .

المادة السابعة : جريمة الإبادة والأعمال الأخرى المنصوص عليها في المادة الثالثة لا يجوز اعتبارها من الجرائم السياسية ، التي يطبق عليها مبدأ تسليم المتهمين ، وتتعهد الدول المتعاقدة بأن تسير في هذا الأمر طبقاً لقوانينها والمعاهدات التي تربط بها .

المادة الثامنة : ويجوز للدول المتعاقدة أن تطلب إلى الهيئات المختصة في الأمم المتحدة أن تتخذ ما يلزم من اجراء مطابق لميثاق الأمم المتحدة ، ويكون من شأنه أن يمنع ارتكاب جرائم الإبادة ، أو يقضي عليها .

هذه هي اهم البنود التي تنص عليها هذه المعاهدة ، أما سائر البنود فهي تتعلق بالإجراءات ، مثل الإلتقاء إلى محكمة العدل الدولية ، وشروط التصديق على المعاهدة ومدتها وتجديدها إلى غير ذلك من الاجراءات .

على كل حال لقد أصبحت المعاهدة التي تحرم الإبادة الجماعية سارية المفعول ، وقد صدق عليها العدد اللازم من الدول الأعضاء . . ومن الجائز أن تصبح ذات اثر فعال في حماية الجماعات من خطر الإبادة ، التي تعرضت ولا تزال تتعرض لها جماعات في مشارق الأرض ومغاربها . ولم يكن هتلر وحده الذي يرتكب هذه الآثام ، فنحن نشهدها اليوم فيما يرتكب في الشرق الأوسط ، وما يتعرض له العرب من الاضطهاد والظلم ، ولا يتورع غلاة الصهيونيين من التحدث عن جرائمهم ، وفي جنوب افريقيا حكومات منصرية تسلط على الوطنيين ضروب الخسف والعداب ، ولا ترحم رجلاً ولا امرأة ، ولا شيخاً ولا طفلاً ، والأمم المتحدة تعلم الذي يجري ، وترسل البعثات للتحقيق ، وتمتد المؤتمرات ، وتصدر القرارات ، ولا تكاد جهودها أن تتجاوز هذا ، ولابد أن يضي وقت قبل أن يتم نضج المنظمة ويشتد ساعدها وتستطيع اجراءات التنفيذ لهذه المعاهدة الهامة أن تحدث اثرها .

(هـ) حق الإنسان في أن يكون حراً :

إن المادة الثالثة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تنص كما رأينا على حق الإنسان في الحياة والحرية ، وافتتان الحياة بالحرية شيء طبيعي ، فإن حياة اللد والعبودية ، تنزل بالإنسان إلى مستوى الدواب ، التي تباع وتشتري ، وتعيش مسلوطة الإرادة ، فالحرية التي تنص عليها المادة ، هي الحرية بمعناها الدقيق وهو ضد العبودية ، والحر هو ضد العبد ، واستعباد الناس بعضهم لبعض ظاهرة قديمة ، ولعل أهم مناصرها أسرى الحروب ، الذين كانوا يباعون ويشترون ، ولا يجد الناس في ذلك حرجاً .

ولسنا هنا بحاجة إلى سرد تاريخ العبودية ، والاستعباد . . وإنما يهمنا الظروف التي أدت إلى الاعتراف بأن حرية الفرد حق لا يقبل الجدل ، ومن أجل تقرير هذا الأمر لاجابة بنا أن نذهب إلى أبعد من القرون الحديثة ، التي تفشت فيها تجارة الرقيق ، منذ القرن السابع عشر إلى أواخر القرن التاسع عشر ، وكان أكبر مظاهر هذه التجارة أن دول غرب أوروبا كانت تتخذ مراكز على السواحل الغربية لافريقيا ، وتجمع الميادين مختلف الأنظار ، وتودعهم في هذه المراكز ، إلى أن تجيء السفن وتنقلهم من السواحل الأفريقية إلى الأسواق الأمريكية ، حيث يباعون بيع السلع ،

ويساقون الى المزارع ، حيث يقومون بحراث الأرض وزراعتها تحت حكم وسيطرة سادة من الملاك البيض .

كانت هذه التجارة تتسم بالقسوة والفظاعة والاستهانة بالقيم البشرية ، وربما لم يكن في التاريخ البشرى كله عهد شر من ذلك العهد ، وأمامه لا تصادفها آلام ارتكبت في أي عصر من العصور ولم يكن الأمر يخلو من احتجاجات خافتة تصدر من بعض رجال الدين أو أهل الخير ، استنكاراً لهذه التجارة البشعة ، ولكن أصوات هؤلاء الخريين كان يضرب بها مرض الحائط ولا تستمع لها الحكومات أو البرلمانات ، الى أن شبعت الديبلوماسية حتى انخضت ، ولم تعد في حاجة شديدة لمريد من هذه السلمة البشرية ، خصوصاً أن المبيد أخذوا يتكاثرون تكاثراً طبعياً ، فلم تعد التجارة مربحة كما كانت في القرن الثامن عشر ، وأوائل القرن التاسع عشر ، هناك بدأت أصوات الاحتجاج تلو ، والحكومات تفكر جدياً في تحريم التجارة البشعة . وتتخذ البرلمانات قرارات ، وتعتد معاهدات ، وظلت تفعل ذلك الى أواخر القرن التاسع عشر .

ولم أهم حادث في محاربة تلك التجارة هو عقد مؤتمر خاص في عام ١٨٩٠ في مدينة بروكسل ، حيث أبرمت أول معاهدة دولية لمحاربة تجارة الرقيق . وكانت تتألف من مائة مائة ، وقد تم التصديق عليها في العام التالي ، وعمل لها جهاز للتنفيذ يتألف من لجنة في زنجبار ، وأخرى في بروكسل وتتضمن مواد المعاهدة على حق الدول المتعاقدة في تفتيش السفن التي يشتبه في أنها تحمل رقيقاً ، ولا شك في أن هذه المعاهدة كان لها أثر كبير في القضاء على الجزء الأكبر من تجارة الرقيق في أفريقيا ، وكانت معاهدة بروكسل معنية بوجه خاص بالتجارة الأفريقية ، أما تحريم الرقيق بصفة عامة في جميع أنحاء العالم ومقدار اتفاقيات جديدة لهذا الغرض . فان هذا لم يتم الا في عهد عصبة الأمم ، ثم في عهد الأمم المتحدة .

تكونت **عصبة الأمم** في أعقاب الحرب العالمية الأولى حوالي سنة ١٩٢٠ ، وكان مقرها جنيف ، حيث شيد لها قصر ضخم لا يزال قائماً - وهو الآن المقر الأوربي للأمم المتحدة ولم تكد عصبة الأمم أن تستقر نظماً ولجانها ، حتى ثارت فيها مشكلة الرق في العالم ، أن معاهدة بروكسل قد قضت على تجارة الرقيق بين أفريقيا وأمريكا ، ولكن لم تزل هناك جيوب لتجارة الرقيق في نواح مختلفة بأفريقيا وآسيا ، وأكثرها من نوع الرقيق المسخر لخدمة البيوت وأهلها ، ويشمل هذا النوع من الرق الرجال والنساء والأطفال ، وكانت له أسواق تباع فيها تلك السلع وتنتشرى ، ولم يكن بد من أن يثار موضوع الرقيق في عصبة الأمم ، ولم تلبث العصبة أن انشأت في سنة ١٩٢٢ لجنة للرقيق ، لكي تدرس الموضوع وتعرض ما تراه مناسباً فيه . وانتهت اللجنة الى أن من الضروري وضع اتفاقية دولية ، واقترحت النصوص التي يجب أن تشمل عليها ومرضت على الجمعية العامة لعصبة الأمم في عام ١٩٢٦ ، وتم الاتفاق عليها ، باسم اتفاقية الرقيق :

The Slavery Convention

وهي اتفاقية موجزة لاتتجاوز بنودها اثني عشر بنداً ، البند الأول منها يحاول تعريف العبودية ويعرفها بأنها حالة الشخص الذي تمارس معه كل أو بعض السلطات التي تتمتع بحق الملكية . وعلى الرغم من أن النص ليس سهلاً فإنه يحاول أن يقرر أن معارضة حق الملكية مثل البيع والشراء والهبة والرهن ، هو أهم ما يميز حالة العبودية . والتأكيد في وصف العبودية هنا يتجه نحو حق المالك في السلمة التي يملكها . ولم يرض كثير من الناس عن هذا التعريف . ولكن واضعي المعاهدة لم يستطيعوا أن يهتدوا الى تعريف أفضل . وكان من الممكن أن يتجه التعريف الى فكرة الحرية . وأن الحرية حق للجميع ، وأهم ما يميز العبودية أن المستفيد محروم من حريته في جميع أعماله . ولكن عصبة الأمم لم تأخذ بهذا الرأي وبقيت المادة كما هي مركز على فكرة الملكية .

أما سائر المواد فإنها تنص على أنه يجب على الدول المتعاقدة أن تعمل بالتدرج على إلغاء الرقيق في مختلف صورته وأشكاله . وقد رؤي أن الإلغاء فجأة ربما أدى إلى انتشار الفاقة بين المبيد الذين لم يعد لهم من يعولهم ، ولذلك نصت الاتفاقية على أن يكون الإلغاء تدريجياً ، كما نصت على أن تتخذ كل دولتين القوانين والنظم ما يضمن تنفيذ بنود المعاهدة ، وأن تبلغ السكرتير العام العصبة بأية إجراءات تتخذ في هذا الصدد ، وأجازت للدول أن تتفاهم فيما بينها وأن تتعاون في سبيل تنفيذ بنود الاتفاقية ، ومع ذلك سار التنفيذ ببطء شديد إلى عام ١٩٣٢ عندما قررت العصبة إنشاء لجنة مستقلة من الخبراء لمراقبة تنفيذ الاتفاقية ، وبذلك لوح مظهر التقدم عاماً بعد عام إلى أن تعطلت جميع أعمال العصبة بسبب قيام الحرب العالمية الثانية .

وبعد قيام منظمة الأمم المتحدة ، أثرت مشكلة الرقيق من جديد ، وتحول الإشراف على معاهدة ١٩٢٦ من عصبة الأمم التي لم يعد لها وجود إلى هيئة الأمم المتحدة ممثلة في المجلس الاقتصادي والاجتماعي . ولم تكنف الأمم المتحدة بمعاهدة سنة ١٩٢٦ ، بل زادت عليها وثيقة جديدة في شهر أبريل سنة ١٩٥٦ ، وعنوان الوثيقة الاتفاق الإضافي على إلغاء تجارة الرقيق وإلغاء النظم والأعمال المشابهة للرق .

وهكذا أصبح لدى المنظمة معاهدة ١٩٢٦ التي ورثتها عن عصبة الأمم ، والمعاهدة الجديدة التي أبرمت في عام ١٩٥٦ ، وطلب إلى الدول التصديق على المعاهدين ، وتم التصديق عليهما من أكثرية الدول الأعضاء . ولا يكد يوجد اليوم دولة في العالم كله لم تقم بإلغاء تجارة الرقيق على الأقل من الوجهة القانونية .

وأحسن أعضاء المجلس الاقتصادي والاجتماعي أن تجارة الرقيق لم تمت تماماً وإنما لا تزال تمارس في الخفاء في بعض الأقطار ، فطلب المجلس من السكرتير العام للأمم المتحدة ، أن يختار شخصاً ملماً بنواحي الموضوع ليكون بمثابة مقرر للأمم المتحدة في مشكلة الرقيق ، وذلك في أواخر عام ١٩٦٣ ، وجددت وظيفته عام ١٩٦٨ ، ولا يزال هذا الشخص يمارس عمله ، لعله أن يتقدم بمقترحات فعالة لمعالجة تلك المشكلة ، وقد اتسمت المشكلة منذ سنة ١٩٦٨ ، فأصبحت تتناول الاضطهاد العنصري والاستبداد الاستعماري بوصفهما من ضروب الرق ، الذي ثلث منه جماعات بشرية عديدة .

(و) منع التفرقة العنصرية :

نعود الآن إلى التناول في المادة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، فنجد أن هذه المادة تنص على أن :

« جميع بني الإنسان يولدون أحراراً ، متساوين في الكرامة وفي الحقوق ، ويجب أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الإخوة » .

كما تنص المادة على ألا يكون هناك تمييز أو تفرقة بين الناس بسبب العنصر أو اللون أو الجنس (ذكر أو أنثى) أو اللغة أو الدين ، أو الرأي في السياسة أو في أي شيء آخر ، أو في اختلاف الوطن أو المجتمع الذي نشأوا فيه أو الثروة أو النسب أو أي شيء آخر .

سبق لنا في أول هذا المقال الحديث عن هذه المادة ، ونعيد ذكرها الآن لكي تؤكد مائنت عليه من تحريم التفرقة العنصرية .

لقد نظرت الامم المتحدة نظرة جديده الى واجبتها نحو منع التفرقة العنصرية ، وكلفت لجنة حقوق الانسان التفرقة ، من المجلس الاقتصادي والاجتماعي ، بان تتولى هذا الموضوع بكل عنايتها ، ورات لجنة حقوق الانسان ان يكون لديها هيئة مستقلة ، تضم اشخاصا متخصصين في شئون حقوق الانسان ، فعينت لهذا الغرض لجنة خاصة ، في عام ١٩٥٠ ، وسماها **لجنة منع التفرقة وحماية الاقليات** Prevention of Discrimination, and Protection of Minorities . كان عدد اعضائها ١٢ عضواً ، لم لم تولد لكبر حتى صار ثيفاً وعشرين عضواً .

ان الحرب العالمية الثانية قد برزت فيها مشكلة التفرقة العنصرية ، في صورة بشعة ، ولعلها لم تظهر بمثل هذه البشاعة في اي وقت ، وقد ظهرت في تلك الحرب - بل ومن قبلها مباشرة ، فكرة التفرقة بين السلالات ، والتمييز بينها ، واكثر النازيون ضجة حول خرافة تفوق الجنس الارى على جميع الاجناس ، وتفوق الجرمان على جميع الشعوب ، وتفوق النازيين انفسهم على كل سلالة او جماعة ، وتركزت هذه العقيدة الفاسدة ، اكاراً عميقة في كثير من النفوس في مشارق الارض ومغاربها ، ولم يكن من مجرد المصادفة ان حاكم افريقيا الجنوبية الحالي المسمى فورستر ، كان من اكبر انصار النازي ، في ابان الحرب العالمية الثانية ، وها هو ذا اليوم وحكومته يطبقون الاراء النازية ، على شعوب جنوب افريقيا الوطنية ، واكثر الظن ان هناك في جهات اخرى - غير افريقيا الجنوبية - افراداً في أمريكا وأوربا ينتقون هذا المذهب الضيئ وللذلك احسنت منظمة الامم صنفاً ، اذ كرست جهودها لمحاربة التفرقة العنصرية ، والتمييز بين السلالات ، وأكدت المنظمة اهتمامها بهذا الامر بانشائها لجنة متخصصة في منع التفرقة . ومنذ قامت هذه اللجنة بدراسات علمية وعملية ، متعاونة مع الهيئات المتخصصة في الامم المتحدة مثل اليونسكو ومكتب العمل الدولي وغيرهما ، ابرمت عدة معاهدات واطلالت ، تنص على منع التفرقة في ميادين خاصة ، مثل اعلان منع التفرقة في الأجور وظروف العمل الذي اصدره مكتب العمل الدولي ، واتفاقية منع التفرقة في شئون التعليم ، التي اصدرتها اليونسكو في عام ١٩٦٠ .

ثم اهتمت الجمعية العامة - وهي السلطة العليا - للامم المتحدة بموضوع التفرقة العنصرية ورات ان تصدر في هذا الموضوع وليقتين : الاولى في صورة اعلان ، والثانية في صورة معاهدة ، اي ان المنظمة اثبتت الاجراءات نفسها التي اثبتت في حقوق الانسان على النحو الذي يبينه من قبل . وصدر الاعلان في شهر نوفمبر سنة ١٩٦٣ ، بعنوان « اعلان الامم المتحدة بمحو التفرقة العنصرية في مختلف صورها واشكالها » ويكفي لهذا الاعلان ان تصدره الجمعية العامة ، وتعلنه للعالم كله ولا يتطلب الدول بالتصديق عليه ، ولكن يظل سلاحاً في ايدي المصلحين والمدافعين عن حقوق الانسان ، يشهرونه في وجه كل طائفة ، ظالم ، ينادي بتفوق جنس على جنس ، وحقوق بعض الاجناس في السيطرة والاستبداد بالاجناس الاخرى .

والنداء أو الاعلان يتألف من ديباجة طويلة ومن احدى عشرة مادة ، ولا يتسع المقام هنا لسرد جميع بنود الاعلان ، وحسبنا ان نذكر امثلة منه ، نشير الى قصواه . فقد جاء في الديباجة : انه « **نظراً لان فكرة التمييز بين الاجناس ، فكرة باطلة : من الوجهة العلمية ، مستهجنة من الناحية الخلقية ، خطيرة لانه من الناحية الاجتماعية ، وليس هناك ما يبرر التفرقة العنصرية لا من الناحية النظرية ولا العملية . .** »

وبعد كثير من الحشيات التي تؤكد مائتوى عليه مثل هذه الفكرة من الامم والشعور ، تعلن الجمعية العامة للامم المتحدة بان من الواجب ان يعمل الجميع على استئصال هذه الجريمة في كل مجتمع وفي كل قطر . وتنادي الامم المتحدة جميع الامم ان تمتنع كل دولة وكل هيئة وكل فرد فيها ،

عن ارتكاب أي عمل أو اتخاذ أي إجراء يشتمل على التفرقة ، في حقوق الإنسان والحريات الأساسية، بين الناس على أساس السلالة Race أو اللون Colour أو الأصل الجنسي Ethnic Origin . ويكرر الإعلان هذه الكلمات على الرغم من تقارب معانيها ، حتى لا يكون هناك محل لبس ، كما أنه يردد هذا المعنى في غير مادة من مواد الإعلان .

ومما يلفت النظر ما جاء في المادة الثالثة من الإعلان من أنه لا ينبغي أن يكون الجنس أو اللون أو الأصل سبباً في المفاضلة بين الناس الذين يرغبون في اعتناق جنسية من الجنسيات ، وهذه نقطة حساسة بالنسبة لبلد مثل استراليا التي تنادي بمبدأ استراليا البيضاء .. وهي أيضاً حساسة في إنجلترا اليوم حيث أخذت تنزع إليها عناصر ملونة من جزر الهند الغربية ومن باكستان وشرق أفريقيا .

وبعد صدور الإعلان أو النداء العالي بمنع التفرقة العنصرية ، أخذت لجان الأمم المتحدة تعد معاهدة دولية ، تنشئ الأغراض ذاتها ، وتحاول معالجة نفس الداء، والمعاهدة أكثر إفاضة في فصولها وبنودها ، ولكن معانيها لا تكاد تخرج عما جاء في الإعلان السابق ذكره .

وصدرت المعاهدة الدولية لمنع التفرقة العنصرية في ديسمبر سنة ١٩٦٥ ، أي بعد صدور الإعلان بعامين ، وبالطبع لن تطبق المعاهدة إلا على الأعضاء الذين يصدقون عليها . ولا تدخل في حيز التنفيذ إلا بعد أن تصديق عليها سبع وعشرون من الدول الأعضاء ، وبعد أن يمضي ثلاثون يوماً على تصديق آخر عضو من السبعة والعشرين . وتمتاز المعاهدة عن الإعلان بأنها تنص في المادة الثامنة منها على إنشاء لجنة تدعى لجنة منع التفرقة العنصرية ، وتتألف من ١٨ عضواً من بين الأعضاء الذين يصدقون على المعاهدة وهي تشبه من وجوه كثيرة لجنة حقوق الإنسان التي جاء ذكرها من قبل ، والتي تضمنتها المعاهدة الدولية للحقوق المدنية والسياسية ، ولاكاد كل لجنة منهما أن تختلف عن الأخرى ، اللهم إلا في تنوع الاختصاص .

★ ★ ★

في هذه الفصول التي تقدمت ، ذكرنا ما يسمح به المقام من جهود الأمم المتحدة في سبيل تقرير حقوق الإنسان ، سواء كانت تلك الجهود تتخذ شكل إعلان ، أو اتفاق ، أو عهد أو ميثاق وقد حاولنا أن نذكر الأهم من تلك الوثائق التي أبرمتها الأمم المتحدة ، وهناك أمور ربما كانت أقل خطراً ، وإن كانت لها أهميتها مثل : معاهدة عن حقوق النساء السياسية ، واتفاق من الزواج ينص على ضرورة إبرامه باتفاق إرادة الزوجين ، مع تحديد سن الزواج ، وشروط تسجيله ، وإعلان حقوق الطفل ، والمعاهدة التي تنص على رعاية اللاجئين ، واتفاقية منع البغاء .. وغير ذلك من الوثائق المتصلة بحقوق الإنسان .

على أن منظمة الأمم المتحدة ليست الأداة الوحيدة التي تبذل جهودها لحماية حقوق الإنسان ، بل هنالك أيضاً هيئات تبذل جهوداً جارية في هذا السبيل، نذكر منها هنا تلك الهيئات التي تدعى المنظمات المتخصصة : مثل منظمة العمل الدولية ، ومنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة التي اشتهرت باسم يونسكو ، ومنظمة الأغذية والزراعة ، ومنظمة الصحة العالمية ، وهذه المنظمات ، وإن كانت أعضاء في أسرة الأمم المتحدة وبينها جميعاً تعاون ووثيق فإن كل واحدة منها لها ميدان تخصص ، تعمل فيه مستقلة تارة ، وتارة تعمل متعاونة مع سائر المنظمات ، فمنظمة العمل الدولية ، وتسمى أحياناً مكتب العمل الدولي ، هي أقدم هيئة دولية في المجموعة كلها يرجع تأسيسها إلى عام ١٩٢٠ ، ولم تتوقف في عملها كما توقفت عصابة الأمم ،

ولذلك نرى لها محصولاً عظيماً في عمرها المديد ، وقد كان هدفها خدمة العاملين وتوفير فرص العمل ، وتحسين حال العامل ، في كل قطر من الأقطار ، ومن أسباب نجاح هذه الهيئة أن المنظمة تتألف من ثلاثة عناصر : العمال ، وأصحاب العمل ، وممثلى الحكومات ، أى جميع الجبهات التي يهمها أن تسير شئون العمل والعمال على ما يرام . وقد سئلت المنظمة العمل الدولي في باريسها المديد ، وبفضل تنابع جهودها أن تسن (نحو ١٤٠) معاهدة ومثل هذا العدد من الإعلانات ، وكلها تهدف إلى توفير الرفاهية والكرامة لطبقة تصمد من أهم الطبقات في كل امسة . وجميع مداوالات الهيئة ومعاهداتها وإعلاناتها ، توفر وتصور حقوق الإنسان ، ولعله لا يكون من الغلو أن يقال أن منظمة العمل الدولية التي مقرها في جنيف ، هي أكثر نجاحاً في ميدان حقوق الإنسان من أية هيئة أخرى .

ومن أهم المنظمات التي صادفت نجاحاً كبيراً في ميدان حقوق الإنسان : **منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (يونسكو)** ومقرها باريس ، ولكن نشاطها منتشر في جميع أنحاء العالم ، أنها تعمل على نشر العلوم ومحو الامية ، وتتوسط في تنوير الشعوب في شئون القانون والثقافات الخاصة بكل قطر .. وترسل الخبراء إلى مختلف الأقطار بما لرغبة الحكومات ، كما ترسل البعثات من الأقطار النامية إلى الجهات التي تفيد الشباب وترفع مباركه ، وقد قامت اليونسكو بعمل معاهدة دولية في منع التفرقة في التعليم ، وحفظت للأقليات حقها في أن تمارس ثقافتها الخاصة ، ووضعت معاهدة أخرى لتمهيد الدول فيها بأن تحمي التراث الثقافي ، والإنتاج الفني ، حين يترسّخ للخطر في جهات غشيتها الحروب . وكانت اليونسكو أول هيئة دولية قامت بدمائيات ودراسات تؤكد مساواة الأجناس ، والأفضل لسلالة على غيرها في الفهم أو القابلية للتقدم . وقد غشيت لذلك حكومة أفريقيا الجنوبية ، ذات الميول العنصرية ، وقررت أن تخرج من منظمة اليونسكو .

وهكذا نرى أن المنظمات المتخصصة تساعد الأمم المتحدة كثيراً في حماية حقوق الإنسان ، وهناك بعض الهيئات الدولية ، غير المنتمية في الأمم المتحدة ، تعمل مافي وسعها في ميدان تخصصها من أجل خدمة الأفراد والجماعات في وقت الشدة ، ونخص بالذكر في هذا الصدد منظمة الصليب الأحمر ، التي يتعاون معها الهلال الأحمر في البلاد الإسلامية ، ويقطع النظر من خدماتها في ميدان الصحة ، التي يمكن أن تؤديها منظمة الصحة العالمية ، فإن للصليب الأحمر دوراً خطيراً في حماية الإنسان والجماعات وقت الشدة ، وحين تنور الحروب . وهو الذي يرمي شئون أسرى الحرب ، ويعمل على مساعدتهم أينما كانوا ، ورجال الصليب الأحمر ينتقلون مبر الحدود ما بين المسكرات المتحاربة ويتولون أسعاف المحتاجين ، والتوسط بين الأطراف المتعادية ، وقد أمكن لهيئة الصليب الأحمر الدولية أن تمقّد مؤتمر في جنيف سنة ١٩٤٩ وتنص المعاهدة التي انبثقت منه على ضرورة حماية غير المتحاربين ، والمدنيين ، في وقت الحرب ، وهي المعاهدة التي تجاهلها الصهيونيون مراراً ، فاللروا بذلك مسخّط الناس في مشاوق الأرض ومغاريها .

وصفة القول أن منظمة الأمم المتحدة والهيئات المتعاونة معها ، قد بنت لحقوق الإنسان صرحاً ضخماً هائلاً ، وهو صرح منيع في نواحي عديدة منه ولكنه ليس منيماً المناعة كلها ، فلا يزال في أفريقيا الجنوبية وأسراليل عناصر شريرة ، ما برحت ترتكب الميقات ، وتقترب الإنام ، ولا تعبا بحقوق الإنسان ، والناس قد ترى أن من المعجب ألا تستخدم القوة في إخضاع هؤلاء المارقين ، أن الأمم المتحدة تؤثر طريق التراث ولا تريد أن تستخدم العنف إلا بعد أن تستنفذ جميع الوسائل الأخرى ، لعل الصبر والأناة أن يكونا أمشي سلاحاً من القهر والبطش .

• زكريا البري

الإسلام وحقوق الإنسان (حق الحرية)

هيئة الأمم وحقوق الإنسان :

١ - في المآثر من ديسمبر سنة ١٩٤٨ أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، بوصفه المثل الأعلى الذي تنشده الشعوب والأمم كافة ، ويشمعه جميع الأفراد وجميع أعضاء الجامعة نصب أمينهم ، فيبدلون قصارى جهدهم ، لضمان توفير هذه الحقوق والحريات ، ولتهيئة السبيل إلى إقرارها وتطبيقها بطريقة فعالة وعلى نطاق عالمي .

وترجع جملة هذه الحقوق في أصولها إلى توفير الحرية للناس ، وتحقيق العدل والمساواة بينهم ، امتزاجاً بالكرامة المتصلة في جميع أمضاء الأسرة الإنسانية ، وبجميع حقوقهم المتساوية ، والتي لا يجوز النزول منها ، تلميهاً للحرية والعدل والسلام ، واستهدافاً لعالم يكون فيه الناس أحراراً فيما يقولون ، وفيما يعتقدون ، ويكونون في مأمن من الفرع والبؤس (١) .

• الأستاذ الشيخ زكريا البري استاذ الفقه الإسلامي وأصوله ورئيس قسم الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت ، التي أعير إليها من جامعة القاهرة (كلية الحقوق) ، عمل قبل ذلك مدرساً بالأزهر وأميناً للقوى به ، وله بحوث ومؤلفات منشورة .

(١) مقتبس من ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، ويشتمل على الآتين مادة : انظر لحقوق الإنسان واكتلان العالميا / الأستاذ الدكتور عبد الحمي حجازي . ط جامعة الكويت ، وحقوق الإنسان للأستاذ الدكتور علي أبو هيف . ط جامعة الكويت .

موقف الإسلام من هذه الحقوق : (١)

٢ - ولكي تلقى ضوءاً على موقف الدين الإسلامي من هذه الحقوق الإنسانية ، وتبين أصالته ومبته في هذا الشأن سبقاً بعيداً منذ نحو أربعة عشر قرناً ، وأنه لم يكن - في حقيقته وروحه وهندسه - إلا إعلاناً إلهياً بهذه الحقوق ، في صورة أدق وأحق وأعمق ، وإرساءاً لدعائم الحرية والعدل والمساواة ، وتكريماً للإنسان في كل زمان ومكان - لا بد لنا من استعراض أهم المواد الرئيسية لهذا الإعلان العالمي ، لتعرف ماقورته وما جاءت به من مبادئ وأحكام ، ولتري مدى تلاقيها مع الخصوص والآثار والأحكام الإسلامية في هذا المجال ، والتي يملو شأنها ويتحتم الالتزام بها باعتبارها ديناً سماوياً يستند الأيمان له إلى أعماق الضمير الإنساني ووجدانه وإيمانه بالرقابة الإلهية التي لا تخفى عليها خافية ، ثم يتولى الله - سبحانه - الجزاء عليها في الآخرة ، وكونها - مع ذلك - شريعة وقانوناً يقوم على حمايته وتطبيقه الحكام المسلمون ورجال القضاء ، ووظيفة في الإسلام حراسة الدين وسياسة الدنيا بأحكامه ، وتصرفاتهم منوطه بمصلحة المحكومين ومرتبطة بها ارتباط الأمر بهدفه وغايته .

٣ - وقبل ذلك لا بد لنا من أن نقرر أمرين ليسا محل خلاف ولا مناقشة :

أولهما - أن أهم هدف للشريعة الإسلامية هو تحرير الإنسان ، ورفع شأنه ، وتوفير أسباب المزة والكرامة والشرف له ، امتداداً لتكريم الله - سبحانه - الذي أعلن تكريمه وتفضيله لجميع أفراد النوع الإنساني ، في قوله تعالى : « ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير من خلقنا تفضيلاً » (٢) . وكان من مظاهر تكريمه خلقه له في أحسن تقويم في صورته المادية والمعنوية « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم » (٣) وشرفه فاختره خليفة في الأرض ، وأمسج له الملائكة . « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة ، قالوا : أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ، قال : إني أعلم ما لا تعلمون ، وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال : تبتوني بأسماء هؤلاء أن كنتم صادقين ، قالوا سبحانك ، لا علم لنا إلا ما علمتنا أنك أنت العليم الحكيم ، قال : يا آدم أتيتهم بأسمائهم ، فلما أتاهم بأسمائهم ، قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأستبكر وكان من الكافرين » (٤) وسخر له مافي السموات ومافي الأرض وأتم عليه النعم « ألم تروا أن الله سخر لكم مافي السموات ومافي الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهراً وباطناً » (٥)

(١) صدرت في هذا بحث : منها بحث للاستاذ الدكتور علي عبد الواحد والي (حقوق الإنسان في الإسلام) وببحث لفيلة الشيخ محمد الغزالي (حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وأطال الأمم المتحدة) .

(٢) الآية ٧٠ من سورة الأنعام .

(٣) الآية ٤ من سورة التكوير .

(٤) الآية ٢٠ - ٢٤ من سورة البقرة .

(٥) الآية ٢٠ من سورة لقمان .

« هو الذى خلق لكم مائى الارض جميعا » (٢) «... وآتاكم من كل ما سألتموه وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها...» (٨) .

اقول : ان اهم غاية للشرع الاسلامي هي تكريم الانسان وتحريره ، وتحقيق العدل والشر والسعادة لعلى الدنيا والاخرة، وفي ذلك يقول الله تعالى: « وما أرسلناك الا رحمة للعالمين » (٩) بهذا الأسلوب الذى يفيد - كما يقرر علماء البلاغة - حصر الرسالة الاسلامية في تحقيق الرحمة العامة الشاملة للعالمين جميعا ، على اختلاف اجناسهم والوانهم ، وعلى امتداد زمانهم ومكانهم ، حين يستجيون لها ، ويستضيئون بنورها ، كما يقول سبحانه : « وتولنا عليك الكتاب تبينا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين » (١٠) « ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين » (١١) .

وتحقيق هذه الرحمة السابقة لا يكون الا بتحقيق العدل والمساواة والكرامة والحرية للناس جميعا ، في ظل من الشعور بالاخوة الانسانية والنسب الواحد ، ذلك الشعور الذى يجعل هذه الحقوق الانسانية امرا فطريا طبيعيا، وقدرا مشتركا بين جميع افراد السلالة البشرية يستند الى وحدة الاصل والمنشأ ، وتساوى الاخوة في الحقوق والواجبات ، ولذلك يذكر القرآن بذلك ويلفت الانتظار اليه ، فينادى « يا بني آدم » في آيات كثيرة : « يا بني آدم خلوا زينتكم عند كل مسجد وكوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يهب المسرفين » (١٢) « يا بني آدم اما يايتكم رسل منكم يلقون عليكم آياتي... » (١٣) ويوضح ذلك فيقول : « ياايها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء » (١٤) « ياايها الناس انا خلقناكم من ذكر واتى وخلقناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا » (١٥) تنبيها الى هذه الرابطة النسبية المشتركة التي تقتضى التعارف والتعاطف ، وان يصب الاخ لاختيه ما يحبه لنفسه من كرامة وسعادة وحرية .

لثانيهما - ان الاسلام - كشرعية مساوية جاءت لهداية البشرية ، واخراجها من ظلمات الجهل والبغي والتعصب والاستعباد الى نور العلم والعدل والسماحة والحرية - لا يؤخذ ولا تصرف احكامه من السلوك العملي لبعض المسلمين ، وبخاصة في عصور الجهل والضعف والتفرق ، والتآكل والانفصال بمعاملة اعدائهم ومحاربتهم لهم حربا تخرجهم من صوابهم وآداب دينهم . وفي

(٩) الآية ٢٩ من سورة البقرة .

(١٠) الآية ٣٤ من سورة ابراهيم .

(١١) الآية ١٠٧ من سورة التين .

(١٢) الآية ٨٩ من سورة النحل .

(١٣) الآية ٨٢ من سورة الاسراء .

(١٤) الآية ٢١ من سورة الاحراف .

(١٥) الآية ٢٥ من سورة الاحراف .

(١٦) الآية الاولى من سورة النساء .

(١٧) الآية ١٣ من سورة الحجرات .

مثل هذا يقول الإمام محمد عبيد : « ولست اباي اذا انحرف بعض المسلمين من هذه الأحكام عندما بدا الضعف في صفوفهم ، وضيق الصدر من طبع الضعيف ، فذلك مما لا يلائق بطبيعته ، ولا يخلط بطبيعته » (١٧) .

وانما تؤخذ الأحكام من الفنايع الإسلامية الطاهرة : قرآنا كريما ، وسنة نبوية ، وما يرجع اليهما ، ويستأنس لها مع ذلك بالتطبيق السليم الذي لقيته او تلقاه ، في مختلف العصور من صدر الإسلام الى الآن ، وكل أحد في الإسلام يؤخذ منه ويرد عليه ، ما عدا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - المبلغ من ربه ، والذي لا ينطق عن الهوى ، ان هو الا وحى يوحى .

حتى ان الصحابة - رضوان الله عليهم - مع عظمتهم وفضلهم وعلوهم وسبقهم وحسن استجابتهم لله ولرسوله ، لم تكن اقوال أحدهم أو أفعاله - عند المحققين - حجة اسلامية في ذاتها ، ودليلا شرعيا يعتمد عليه في معرفة هذه الأحكام . وفي ذلك يقول الشوكاني : (١٧) « ان الله سبحانه وتعالى لم يبعث الى هذه الامة الا نبينا محمدا - صلى الله عليه وسلم - والامة كلها مأمورة بالتباعد الكتاب والسنة ، لافرق بين الصحابة ومن بعدهم ... ولا شك ان مقام الصحبة مقام عظيم ، ولكن في الفضيلة وارتفاع الدرجة وعظم الشأن ، ولا تلازم بين هذا وجمل الواحد منهم مشرعا كالرسول ... » فما وافق الأحكام الإسلامية من الأقوال والأفعال كان استجابة وتطبيقا لها والتقاء معها ، وما خالفها كان خروجا عليها ومحاددة لها ومردودا في وجه صاحبه .
والرسول - صلى الله عليه وسلم - يقول : « كل عمل ليس عليه امرنا فهو رد » .

حق الحرية :

٤ - وتقف من هذه الحقوق - في هذا البحث - عند حق اساسي له الصداورة والاصالة بالنسبة لغيره من الحقوق وهو : حق الحرية .

وفيهِ تقول المادة الاولى من الإعلان العالمي : « يولد الناس جميعا أحرارا » (١٨) ، متساوين في الكرامة وفي الحقوق ، وهم ذوو عقل وضمير ، ويجب أن يعامل بعضهم بعضا بروح الأخاء » .

كما تقرر المادة الثانية : « ان لكل انسان ان يتمتع بجميع الحقوق والحريات .. لافرق في

(١٦) الإسلام والتشريعية ص ٢٠ .

(١٧) ارشاد الفحول ص ٢١٤ .

وانظر اعلان التلويين ج ٤ ص ١٠٢ - ص ١٢٦ للتلاميذ القيم الذي استدل على حجية قول الصحابي بانلثة متحدة ، وقال : لقد تكلموا ابر قلوبا ، واصفق علما ، واقر بطلان ان يوقفوا الى عالم نواق له ، لا خصوم الله تعالى به من توفد الانحاء ، ولصالحه اللسان ، وسمة العلم ، وسيرة الاخاء ، وحسن الإدراك فالعربية سليلتهم والاماني الصحيحة مركزة في فطرتهم وقولهم ، وانظر الأحكام التامية ج ٢ ص ١٠٢ .

(١٨) ونحن نقرا هذه المادة نجد ان في صيغتها التبرسمن قول المفروق صير منذ نحو اربعة عشر قرنا « متى استمبعم الناس وقد ولدتهم افعالهم احرارا » هذا وقد نقل الاستاذ الدكتور عبد الهي حجازي في بحثه (ص ٦٤) من اوليان الروماني قوله : « لا يجوز في القانون الطبيعي ان يولد الناس احرارا » ، وأنه باسم هذا القانون ان يكون لنا الا اسم واحد هو الاناس ، ان العبيد وان عدوا موجودين في نقر القانون الوضعي - الروماني - ليسوا موجودين في نفس القانون الطبيعي الذي يقرر ان الناس جميعا متساوون « مما يدل على ان تساوي الناس في الحرية قانون فطري تصل اليه العقول اذا استقلت ، ولو اختلف الزمان واختلف المكان » .

ذلك بين شخص وآخر ، وخاصة الجنس أو اللون أو الذكورة أو الأنوثة ، أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر ، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي ، أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر »

٥ - وتتفرع شجرة الحرية الى : (١) حرية دينية (٢) حرية فكرية (٣) حرية مدنية (٤) حرية سياسية .

وساتناول كل واحدة منها على حدة ، وأقف وقفات خاصة عند النقاط التي تثار حولها الشبهات ، ونقتضي مزيداً من التوضيح .

الحرية الدينية :

٦ - وهي الحرية التي تقتضي أن يكون لكل إنسان اختيار كامل للعقيدة التي يستنقها ويؤمن بها ، من غير شغل ولا اكراه خارجي .

وفي هذا الجانب من الحرية يقرر القرآن الكريم - في سور متعددة مكية ومدنية وفي آيات كثيرة - أن كل إنسان حر في دينه وعقيدته ، لا سلطان لأحد عليه فيها ، فالعقيدة اقتناع داخلي وعمل باطني ، لا يجسدى فيها الاكراه ولا يحقق غرضاً صحيحاً .

يقول الإمام محمد عبده (١٩) . « كان معهوداً عند بعض الملل ، ولا سيما النصارى ، حمل الناس على الدخول في دينهم بالاكراه ، وهذه المسألة ألصق بالسياسة منها بالدين ، لان الإيمان - وهو أصل الدين وجوهره مبادرة من اذعان النفس ، ويستحيل أن يكون الاذعان بالانراام والاكراه ، وانما يكون بالبيان والبرهان » .

ولذلك بنى القرآن الكريم الاكراه في الدين بلا التافية للجنس ، نفيًا شاملاً مستغرقاً لجميع أنواعه وصوره وأفراده ، ويترتب على ذلك النهي عنه وتريب العقاب عليه ، فيقول - سبحانه : « لا اكراه في الدين ، قد تبين الرشد من الغي ، فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله ، فقد استمسك بالعروة الوثقى ، لا انفصام لها ، والله سميع عليم » (٢٠) .

ويرى في سبب نزولها عن ابن عباس -رضي الله عنهما - أنها نزلت في رجل من الانتصار يقال له أبو الحصين ، كان له ابنان نصرانيان ، وكان هو مسلماً ، فقال للنبي - صلى الله عليه وسلم - إلا استكرههما ، فأنهما قد أبيا الانصرانية ، فانزل الله الآية . كما يرى أنه حاول اكراههما فاختموا الى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال : يا رسول الله ، أدخل بعضي النار وأنا انظر اليه !! فنزلت الآية (٢١) .

يقول المخشمري : لم يجز الله أمر الإيمان على الاجبار والقسر ، ولكن على التمكين والاختيار . ويقول الجلال في تفسيره : (لا اكراه في الدين) أي على الدخول فيه (قد تبين الرشد من الغي) أي ظهر بالآيات البينات أن الإيمان رشد والكفر غي .

(١٩) تفسير المنار ج ٢ ص ٣٦ .

(٢٠) الآية ٢٥٦ من سورة البقرة .

(٢١) تفسير المنار ج ٢ ص ٣٦ ، وتفسير الجلالين ج ١ ص ١١٢ .

ويقول الفقيه المالكي الصاوي : والمعنى لا يكره أحد أحداً على الدخول في الإسلام ، فإن الحق والباطل ظاهران لكل أحد، فلا ينفع الإنكار، وبكفي الدلائل الظاهرة على باهر قدرته وعظيم حكمته، والله سبحانه وتعالى يقول : « أن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل اللّٰهُ من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون » (٣٦) .

وبين القرآن أن مشيئة الله سبحانه لم تتعلق بقهر الناس وقهرهم على الإيمان ، بل بنى الأمر على الرضا والاختيار ، ثم يستنكر هذا القهر فيقول عز وجل : « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا ، أفلم يلقك تسكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » (٣٧) وينتهي معنى الآية إلى نفى القدرة البشرية على الإنكار أو التكليف به .

ويحدد القرآن الكريم مجال رسالة الرسول الكريم ، وأنه لا يتجاوز التبليغ والبيان والتذكير ، ولا يعتمد على الجبر والقهر والسيطرة . فيقول عز وجل : « وقال الحق من ربكم ، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (٣٨) وتتوالى الآيات في توضيح هذا المعنى وتأكيد هذا القول سبحانه : « فذكر إنما أنت مذكر ، لست عليهم بمسيطر إلا من تولى وكفر ، فيعلمه الله المذنب الأكبر » (٣٩) « نحن أعلم بما يقولون ، وما أنت عليهم بجبار ، فذكر بالقرآن من يخاف وعيد » (٤٠) « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأطيعوا ، فإن توليتم فاعلموا إنما على رسولنا البلاغ المبين » (٤١) « وما على الرسول إلا البلاغ ، والله يعلم ما تبدون وما تكتمون » (٤٢) « فاعلموا أن البلاغ وعلينا الحساب » (٤٣) .

يقول الإمام محمد عبده : « أن الدين معاملة بين العبد وربّه ، والمقتدبة طور من أطوار القلوب ، يجب أن يكون أمرها بيد علام الغيوب ، فهو الذي يحاسب عليها ، وأما المخلوق فلا تطول يده إليها ،

(٢٢) الآية ١٦٤ من سورة البقرة . انظر حاشية الصاوي على الجلالين ط النجدي .

(٢٣) الآية ٩٩ من سورة يونس . وانظر تفسير الكشاف للزمخشري .

(٢٤) الآية ٢٩ من سورة الكهف ، يقول الزمخشري : والمعنى جاء الحق وذات الحق فلم يبق إلا اختياركم لأنفسكم ما شئتم من الأخذ في طريق التجارة أو في طريق الهلاك . وجرب بلطف الأمر والتخفيف لأنه لا مكن من اختيار أيهما شاء فكانه مكر مأمور بأن يتخير ما شاء من التنجيد . هذا ويرى بعض المفسرين أن القصد بهذه الآية التهديد والتخويف والردع لا التخفيف والإباحة لذلك الوعد الحسن على الإيمان ، والوفاء بالنار على الكفر ، والاطلاق لا يرمي بغواية التيسير واختيار المطالب ، وذلك في قوله تعالى بعد ذلك : « أنا امتننا للظالمين نارا أحاط بهم سرادقها وإن يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه بئس الشراب وساءت مرتقا ، أن الذين آمنوا واصلوا الصالحات أنا لا نصيب أجر من أحسن عملا ... » وانظر تفسير الجلالين وحاشية الصاوي .

(٢٥) الآيات ٢١ - ٢٤ من سورة الفاتحة .

(٢٦) الآية ٥٤ من سورة ق .

(٢٧) الآية ٩٢ من سورة المائدة .

(٢٨) الآية ٩٩ من سورة المائدة .

(٢٩) الآية ٤٠ من سورة الزمر .

وخاية ما يكون من المعارف بالحق أن ينه الغافل ، ويعلم الجاهل ، وينصح الفاوي ، ويرشد الضال » (٢٠) .

حرية المرتد :

٧- والمرتد هو المسلم الذي ينكر أمراً ثابتاً ثبوتاً قطعياً يقينياً في الدين الإسلامي كان ينكر افتراض الصلاة أو الصوم أو الزكاة أو الحج أو ينكر حرمة شرب الخمر أو أكل لحم الخنزير .

ويرى الفقهاء أنه أن كانت له شبهة فيمذهب إليه أزالها له العلماء وبينوا له وجه الصواب ، لم يهمل للبحث والتروى ، فإن تاب ورجع قبلت توبته ، وإن أصر على رأيه قتل أن كان رجلاً باتفاق الفقهاء (٢١) مستندين بقوله - عليه الصلاة والسلام - : « من بدل دينه فاقتلوه » .

كما يقتل أيضاً أن كان امرأة عند جمهور الفقهاء ، استدلالاً بمصوم الحديث السابق الشامل للرجل وللمرأة ، وخالف في ذلك الإمام أبو حنيفة فقال : لا تقتل المرأة المرتدة ، وإنما تحبس حتى تسلم أو تموت موتاً طبيعياً ، وقد استند في ذلك إلى القياس - وهو أحد الأدلة الشرعية - حيث قاس المرتدة التي طرأ عليها الكفر على الكافرة الأصلية ، وقد نهى الرسول صلى الله عليه وسلم - من قتل النساء ، لما رأى امرأة مقتولة ، وقال : ما كانت هذه لتقاتل (٢٢) .

٨- ويتبين لنا من ذلك أن الرأي السائد في الفقه الإسلامي هو قتل المرتد من الإسلام - رجلاً أو امرأة - مما قد يقال معه : أنه لا يتفق مع ما تقرر من حرية العقيدة الدينية وعدم الجبر على البقاء في عقيدة لا يؤمن بها صاحبها .

ونجيب عن ذلك بالجوابين التاليين :

أولاً : أن من الواضح أن قتل المرتد لا يمكن أن يكون عقوبة على الفكر في ذاته وتركه للدين الإسلامي ، بدليل أن غير المسلمين من اليهود والمسيحيين الأصليين قد كفل لهم الإسلام حرية العقيدة وحمايتهم ، من غير إكراه ولا تضيق . ويتمين حينئذ أن يكون هذا القتل عقوبة على الخيانة الكبرى والمكيدة الدينية التي قام بها المرتد حين أدى الدخول في الإسلام زوراً وبهتاناً ثم أعلن خروجه منه قصداً للاساءة إليه ، والظلم فيه ، وانضم إلى صفوف أعدائه الماكرين الذين

(٢٠) الإسلام والتضحية مع العلم والعقيدة ص ٦٩ ط دار الفكر .

(٢١) ويبدو أن الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الأزهر الأسبق لا يرى هذا الرأي ، حيث يشكك فيه في قوله : وقد يتغير وجه النظر في هذه المسألة إذا لوحظ أن كثيراً من العلماء يرى أن الحدود لا تثبت بغير الإجماع ، وأن الكافر بنفسه ليس مبيحاً للدم ، وإنما البيع للدم هو محاربة المسلمين والحدود عليهم ، ومحاولة فتنهم من دينهم ، وأن طواغيت القرآن الكريم في كثير من الآيات تبنى الإكراه على الدين . بعد أن قال : والذي جاء في القرآن من هذه الجريمة النار هم فيها خائفون الآية ٢١٧ من سورة البقرة (الإسلام عقيدة وشرعة ٢٨٨ ، ٢٨٩) وانظر تاريخ التشريع الإسلامي للشيخ محمد الطنبري ص ٩٧ وما بعدها حيث أورد الطنبري الفتاوى الثمانية بالقرآن ، ثم قال : وليس في القرآن من الأجرة في ذلك ، وقد بيئت السنة حكاماً أساساً وهو حشرهم الخمر ، ولم يذكر حد الردة ، وانظر الفقه الإسلامي في نوبة الجديد للامتناع مصطفى الأرنؤا ج ٤ ص ١١٥ حيث لم يذكر حد الردة بين الحدود .

(٢٢) بمعنى هذا أن أبا حنيفة لا يعتبر قتل المرتد بسبب كفره ، حتى يكون في ذلك إكراه ديني ، وإنما يراه قتلاً لمؤخر خرج على المسلمين وفي سبيله إلى الانضمام إلى صفوف أعدائهم ، ولهذا اقتصر على قتل الرجل المقلب ، لا المرأة لأنها - بسبب الأصل - لا تعارب ، كما يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - في هذا الحديث .

يحاربونه بجميع الوسائل ، ومنها الدعاية أو ما اصطلح على تسميته في العصر الحاضر بالحرب النفسية والعنوية .

وهذا هو ما يقرره القرآن الكريم وبحكمهم اليهود في صدر الدعوة الإسلامية ، اذ كانوا يتخلدون من اعلان الدخول في الاسلام، والانضمام بنفاقاً - الى صفوفه ، ثم المسارعة الى الخروج منه ، وسيلة للكيد والاضرار بالدعوة الإسلامية ، ومحاولة لصد الناس عن الايمان به ، ولاخراج المسلمين منه ورجوعهم عنه .

يقول الله تعالى : « وقالت طائفة من اهل الكتاب آمنوا بالذي انزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون ، ولا تؤمنوا الا ان تبع دينكم ، قل ان الهدى هدى الله ان يؤتى احد مثل ما اويتهم او يحاجوكم عند ربكم ، قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء ، والله واسع عليم » (٣٢) .

ويروى في سبب النزول من ابن عباس ان عبد الله بن الصيف وعدي بن زيد والحارث بن عوف ، قال بعضهم لبعض : تماوا تؤمن بها انزل على محمد واصحابه غفوة ، وتكفر به عشية ، حتى تلبس عليهم دينهم ، لعلهم يستمعون كما نصنع ، فيرجعون عن دينهم فانزل الله تعالى : « يا اهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وانتم تعلمون ، وقالت طائفة من اهل الكتاب .. »

كما يروى ان بعض اهل الكتاب قالوا : اضلوهم الرضا بدينهم اول النهار واكفروا آخره فانه اجدر ان يصدقوك ويعلموا انكم قد رايتهم فيها ما تكرهون ، وهو اجدر ان يرجعوا عن دينهم .

ثم يروى ان احبار قرى عربية - وكانوا اثني عشر - قال بعضهم لبعض : ادخلوا في دين محمد اول النهار ، وقولوا : نشهد ان محمداً صادق ، فاذا كان آخر النهار فاكفروا وقولوا انا رجعنا الى علمنا واحبارنا فسالناهم فحدثونا ان محمداً كاذب وانكم لنتم على شيء ، وقد رجعنا الى ديننا ، فهو اصعب الينا من دينكم ، لعلهم يشكون فيقولون : هؤلاء كانوا معنا اول النهار فما يالهم ! بل انهم فعلوا ذلك ولم يتفوا عند القول فقط ، فقد روى ابن جرير ان بعض اليهود صلوا مع النبي صلاة الصبح وكفروا آخر النهار ، مكرأ منهم ليروا الناس ان قد بدت لهم منا الضلالة بعد ان كانوا قد اتبعوه (٣٣) .

يقول الامام محمد عبده : هذا النوع الذي تحكيه الآية من صد اليهود من الاسلام مبني على قاعدة طبيعية في البشر ، وهي ان من علامة الحق الا يرجع عنه من يعرفه ، وقد فقه هذا هرقل صاحب الروم ، فكان مما ساله ابا سفيان من شئون النبي - صلى الله عليه وسلم - عندما دعاه الى الاسلام : هل يرجع عنه من دخل في دينه ، فقال ابو سفيان : لا . وقد ابرأت هذه الطائفة ان

(٣٢) الآية ٧٢ ، ٧٣ من سورة آل عمران .

(٣٣) تفسير المنار ج ٣ ص ٣٣٢ وتفسير الجلالين ج ١ ص ١٥٢ والكشاف ج ١ ص ٢٢٨ . والقول : ان الدعوة الى ترك الاسلام سرعاً آخر النهار بعد الدخول فيه اوله ، ترجع الى الخوف من استنقار الكفارين بالدخول واستمرارهم مدة كاذبة بين المسلمين يشاهدون فيها ما هم عليه من الحق والخير ، وما يترتب على ذلك من الافتناع بالطبيعة الاسلامية والايمان بها .

تفش الناس من هذه الناحية ليقولوا : لولا أن ظهر هؤلاء بطلان الإسلام لما رجحوا عنه ، بعد أن دخلوا فيه ، وأظلموا على بواطنه وخوافيه إذ لا يعقل أن يترك الإنسان الحق بعد معرفته ويرغب عنه بعد الرغبة فيه بشئ سبب فإن قيل : أن بعض الناس قد ارتدوا عن الإسلام بعد الدخول فيه رغبة لا حيلة ولا مكيدة كما كاد هؤلاء فإماذا نقول في هؤلاء ؟ والجواب عن هذا يرجع إلى قاعدة أخرى ، وهي أن بعض الناس قد يدخل في الشيء رغبة فيه لاعتقاده أن فيه منفعة له ، لا لاعتقاده أنه حق في نفسه ، فإذا بداله في ذلك مالم يكن يحتسب وخاب ظنه في المنفعة فإنه يترك ذلك الشيء .

ثم يقول : ويظهر لي أن النبي - صلى الله عليه وسلم - ما أمر بقتل المرتد إلا تخويف أولئك الذين كانوا يدهرون الكائد لارجاع الناس عن الإسلام بالتشكيك فيه ، لأن مثل هذه المكائد إذا لم يكن لها أثر في نفوس الأقوياء من الصحابة الذين عرفوا الحق ووصلوا فيه إلى عين اليقين ، فإنها قد تخدع الضعفاء كالذين كانوا يعرفون بالمؤلفة قلوبهم ، وبهذا يتفق الحديث الأمر بذلك مع الآيات النافذة للإكراه في الدين والمنكرة له . . . وقد أفتيت بذلك كما ظهر لي . . . » (٢٥) .

نعم لا يكاد يوجد مسلم حقيقي يرتد من دينه بعد أن ذاق حلاوته وسمو مبادئه ، سواء أكان إسلامه أصلياً أم طارئاً ، واستقرأ الحوادث قديماً وحديثاً يؤيد ذلك .

ولا تثار قضايا الردة - في العصر الحاضر - إلا بالنسبة لصورة أخرى من صور الخداع والتحايل ، ففي بعض البلاد الإسلامية لوحظ أن بعض الناس يعلنون إسلامهم ، لدنيا يصيبونها ، أو امرأة يتزوجونها ، أو يطلقونها ، فيملأ أحدهم الإسلام حتى يطلق زوجته التي لا يسمح له دينه بطلاقها ، أو رغبة في الزواج بامرأة لا يسمح لهادينها بالزواج منه مع البقاء على دينه ، أو جرياً وراء ميراث ، حيث يعتبر اختلاف الدين مانعاً من موافقه بين المسلمين وغيرهم (٢٦) .

ويجسرى العمل قضاء على الاعتداد بهذا الإعلان ، عملاً بالظاهر ، والله وحده هو الذي يتولى السرائر ، فقد روي أن أسامة ابن زيد قتل في ميدان الحرب رجلاً بعد أن قال : لا إله إلا الله ، فقال له النبي - صلى الله عليه وسلم - « قتل رجل يقول : لا إله إلا الله ، فقال أسامة : لقد قالها نحت حر السيف ، فقال الرسول : هلاشقت من قلبه ؟ »

وهؤلاء يتخلدون الأديان هزواً ولعباً إذ يستمرون على ولائهم لدينهم الأصلي ، ثم يعلنون العودة إليه بمجرد تحقيق أغراضهم وشهواتهم ، أو يأسم من تحقيقها ، آمنين من العقاب على هذا الصبب والتحايل (٢٧) .

(٢٥) انظر المأثر ج ٢ ص ٢٢٢ .

(٢٦) انظر في ذلك : الوسيط في أحكام التركات وللواريث للكتاب .

(٢٧) ولا علاج لذلك إلا في أحد أمرين : أولهما محم الاعتدال بإسلام هؤلاء ، ما دام يلتزم به ما قبل على التحايل وأولاً لدينهم الأول وهو ما يراه بعض الفقهاء ، وما اتجه إليه مشروع قانون الأحوال الشخصية الجديد في الجمهورية العربية المتحدة إذ قرر في المادة ٢٥٨ أن الشخص يكون مسلماً إذا تلقى بالشهادتين على وجه قطع بالدخول في الإسلام غير محتفل بالتحايل ولا مقترن بما ينافي الإسلام . . . » وحيتند لتقطع حوادث الردة . ثانيهما : العمل برأي جمهور الفقهاء في مقوبة الردة حماية للعلوية الدينية الإسلامية من عبث العابثين بوحيتند أن يعلن الدخول في الإسلام إلا صادقاً إصقياً والإيمان ، وهيهات أن يرتد بعد أن يستقل بلواء الإسلام الذي يؤيده إيماناً ، وحيتند لتقطع حوادث الردة أيضاً (وانظر فلسفة المقوبة في الإسلام للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة ص ١٩٢ وما بعدها والجريمة والمقوبة في الفقه الإسلامي ص ٦٨١ وما بعدها) .

ثانياً : أن قتل المرتد حينئذ ، وهو عدو للدولة الإسلامية التي تستند إلى الرابطة الدينية الإسلامية بين أهلها ، وتظل بلوائها أهل الأديان الأخرى الأصليين - لا يتعارض مع الحرية الدينية ، كما أن المعاقبة على جريمة الخيانة الوطنية لا يتعارض مع الحرية المكفولة للمواطنين بمقتضى الدساتير ، ففي الحرية التزام بالنظام العام الذي تقوم عليه الدولة وعدم الخروج عليه (٢٨) .

٩ - هذا ومن أظهر الأدلة على سماحة الإسلام وكفائه لحرية العقيدة ، وعدم الإكراه والإعنات فيها ، ماشرحه من إباحة الزواج بالزوجة الكتابية غير المسلمة ، في قوله تعالى : « اليوم أحل لكم الطيبات ، وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم ، وطعامكم حل لهم ، والمحصنات من المؤمنات ، والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم » (٣٦) .

وفي هذا أسمى أنواع التسامح والحرية الدينية ، يقول الشيخ محمد مبدع « أباح الإسلام للمسلم أن يتزوج الكتابية نصرانية كانت أو يهودية ، وجعل من حقوق الزوجة الكتابية على زوجها المسلم أن تتمتع بالبقاء على عقيدتها ، والقيام بفروض عبادتها ، والسدح السي كنيسستها أو يبيتها ، وهي منه بمنزلة البصص من الكل ، والزم له من الظل ، وصاحبته في العز والذل ، والترحال والحل ، بهجة قلبه ، وريحانة نفسه ، وأميرة بيته ، وأم بناءه وبنيه ، تتصرف فيهم كما تتصرف فيه ... لم يفرق الدين في حقوق الزوجية بين الزوجة المسلمة والزوجة الكتابية ، ولم تخرج الزوجة الكتابية باختلافها في العقيدة مع زوجها من حكم قول الله تعالى : « ومن آياته أن جعل لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها » فلها حظها من الودة ، ونصيبتها من الرحمة ، وهي كما هي ، وهو يسكن إليها كما تسكن إليه ، وهو لباس لها كما أنها لباس له ، أين أنت من صلة المصاهرة التي تحدث بين أقارب الزوج وأقارب الزوجة ، وما يكون بين الفريقين من الوالاة والمناصرة على ما عهد في طبيعة البشر وما أحلى ما يظهر من ذلك بين الأولاد وأخوالهم وذوى القرابة لوالدهم ، أيغيب عنك ما يستحكم من ربط اللفة بين المسلم وغير المسلم بأمثال هذا التسامح الذي لم يظهر عند من سبق ولا فيمن لحق من أهل الدينين السابقين عليه ... » (٤٠) .

(٢٨) ومن صور الإعتراف الذي تضمنه الخروج على الدولة الإسلامية وثقلها أمام ما حدث من البردين في خلافة أبي بكر فقد ارتدوا بصورة جماعية ، واكثروا أحد أركان الإسلام ، فاستنوا من أداء الزكاة وهي غريبة الدولة وحق القراء ومورد الصالح العامة ، وأتبع بعضهم من أدنى النبوة كيما يتحاووا لهدم الدولة الإسلامية ، منتحلين فرصة التنازل الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الفريق الأعلى (وانظر تاريخ الأمم الإسلامية للفريز ج ١ ص ١٧٢) .

(٣٦) الآية ٥ من سورة المائدة . وإذا كان يصل زواج المسلم بالكتابية ، فإنه لا يصل زواج الكتابي بالمسلمة ، والفرق بين العاليتين أن الزوج المسلم - وهو راعي الأسرة - لا يتصرف في طينة زوجته وعيادتها ، بالاعاءة لأحكام دينه ، وهو مع هذا يؤمن بعيسى وموسى نبين قبل مجيء الإسلام ، وليس الحال كذلك في الكتابي إذا تزوج المسلمة ، فلن طينته تقوم على الكفر بالإسلام وبنيه ، وليس له شريعته ما يعمده إلى حماية العقيدة الدينية للمسلمة ، بل أن الكتابي لا يسمح له دينه بالزواج بها ، فإذا تزوجها كان خروجه من دينه ، ولا بد له من السطح له بزواج المسلمة سبباً في إبطالها وقتلتها في دينها .

حرية العبادة والشريعة :

١٠ - وينبني على حرية العقيدة الدينية إطلاق الحرية لصاحبها في القيام بعبادتها وممارستها شعائرها ، والعمل بشريعتها (٤١) ، فقد « أمرنا بتركهم وما يدينون » .

ولقد وصل الأمر في حماية حرية العبادة إلى أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - عندما حضر إلى إيلياء لمقد الصليحي أهلها نظر ووراه جيشه إلى بناء بارز قد ظهر أملاه وطمس أكثره ، فسال ماهدا : قالوا : هيكل اليهود قد طمسه الرومان بالتراب ، فأخذ من التراب بفضل ثوبه ، والقاد بعيداً ، فصنع الجيش صنيعه ، ولم يلبثوا إلا قليلا حتى بدا الهيكل وظهر ليتعبد فيه اليهود (٤٢) .

وقد جاء في أمانه لأهل إيلياء : « هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم... أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من خيرها ، ولا من صليبهم ولا من شيء من أموالهم ، ولا يكرهون على دينهم ، ولا يضار أحد منهم... » .

كما جاء في معاهدة عمرو بن العاص لأهل مصر : « هذا ما أعطى عمرو بن العاص لأهل مصر من الأمان على أنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم وبرهم ويحرمهم ، لا يدخل عليهم شيء من ذلك ولا ينتقص » .

وحينما دخل الفاروق عمر كنيسة القيامة وحان وقت الصلاة ، فادر الكنيسة إلى خارجها ، وأدى الصلاة الواجبة ، ولما سئل في ذلك : قال : أتني أخشى إذا ما صليت في الكنيسة ، أن يقول المسلمون : هنا صلى عمر ، ثم يتخذوه مسجداً ولا يزال مسجده خارج الكنيسة ويجوارها شاهد صدق على سماحة الإسلام وحمايته للحرية الدينية عقيدة وشريعة .

أما في جانب حريتهم في العمل بشريعتهم ، فقد أرسل عمر بن عبد العزيز إلى الحسن البصري يسأله : « ما بال الظلفاء الراشدين تركوا أهل الذمة وما هم عليه من الزواج بالمحارم التي لا تحل في دين الإسلام واقتناء الخنازير والخمور ، فكتب إليه الحسن : أن الإسلام يوجب تركهم وما يعتقدون ، وإنما أنت متبع ولست بمبتدع... » .

يقول الفقيه الحنفى السرخسي : « أن عمل الولاية والقضاة على هذا إلى يومنا هذا ، ولم يشغل أحد منهم بذلك ، مع علمهم بأنهم يباثرون ذلك الزواج المحرم في دين الإسلام » .

التشريع الإسلامي وحريته :

١١ - الدعوة إلى الإسلام تعتمد - كما يقول القرآن الكريم - على الحكمة والبرمطة

(٤١) وفي ذلك يقول المادة ١٨ من إعلان حقوق الإنسان : « لكل شخص الحق في حرية التنكير والضمير والدين ، ويشمل هذا الحق حرية تغيير دينه أو عقيدته ، وحرية الإبراهيميةما بالتطعيم والعقيدة والأقامة الشامل ومراعاتها سواء أكان ذلك سرا أم مع الجماعة » .

(٤٢) وقد أسس أحد قواد المسلمين في عهد الخليفة المتصفي بيلك أمام مؤلفين لأقلاما اشتراكا في هدم أحد المعابد ، في بلاد الصلح ، واستخدما حيلته في بناء مسجد مكانه (الدعوة إلى الإسلام - بحث في تاريخ نشر الطليعة الإسلامية ، لـسـيـر توماس أرنولد الاستاذ بجامعة لندن ص ٦٥) .

الحسنة والجدال بالاحسن ، وفي ذلك يقول الله تعالى : « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن » ان ربك هو اعلم بمن ضل عن سبيله ، وهو اعلم بالمهتدين ، وان عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتهم به ولئن صبرتم لهو خير للصائرين » (٢١) « ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن الا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي انزل اليه وانزل اليكم ، والها والهمك واحد ونحن له مسلمون » (٢٢) .

وبهذا الاسلوب الحكيم كان انتشار الاسلام في الشرق وفي الغرب ، مما ساء اعداءه وخصومه ، الذين وقفوا منه ومن انصاره موقف الاضطهاد والحرب ، فكانت الحرب من جانب المسلمين ضرورة لامتناع منها ، دفاعا عن العقيدة ، ولأمننا للدعوة ، وحماية للمستضعفين ، ولإبطل الحديد الا الحديد .

وقد قرر جمهور الفقهاء ان القتال ما ابيح لنشر الدين واكره غير المسلمين على الدخول فيه ، وانما ابيح لدفع الامتناء . يدل على هذا قول الله تعالى : « اذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وان الله على نصرهم لقدير ، الذين اخرجوا من ديارهم بغير حق ، الا أن يقولوا دينا الله ، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ، فينصرن الله من ينصره ان الله لقوى عزيز » (٢٣) وقوله تعالى : « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ، ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين ، واقتلواهم حيث تقتلهم واطرحوهم من حيث اخرجوكم ، والفتنة اشد من القتل ، ولا تقاتلواهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه ، فان قاتلوكم فاقتلواهم ، كذلك جزاء الكافرين ، فان انتهوا فان الله غفور رحيم ، وقاتلواهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله ، فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين ، الشهر الحرام بالشهر الحرام ، والحرمات قصاص ، فمن اعتدت عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ، واتقوا الله ، واعلموا ان الله مع المتقين » (٢٤) وقول الله تعالى : « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ، ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسوا البهمن ان الله يحب المتقنين ، وما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين واخرجوكم من دياركم وظاهروا على اخراجكم ان تولوهم ومن يتولهم فاولئك هم الظالمون » (٢٥) .

وقول الله تعالى : « وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله ثم ابلغه ما أمره ، ذلك بأنهم قوم لا يعلمون » (٢٦) .

(٢٢) الآية ١٢٥ من سورة التعل .

(٢٤) الآية ٢٦ من سورة المائدة . يقول الطبري : بالحكمة أي يوحى الله الذي يوحى اليك ، وكتابه الذي ينزل عليك ، والموعظة الحسنة أي البر الجميلة التي جعلها الله حجة عليهم في كتابه ، وذكرهم بها في تنزيله ، وجادلهم بالتي هي احسن : ان تصالح ما نالوا به عرضك من الاذى... ويقول القرطبي : أي بالخصلة التي هي احسن ، وهي مقابلة المشونة باللين ، والمصلح بالصلح ، والسورة بالادلة .

(٢٥) الآية ٣٩ ، ٤٠ من سورة الحج .

(٢٦) الآيات ١٩ - ١٩٤ من سورة البقرة .

(٢٧) الآية ٨ ، ٩ من سورة المائدة .

(٢٨) الآية ٦ من سورة التوبة .

ونلفت الانتظار الى بعض المعاني والأسرار التي جاءت في هذه الآيات :

أولاً : ان أساس العلاقة بين المسلمين وغيرهم هو السلم ، الذى يدعو الله الى الدخول فيه كافة : « يا ايها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة » (٤٩) « وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله » (٥٠) . ولهذا احتاج القتال الى اذن الهى ، والى سبب خاص يستوجه ، وانظر الى هذه النصوص القرآنية المتتالية التي يؤكد بعضها بعضاً تأكيداً بعد تأكيد وتأكيد .. « ان الذين يقاتلون بآثامهم ظلموا ... الذين اخرجوا من ديارهم بشئ حق ... ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض ... » « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين ... واخرجوهم من حيث اخرجوكم ... ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم » (٤٤) . فان انتهوا فان الله غفور رحيم ، ... فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ... » بل ان باقى الفاظ هذه الآية في نفس المعنى ، وقد اقتصرنا على ما ذكرناه منها لوضوحه وصراحته (٥١) .

ثانياً : ان الغاية من القتال هي حماية الدين ومنع فتنة المسلمين وايدائهم في انفسهم او اوطانهم : « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله ، فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين » . « انما ينهاك الله عن الذين قاتلوكم في الدين واخرجوكم من دياركم وظاهروا على اخراجكم ان تولوهم ... »

ثالثاً : ان القرآن الكريم يطلب من الرسول - صلى الله عليه وسلم - في الآية التي ذكرناها من سورة التوبة - وهي من آخر ما نزل من القرآن - ان يجبر من يستجبر به من المشركين ، وان يحميهم حتى يسمع كلام الله ، فان آمن فيها ونعمت ، والا كان عليه ان يستمر في اجارته وحمايته حتى يبلغ المكان الذى يأمن فيه على نفسه .

١٢ - يقول الفقيه ابن تيمية : « كانت سرية عليه الصلاة والسلام ان كل من هاذنه من الكفار لم يقاتله ، وهذه كتب السيرة والحديث والتفسير والفقه والمغازي تنطق بهذا ، وهذا متواتر من سيرة - عليه السلام - فهو لم يبدأ أحداً بقتال » .

ويقول : « اما النصارى فلم يقاتل احداً منهم حتى ارسل رسله بعد صلح الحديبية الى جميع الملوك يدعوهم الى الاسلام ، فارسل الى قيصر والى كسرى والى القوقس والى النجاشي ، وملوك العرب بالشرق والشام ، فقتلوا بعض من اسلم ، فالتنصارى هم الذين حاربوا المسلمين أولاً ، وقتلوا من اسلم منهم بشياً وظلماً ، فلما بدأ النصارى بقتل المسلمين ارسل سرية امر عليها زيد بن حارثة لم جعفر بن ابي طالب ثم عبد الله بن رواحة ، وهو اول قتال قائله المسلمون للنصارى بمؤنة ، واجتمع على اصحابه خلق كثير من النصارى واستشهد الامراء ، واخلد الراية

(٤٩) الآية ٢٠٨ من سورة البقرة .

(٥٠) الآية ٦١ من سورة الانفال .

(٥١) ومن ظاهر بيننا ان النبي - صلى الله عليه وسلم - بحث على رضى الله عنه مبحثاً فقال له : « امس ولا تلتك » أى لاتدع شيئاً مما امر به ، قال : يا رسول الله ، كيف اصنع بهم ؟ قال : اذا نزلت بساحتهم فلا تقاتلهم حتى يقاتلوك ، فان قاتلوهم فلا تقاتلهم حتى يقتلوا منكم قتيلاً ، فان قاتلوا منكم قتيلاً فلا تقاتلهم حتى تربم اياه .. (السيرة الكبر للامام محمد بن الحسن ج ١ ص ٢٢٤ ط جامعة القاهرة) تحقيق الشيخ محمد أبو زهرة والدكتور مصطفى زيد .

خالد بن الوليد » ويقول أيضاً : « أنا لا نكره أحداً على الإسلام ، ولو كان الكافر يقاتل حتى يسلم لكان في هذا أعظم الأكرام على الدين » (٥٦)

أما الإمام محمد عليه السلام فيقول : القتال في الإسلام ، لرد اعتداء المعتدين على الحق وأهله إلى أن يأمن شرهم ، ويضمن السلامة من غوائلهم ، ولم يكن ذلك للأكراه في الدين ، ولا للانتقام من مخالفيه ، ولهذا لا تسمع في تاريخ الفتن الإسلامية ما سمعته في الحروب المسيحية ، عندما اقتتل أصحاب « شرعة المسالة » على محاربة شرهم من قتل النسيور والنساء والأطفال (٥٧)

١٣ - وقد فتح قتيبة بن مسلم أرض سمرقند ، من غير أن يخبرهم بين الإسلام والمعاهدة أو القتال ، حتى كان أهل خراسان يقولون : ان قتيبة غدر بأهل سمرقند فملكها غدراً ، فشكى أهل سمرقند الى عمر بن عبد العزيز ، وقالوا : ظلمنا قتيبة وغدر بنا ، فأخذ بلاندا ، وكتب الى وليه يقول له : « ان أهل سمرقند قد شكوا ظلماً وتحاملاً من قتيبة عليهم ، حتى أخرجهم من أرضهم ، فإذا أتاك كتابي فاجلس عليهم القاضي فيظنلر فيأمرهم » ، فان قضى لهم فأخرج العرب الى مسكنهم قبل ان يظهر عليهم قتيبة .

فاجلس الوالى القاضي ، واستمع اليهم ، فقضى أن يخرج الجيش الى معسكره ، وأن ينابهم على سواء ، فيكون الأمر صلحاً أو فتحاً، وحينما رأى ذلك أهل سمرقند ، ادرکوا عظمة الاسلام وعبدالله وجماله ، فقالوا ، رضينا بما كان ودخلوا في دين الله أفواجا (٥٤) .

وهناك أمثلة كثيرة للتعميم الذي يسهله المسلمون الظافرون، واستمر في الأجيال المتعاقبة،

(٥٦) رسالة القتال من مجموعة الرسائل النجدية ص ١١٢ وما بعدها ، والنظر أيضا (ابن تيمية للشيخ محمد أبو زهرة ص ٢٧٨ - ٢٨٤) ترى الخلافات الفقهية في ذلك . ثم انظر (حقايق الاسلام وأصول الحكم) للشيخ محمد بديع الزاهر ص ٢٢٧ ، فتراه يقول : لما يتفق مع ذلك « ان الاسراء لا يستحق ولأيمان ولإيمان في الدين » لان الاسراء محل الفخر على مالا يرشاه وفيه غير له ، وما اذا كان لا يرشاه وفيه منافع لا تقدر له فليس باراء أصلا ، كعمل الراس على تعاطي الدماء وهو يكرهه ولا يرشاه .. » والنظر بداية الجهد ابن رشد ج ١ ص ١٠٠ (ملأ سفيرون) . والنظر التسخ في القرآن الكريم للدكتور مصطفى زيد ، ج ٢ ص ٢٠٤ وما بعدها ، فندخل نسخ بعض الآيات المحكمة التي تلتهم من الاسراء ونعبر التكميل في الدفاع بأية سميت إليه السيف ، وهي في اصعب الاقوال - قوله تعالى في سورة التوبة : « فلما أسلخنا الأشهر الحرم قلنا لقتلنا المشركين حيث وجدتموهم وخدموهم وصورهم فوالله انهم لم يردوا ، فان تابوا واقبلوا بالصلاة واقرأوا الزكاة غطوا سيئاتهم ان الله غفور رحيم » . مع ان هذه الاية تلي سيئاتهم من أول السورة على أنها واردة في وقت المشركين كان بين رسول الله وبينهم عهد فقتلهم قبل ان يتنصروا معه ، ولم يخرجوا كان بينه وبينهم عهد غير محدود الآخر ، فلو كان أولئك مع الذين آمن الله براهته هو ورسولهم ومن أسلمهم مع ذلك أربعة أشهر من يوم الحج الأكبر ، سيسبقوا في الأرض خلافا ، ما لم نجد هذا « مؤلف » .

[illegible]

(٥٤) انظر الكامل في التاريخ لابن الأثير ج ٥ ص ٢٧ بوانظر المسح الكبير ج ١ (بتمهيد وتطبيق الاستبلا الشيخ أبو زهرة) ص ٤٢ وص ٢٢٢ .

يدل على أن من دخلوا في الإسلام إنما دخلوه من اختيار وإرادة حرة ، « وأن عدداً كبيراً من أهالي الطبقات الدنيا والوسطى دأبوا بالإسلام عن إيمان ثابت ، متحولين إليه من ديانتهم القديمة التي أهل رجالها مصالحهم ، وانصرفوا إلى مطاعم الدنيا ، فسامحهم الخسف ونهبوا أموالهم . أما حمل الناس على الدخول في الإسلام أو اضطرارهم بآية وسيلة من وسائل الاضطهاد في الأيام الأولى التي أمقت الفتح العربي فأننا لانسمع عن ذلك شيئاً ، وفي الحق أن سياسة التسامح الديني التي أظهرها هؤلاء الفاتحون نحو الديانة المسيحية كان لها أكبر الأثر في تسهيل استيلائهم على هذه البلاد » (٥٥) .

الحرية الفكرية :

١٤ - العقل خاصة الإنسان وامتياز وفروقه ، وهو مناط التكليف والخطاب الإلهي ، فبالعقل كان الإنسان انساناً ، وكان امتياز وفروقه وتفضيله على غيره .

يقول القرطبي في تفسير قوله تعالى : « ولقد كرّمنا بني آدم .. وفعلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً » (٥٦) والصحيح الذي يصول عليه أن التفضيل إنما كان بالعقل ، الذي هو عمدة التكليف ، وبه يعرف الله ، ويفهم كلامه .. إلا أنه لما لم ينهض بكل المراد من العبد بعثت الرسل ، وأنزلت الكتب ، فمثال الشرع الشمس ، ومثال العقل العين ، فلذا فتحت وكانت سليمة ، رات الشمس ، وأدركت تفاصيل الأشياء . (٥٧)

والتفكير فطرة الإنسان ومعمل العقل ورسائله ، حتى أن المناطق يعرفون الإنسان بأنه حيوان ناطق ، أي مفكر ، والتفكير بعد ذلك فريضة اسلامية ، يتسع مجالها في كل ما يشمله الكون الفسيح ، أمر القرآن بها وحض عليها . يقول الله سبحانه : « قل سيروا في الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكثبين » . (٥٧) « أو لم يروا كيف يبدىء الله الخلق ثم يعيده أن ذلك على الله يسير ، قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة ، إن الله على كل شيء قدير » . (٥٨) « قد خلقت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكثبين » . (٥٩) « أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها ، فاتها لاعمى الإبصار ولكن تسمى القلوب التي في الصدور » (٦٠) « قل إنما أهلكم أن تقوموا لله

(٥٥) - الدعوة إلى الإسلام - بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية - لـ: توماس ارنولد ص ١١٦ ، والنار كتاب حضارة العرب لجوستاف لويون إذ يقرر : أن العالم لم يعرفها أرحم من العرب للمسلمين .

(٥٦) وفي هذا المعنى يقول الفراءني : (إن العقل كالأساس للشرع كالبناء ، وإن بني أساسه عالم يكن بناءه ، وإن بني بناءه عالم يكن أساسه ، العقل كالشمع ، والشرع كالشمع يكون بني بناءه يكن شمع من خلع ، وإن بني الشمع عالم يكن البحر .. العقل كالسراج ، والشرع كالزيت الذي يمدده فبالعقل يكن زيت لم يحصل السراج ، وعالم يكن سراج لم يمدد زيت (معارج القدس ص ٥٩) .

(٥٧) الآية ١١ من سورة الأنعام .

(٥٨) الآية ١٩ ، ٢٠ من سورة المائدة .

(٥٩) الآية ١٢٧ من سورة آل عمران .

(٦٠) الآية ٢٦ من سورة الحج .

مثنى وفرداى ثم تتفكروا» (١١) ، يقول الرمخشري : والمعنى انما امظكم بواحدة ان فلتتوها اصبت الحق ، وهي ان تقوموا لوجه الله خالصاً متفرقين اثنين اثنين وواحدا واحداً ثم تتفكروا في امر محمد - صلى الله عليه وسلم - وما جاء به . أما الاثنان فيتفكران ويعرض كل واحد منهما محصول فكره على صاحبه ، وينظران فيه نظر متصادقين متنافسين لا يميل بهما اتباع الهوى ... حتى يهجم بهما الفكر الصالح والنظر الصحيح على جادة الحق وسننه ، وكذلك الفرد يفكر في نفسه بعقل ونصفه من غير ان يكابرها ويعرض فكره على عقله وذهنه . والذى اوجب تفرقه مثنى وفرداى ان الاجتماع مما يشوش الخواطر ويعمى البصائر ويمنع الروية وبخلط القول ، ويبين القرآن مظاهر قدرة الله وعلمه وحكمته في خلق السموات والأرض ، ويسن للناس احكاماً تحقق لهم الخير والعدل ، ويعقب على ذلك بان هذه الآيات الحسية والمنوية لا يغفلها الا الماؤون اولو الآلباب والمفكرون « تلك الامثال نصيرها للناس وما يعقلها الا العاقلون » (١٢) « وسخر لكم مافي السموات ومافي الارض جميعا منه ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون » (١٣) « هو الذى اتزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون ، ينبت لكم به الزرع والخيرات والنخيل والاعناب ومن كل الثمرات ، ان في ذلك لاية لقوم يتفكرون ، وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر ، والنجوم مسخرات بامره ان في ذلك لايات لقوم يعقلون ، وما ذرا لكم في الارض مختلفا لوانه ان في ذلك لاية لقوم يذكرون » (١٤) « ولكم في القصص حياة يا اولي الابصار لعلمكم تتقون » (١٥) .

وينهى من اتباع مالميس للانسان به علم ، ولا يقوم عليه دليل ، ويعيب على من يتابعون غيرهم ولو كانوا آباءهم من غير علم ولا هدى ولا كتاب منير ، ويجعل من يعطل عقله في درجة تنزل من درجة البهائم والانعام .

فيقول سبحانه : « ولا تلق مالميس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا » (١٦) « وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا ، اشهدوا خلقهم ، سكتبب شهادتهم ويسألون ، وقالوا لوشاء الرحمن ما عيناها ، مالميس بذلك من علم ، ان هم الا يقرضون ، ام آتيناهم كتابا من قبله فهم به مستمسكون ، بل قالوا انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آئلهم مهتدون ، وكذلك ما ارسلنا من قبلك في قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آئلهم مقتدون » (١٧) « ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها

(١١) الآية ٢٦ من سورة سبأ .

(١٢) الآية ٢٣ من سورة التكبوت .

(١٣) الآية ١٣ من سورة النحل .

(١٤) الآية ١٠ - ١٤ من سورة النحل .

(١٥) الآية ١٧٩ من سورة البقرة .

(١٦) الآية ٣٦ من سورة الاسراء .

(١٧) الآية ١٩ - ٢٣ من سورة الزخرف .

ولهم أمين لا يبصرون بها ولهم أذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم اضل أولئك هم الضالون» (١٦) .

ويسال إبراهيم عليه السلام - وهو خليل الرحمن - ربه كيف يحيى الوتى ليطمئن قلبه ، فلا ينكر عليه ذلك ويستجيب له : « وإذ قال إبراهيم رب انى كيف يحيى الوتى ؟ قال أولم تؤمن ؟ قال : بلى ، ولكن ليطمئن قلبي ، قال : فخذ أدبسة من الطير فصرنه إليك ، ثم اجعل على كل جبل منهم جزءاً ثم ادعهم يأتينك سمياً ، واعلم ان الله عزيز حكيم » .

ويرى مراحل البحث التي مر بها عليه السلام حتى وصل الى الإيمان واليقين من استقراء وتفكير ، لنقته ونهته « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الوقتين ، فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما افل قال : لا أحب الآفلين ، فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي ، فلما اهل قال لئن لم يهني ربي لأكونن من القوم الضالين ، فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر ، فلما افلت قال يا قوم انى يرى مما تشركون ، انى وجهت وجهي لخلقى فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين » (١٧) .

ولهذا ذهب العلماء الى ان الإيمان عن تقليد محض لا اعتماد به . يقول الإمام محمد عبده : « ان التقليد بغير عقل ولا هداية شأن الكافرين ، وان المراء لا يكون مؤمناً الا اذا عقل دينه وعرفه بنفسه ، حتى اقتنع به ، فمن ربي على التسليم بغير عقل ، وعلى العمل ولو صالحاً بغير فقه فهو غير مؤمن ، فليس القصد من الإيمان ان يذل الانسان للخير كما يذل الحيوان . بل ان القصد ان يرتقى عقله وترتقى نفسه بالعلم ، فيعمل الخير وهو يفقه انه الخير النافع المرضى لله ، وترك الشر وهو يفهم سوء عاقبته ودرجة مفرته » .

كما يقول : « ان الإيمان يعتمد اليقين ، ولا يجوز الأخذ فيه بالظن ، وان العقل هو ينبوع اليقين في الإيمان بالله وعلمه وقدرته » (١٨) .

١٥ - وإذا كان هذا هو البحث الحرفي جانب العقيدة ، وهي اساس الدين ، فان الشريعة - وهي الجانب العملي منه ، يطلب الإسلام فيها الاجتهاد والتفكير واستنفاد الوسع والطاقة من كل قادر على معرفة الحكم المقصود من القرآن الكريم أو السنة النبوية ، ثم يطلق للعقل استنباط الأحكام غير المنصوص عليها ، قياساً على ما جاءت به النصوص ، أو بناء على ما يراه من الحكم من مصلحة جاءت الشريعة لتحقيقها ، أو مفسدة جاءت الشريعة لمنعها ، أو تطبيقاً للقواعد الشرعية ، ونحو ذلك .

(١٨) الآية ١٧٩ من سورة الأعراف .

(١٩) الآيات ١٥ - ١٨ من سورة الأنعام - يقول المفسر : (ملكوت السموات والأرض) يعني الربوبية والالوهية ونواقص معرفتها ونرشده بما شرحنا صدره وسدقنا نظره وهديناه لطريق الاستكمال ، وكان أبوه وقومه يسمون الأنعام والشمس والقمر والكواكب ، فإراد أن ينههم على الخطأ في دينهم وأن يرشدهم الى طريق النظر والاستكمال ، ويعرفهم ان التلقى الصحيح مؤد الى ان شيئاً منها لا يصح أن يكون ألها للقيام دليل الجدود فيها وأن إدراكها مستحداً أحياناً وصالحاً صحتها ومعدراً دبر طوعها وألوهها وانتقالها وصيرها سائر أحوالها (هذا ربي) يقول هذا قول من يتصف خصمه مع طمحه بالله بظن ، فيمكن قوله غير متعصب للعبه ، لأنك انص الى الحق ثم يكر عليه بعد كتابته فيخطئه .

(٢٠) الإسلام والتضارعية ص ١١٢ .

فإذا أصاب المجتهد في اجتهاده كان مأجوراً على الاجتهاد وعلى الصواب ، وإن اخطأ كان معذوراً ومأجوراً على الاجتهاد . يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - لعمرو بن العاص ، بعد أن طلب منه أن يحكم في بعض القضايا ، وهو في حضرته ، وخشيته من الخطأ فيها : « إن أصبت فلك أجران ، وإن أخطأت فلك أجر » .

كما يروى من أبي سعيد الخدري أن رجلين خرجا في سفر ، فحضر الصلاة وليس معهما ماء فتيمما وصليا ، ثم وجدا الماء قبل خروج وقت الصلاة ، فتوضأ أحدهما وأعاد الصلاة ، إذ رأى أنه قدر على الطهارة الأصلية قبل خروج الوقت ، ولم يعد الآخر بناء على أنه أدى الفرض الديني بالطهارة الممكنة ، ولم يكن في مقدوره الوضوء ، وبذلك برئت ذمته ولم يذكر ذلك لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال للذي لم يعد الصلاة : أصبت السنة أي الطريقة الصحيحة ، وأجزأتك صلاتك ، وقال للآخر : لك الأجر مرتين (٧١) .

ويقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - لأصحابه بعد عودته من غزوة الأحزاب إلى المدينة ، وعزمه على غزو بني قريظة : من كان سامعاً مطيعاً فلا يصلين العصر إلا في بني قريظة . ويخرج الصحابة مسرعين امتثالاً لأمر النبي ، ثم لتدركهم صلاة العصر في الطريق ، فيصلها بعضهم أخذاً بمفهوم النص قائلين : إن الرسول لم يرد منا إلا المسارعة إلى بني قريظة ، وقد سارعنا في حدود طاقتنا ، ولم يرد منا تأخير الصلاة عن وقتها ، ولم يصل الباقيون أخذاً بمنطوق النص إلى أن وصلوا إلى بني قريظة ليلاً - ولما علم الرسول - صلى الله عليه وسلم - بذلك أقر كلا منهم على اجتهاده .

فإذا وصل المجتهد - بقبلة الظن - إلى رأى واجب عليه العمل به ، وامتنع عليه تقليد غيره من المجتهدين ، وكل ما يصل إليه المجتهد باجتهاده وتفكيره فهو حق ، والحق غير متعين ، وكل مجتهد مصيب ، في رأى فريق من العلماء ، يسمون « المصوبية » لقولهم بصواب الآراء الاجتهادية المختلفة .

ويرى فريق آخر أن الحق عند الله واحد ، فمن وصل إليه باجتهاده ورأيه كان مصيباً ، ومن اخطأه كان مخطئاً ، ولكنه مع هذا معذور ومأجور ، ويسمى هذا الفريق « المخطئة » ، لأنهم لا يصوبون إلا رأياً واحداً ، ويختلطون ما عداه .

والحق عندي مع هذا الفريق « المخطئة » فإن الآراء قد تتناقض ، ولا يمكن أن يحكم على كل من التناقضين بالصواب ، ولا يمكن مثلاً أن يكون القول بالحل صواباً والقول بالحرمة كذلك .

والرسول - صلى الله عليه وسلم - يقول : « إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران ، وإن اخطأ فله أجر » . ففي الحديث صواب وخطأ في الواقع ونفس الأمر .

ثم إن أبا بكر - رضي الله عنه - لما سئل عن ميراث الكلازة (٧٢) ، قال : أقول فيها برأبي ، فإن يكن صواباً فمن الله ، وإن يكن خطأ فمن الشيطان ، والكلازة ما عدا الولد والوالدة .

(٧١) نيل الأوطار للشوكاني ج ١ ص ٢٢٥ .

(٧٢) يقول الفراء : الكلازة ما عدا الولد والوالدة ، سموا كلاً لاستنابتهما بنسب أئمت ، من تكلله الشجر إذا استناب به ، ويقول ابن الأثير : الأب والأبن طرفان ، فكذا ما عدا الشخص ولم يظفهما فقد مات من دعاب طرفيه ، فسمي بذلك كلاً من الكلازة وهو القسم بالكلازة تنطق على الواو والواو ث (انظر تفسير القرطبي ج ١ ص ٧٦ ولسان العرب والمصباح للفي) .

ويكتب أبو موسى في كتاب من عمر : هذا ما رأى الله عمر ، فيقول له عمر : امحه ، واكتب هذا ما رأى عمر ، فإن بك خطأ فمن عمر .

المذاهب الفقهية :

١٦ - وقد كانت الحرية الفكرية أساساً لوجود المذاهب الفقهية ، وتمتعها ، يقول أبو حنيفة : « ... اذا انتهى الأمر الى إبراهيم والشعبي والحسن وابن سيرين ومعيد بن المسيب - وهم من التابعين - فلي ان اجتهد كما اجتهدوا » . « او فهم رجال ونحن رجال » .

ثم لم يكن أحد من الفقهاء يرى أن أقواله تلزم أحداً ، ولا أن رايه الحق الذي لا يأتيه الباطل ، بل كان كل منهم يرى مذهبه صواباً يحتمل الخطأ ، ومذهبه مخالفه خطأ يحتمل الصواب (٣٧)

ولقد سئل أبو حنيفة : هذا الذي تنفي بهو الحق الذي لأشك فيه ، فيقول : والله لا أدرى لعله الباطل الذي لأشك فيه .

كما يقول : لا ينبغي لمن لا يعرف دليلي ان يفتي بكلامي .

ويقول صاحب زفر : كنا نختلف الى أبي حنيفة ومعنا أبو يوسف ومحمد بن الحسن ، فكانا نكتب عنه فقال يوماً ، لأبي يوسف : لا تكتب عني كل ما تسمعه ، فاني قد أرى الراى اليوم فأتركه غداً ، وأرى الراى غداً فأتركه بعد غد .

وكان أبو حنيفة يقول : هذا رأى أبي حنيفة وهو أحسن ما قدرنا عليه ، فمن جاءنا بخير منه فهو أولى بالصواب .

ثم كان الإمام مالك يقوم : أنا بشر اخطئ وماصيب ، فانظروا في رأيي ، فما وافق الكتاب والسنة فخذوا به ، وما لم يوافق فأتروكه .

ويقول : كل أحد يؤخذ منه ويرد عليه ، ما خلا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - .

وعندما اقترح عبد الله بن القفيص على الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور وضع قانون عام يلزم الناس ، واستجاب أبو جعفر لرايه ، «استشار الإمام مالكا في حمل الناس على مذهبه . فأبى .

ويقول الفقيه الزني صاحب الشافعي وتلميذه : هذا ما سمعته من الشافعي ، بعد أن نهاني عن تقليده أو تقليد غيره .

ثم يقول الإمام أحمد بن حنبل : لا تقلدني ولا تقلد مالكا ، ولا تقلد الليث ولا الأوزاعي ، وخذ من حيث أخذوا .

باب الاجتهاد مفتوح :

١٧ - والاجتهاد بمعنى بذل الجهد في معرفة أحكام الشرع الاسلامي حق ثابت لكل من منحه

الله سبحانه أهلية النظر والبحث ، بل أنه من الواجبات الكفائية التي يتوجه فيها الطلب إلى الجماعة ، وثأم الأمة كلها إذا قصرت في القيام به ، ولم تقم بأعداد القادرين عليه .

يقول الاستاذ الأكبر الشيخ المراني شيخ الجامع الأزهر الأسبق : « ليس الاجتهاد ممكناً عقلاً فقط ، بل هو ممكن عادة ، وطرقه أيسر مما كانت في الأزمنة الماضية ، أيام كان يرحل المحدث إلى قطر آخر لرواية حديث ، وأيام كان يرحل الرواة لرواية بيت من الشعر أو كلمة من اللغة . وقد توافرت مواد البحث في كل فرع من فروع العلوم . . . وهذا لم يكن ميسوراً لأحد في العصور الأولى . . . وإن الزمن لم يغير من خلقة الإنسان ، وإن العقول لم تضمر ، وإن الطبيعة باقية في الإنسان كما كانت في العصور الماضية » (٧٤) .

وليس معنى فتح باب الاجتهاد في الشريعة الإسلامية في حرية فكرية ، أن يتصدى له من لم يتأهل له (٧٥) ، ولا يكون في هذا حجر على هذه الحرية الفكرية ، وإنما هو الحماية لها ، وليس في هذا كهنوتية إسلامية ، وإنما هو التخصص والأهلية . والقوم بغير ذلك يؤدي إلى القوضى والبلبة الفكرية لا إلى الحرية .

وإذا كان الطب مباحاً للجميع ، والجندية مباحة للجميع ، والهندسة مباحة للجميع ، ومع هذا لا يجوز للجال أن يتعرض لعلاج المرضى ، ولأنه لم يتدرب عسكرياً أن يكون مقاتلاً في الميدان ، ولا أن لم يدرس الهندسة أن يبني بيتاً أو يصمم سداً ، فإن الفقه الإسلامي شأنه هذا الشأن ، ومباح للجميع في هذه الحدود الرحيمة .

العقل والنقل :

١٨ - العقل والنقل في ميدان النظر والبحث والتفكير صنوان لا يفتقران ، ولا يستغني أحدهما عن الآخر ، ويصور ذلك الإمام الفزالي بقوله : « الشرع عقل من الخارج ، والعقل شرع من الداخل ، وهما متعاضان بل متحدان ، ولكون الشرع عقلاً من الخارج سلب الله تعالى اسم العقل عن الكافر في غير موضع من القرآن ، نحو قوله تعالى : « صم بكم عى فهم لا يسمعون » ولكون العقل شرعاً من الداخل قال تعالى في صفة العقل : « فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم » فسمى العقل ديناً ، ولكونهما متحدان قال تعالى : « (نور على نور) أي نور العقل ونور الشرع .

كما يقول : « أن العقل المنزه عن الخبث والذي لا تشوبه عاطفة مريبة ، يشبه العين السليمة من الأنات ، في حين أن الشرع يشبه الشمس التي يغير نورها الأشياء ، فيكسبها ألوانها ، وتصيب رؤيتها أمراً ممكناً ، فلا العين وحدها تكفي ، ولا وجود للألوان إلا إذا رأتها الأبصار . وهكذا فإن الرجل الذي يقبل على القرآن دون أن يستخدم عقله في فهمه شبيه بمن يغمض عينيه حتى لا يرى هذا الضياء ، ومثله لا يفتقر عن فقد بصره على سبيل الحقيقة ، أما من يعرض عن الشرع زاعماً

(٧٤) بحث في التشريع الإسلامي ص ٢٠ .

(٧٥) والشروط التي يجب تغطتها في الاجتهاد ترجع إلى معرفة اللغة وطرق دلالتها على المعاني ، والعلم بالقرآن والسنة النبوية ، والعلم بالقواعد الشرعية ، والإحاطة بأحوال الناس وأعمالهم ، ومعرفة طرق استنباط الأحكام وما يتعلق بذلك . وقد بحث هذا كله في علم « أصول الفقه » .

أنه يستطيع الاعتماد على العقل وحده ، فهو يشبه من فسد طبعه ، فلم يستخدم عينيه في خيائه النهار ، بل يصر عبثاً على رؤية الأشياء في ظلام دامس » (٧٦) .

وقد اتفق علماء الإسلام — كما يقول الإمام محمد عبده — ألا قليلاً ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان : طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالمعجز من فهمه وتفويض الأمر لله في علمه، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة ، حتى يتعين معناه مع ما أثبتته العقل .

وبهذا الأصل الذي قام على الكتاب والسنة وعمل النبي — صلى الله عليه وسلم — مهدت بين يدي العقل كل سبيل ، وأزيلت من سبيله جميع العقبات ، واتسع له المجال إلى غير حد ، فماذا مساه يبلغ نظر الفيلسوف حتى يذهب إلى ما هو أبعد من هذا ؟ وإى فضاء يسع أهل النظر وطلاب العلوم أن لم يسمهم هذا الفضاء ؟ (٧٧)

الحرية الفنية :

١٩ — ويراد بها أن يكون للإنسان حرية التصرف في أموره الشخصية والمالية ، وقبالتها الرق والعبودية التي يفقد فيها الإنسان هذه الحرية ، ولا يكون له أهلية هذه التصرفات ، بل قد يجعله هو مملوكاً لغيره .

وقد أرسى الإسلام دماء هذه الحرية ، وجعل لكل فرد سيادة ذاتية ، يملك ويرث ويبيع ويشترى ويؤمن ويكفل ويهب ويرقف ويوصي ويتصدق ويتزوج (٨٧) ، وتصرف بكل التصرفات التي تحقق المصلحة الفردية والمصلحة الجماعية . وإذا كان قد حُجر في بعض التصرفات المالية على

(٧٦) انظر مراجع التفصيل ص ٥٩ — ٦١ .

(٧٧) الإسلام والنصرانية مع العلم والعقيدة ص ٢٠ . وهذا الاعتراض إنما يكون بحسب الظاهر لا في واقع الأمر . ولا يدعى هذا إلا في أحوال نادرة . بسبب خطأ فكري وفعليه من قام الاعتراض منه أو بسبب فصيح نقل لم تبت نسبته إلى الشارح . وإن صحيح المنقول في الإسلام يتفق دائماً مع صريح المنقول بإطلاق العلماء ، يقول الإمام الغزالي : « وحما متحصنان بل متحصنان » قد بين ذلك ابن تيمية في بحث خاص .

(٧٨) وإذرة هي صاحبة الحق الأول في أمر زوجها عولها أن تتولى هذا العقد بنفسها في حدود العرف والاداب في رأى علماء المذهب الحنفي — الذين استعملوا بما في القرآن الكريم من أسناد الزواج إلى المرأة نفسها لا إلى أوليائها « وإذا طلقتم النساء فليكن أجابن فلا تصلوهن أن يتكهنن أزواجهن » ... فان طلقها فلا تصل له من بعد حتى تتكهن زوجها غيره » لم يقول الرسول — صلى الله عليه وسلم — : « الأيم — وهي المرأة غير المتزوجة بكراً كانت أو ليماً — أحق بنفسها من وليها » . ويقولون : « لأن المرأة تتم أهليتها بالولوغ للعقل ، فتكون لها الولاية كاملة على نفسها وعلى مالها ، وقد انقضت التشريعية بعدها في أمر مالها كالرجل ، نتيجة لكمال أهليتها ، فيجب أن تكون لها الولاية كذلك في أمر زوجها » وبخلاف في ذلك جمهور الفقهاء ، ويصلون أمر الزواج للولي لا للمرأة — مستعملين بما في القرآن الكريم من أسناد الزواج إلى الأولياء « واتكوا الأيما منكم » « ولا تنكحوا الفريجن حتى يؤمنوا » « فلا تصلوهن أن يتكهنن أزواجهن » لم يخول الرسول — صلى الله عليه وسلم — : « لا نكاح إلا بولي » « لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها » ويتنكر ابن القيم للمذهب الحنفي فيقول : « أن البكر الباطنة المعلقة الرشيد لا تصرف أبوها في أقل شيء من مالها إلا برضاها ، ولا يجبرها على إخراج البكر منه بدون إذنها ، فكيف يجوز أن يرضوا ويخرج منها نفسها بغير رضاها ، إلى من يريد هو وهي من الكرم الناس له ... » ويتنكر المذهب الشافعي لأهل الجهور، ويرد على المذهب الحنفي في تسويته بين الزواج والتصرفات المالية ويقول : أن الآخرين مختلفان من وجوه : منها أن طلاق المرأة ورضها نعم شتان من أمواتها ، وأن الزواج يسجل عليه الهوى والمصلحة القوية ، وليس في المال مثل ذلك ، ومنها أن ما يصيب المرأة في رضاها بسبب تزوجها بمن لا يلائمها يصيب أوليائها بالأذى ، وليس في التصرفات المالية مثل ذلك .

السفيه (٧٦) ، وذى الفلّة ، فان الأساس والهدف هو صيافته والمحافظة على ماله والحرص على مصلحته .

الإسلام والرق :

٢٠٠ - وهنا ينشأ موضوع الرق ، وكيف أباحه الإسلام ؟

ونقول : ان الإسلام لم يجسه بشرع الاسترقاق ، بل جاء بشريعة الحرية ، ورد الأرقاء الى ساحتها التي فطرهم الله عليها ، كما يقول الفاروق عمر : « **مَنْ اسْتَعْبَدَ النَّاسَ وَقَدْ وَلَدَتْهُمْ أَمْهَاتُهُمْ أَحْرَارًا** » .

والقارىء للقرآن الكريم لا يجد فيه آية واحدة تبيح الاسترقاق والاستعباد ، وانما يجد الآيات المتعددة تنادى بتحرير الأرقاء وتعض على اعتاقهم ، وتحمل هذا التحرير من أعظم القرب والطاعات الدينية ، ثم تجعله كفارة تستر ما يتع فيه المسلم من بعض المخالفات الدينية . بل أنه يوجب على الدولة الإسلامية ، ويجعله عملاً من أعمالها ، ومصرفاً من مصارف أموالها ، وتفصل هذا الاجمال بعض التفصيل ، فنقول :

أولاً - ان اسرى الحرب يغير القرآن فيهما بين امرين لا ثالث لهما : المن عليهم بنعمة الحرية من غير مقابل ، او المن عليهم بها في مقابل فداء مالي أو شخصي ، وهو ما يسمى الآن (تبادل الاسرى) (٨٠) . يقول الله تعالى : « **فَمَا مَنَاحِدُ وَإِنَّمَا فِدَاءٌ حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا** » (٨١) .

كذلك اذا رجعنا الى السنة النبوية وجدنا ان اقوال الرسول - صلى الله عليه وسلم - وافعاله تنطق بأنه ما جاء مسترقاً بل محرراً .

يحث على العتق ويحض عليه ، فيقول : « من اعتق رقبة مسلمة أعتق الله بكل عضو منه عضواً منه من النار » .

ويقول : « ايما رجل مسلم اعتق رجلاً مسلماً فان الله عز وجل جعله فداً لكل عظم من عظامه عظماً من عظام محبته ... »

وإذا كان الصحابة قد استرقوا في حروبهم فانما كان ذلك ضرورة حربية لا محيص عنها ، ومعاملة بالمثل حيث كان أعداؤهم يسترقون اسرى المسلمين ، وتسهيلاً لاستخلاص هؤلاء الاسرى المسلمين من يد أعدائهم عن طريق التبادل .

(٧٦) بل ان الامام ابي حنيفة لا يرى السفه - وهو عدم الاحسان في التصرفات المالية - وانفاقه على خلاف مقتضى العاقل والشرع ، موجه للعصر على السفيه ، اذ في العصر عليه اعداء لانميته وكرامته مخالفة على ماله ، وادميته وكرامته وحريته أهم من ماله ، فلا يوسع الأمل بمسبب الانى . وانظر (أبو حنيفة يظل العرية للاستاذ عبد السلام الجندي ص ٢٧٢) حيث يقول : ان ما يقول به أبو حنيفة من عدم العجز على السفيه يفرد به الانجليز اليوم في العالم .

(٨٠) وهذا النوع من الفداء هو الأول ، لان فيه إطلاق العرية للمسلمين وفيه للمسلمين ، ودين الحرية يحرس على العرية بالتسوية لكل اربابها كما يحرس عليها في اربابها ، لان الحرية - عنده - كلام والفداء والهواء حقوق طبيعية لكل انسان (وانظر التمهيد لكتاب السير الكبير ط جامة القاهرة للاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة ص ٧٤) .

(٨١) الآية ٤ من سورة محمد .

وقد شرع الله سبحانه أحكامه التي تحقق المصالح الأصلية ، وأباح الخروج عنها في أحوال الضرورة التي تقدر بقدرها ولا تمدوها . والله سبحانه وتعالى يقول : « **وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه** » .

ثم إن الله سبحانه وتعالى يشير إلى قاعدة المعاملة بالمثل في قوله تعالى : « **فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم** » وفي قوله تعالى : « **الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص** » فمن انتهك حرمة من الحرمات ، ولم يكن هناك مفر من مقابله بمثل عمله ، كانت المصلحة في معاملته بالمثل ، وفي حدود الضرورة ، حتى يرتدع ، ولا يغفل الحديد ، وإن أنت أكرمت اللئيم تمردا . والوقوف عند المثالية أحيانا أمام من لا يؤمنون ولا يتعاملون بها بشر ولا ينفع .

وبهذا ضيق الاسلام موارد الرق وأسبابه ، التي وجدها قبله وكانت متعددة (٨٦) ووقف بها وحصرها عند المعاملة بالمثل ، ويقدر الضرورة من غير تجاوز ولا اعتداء .

ثانياً - لم يكف الاسلام بذلك ، بل وضع خطة حكيمة لانهاء الرق وقد كان أساسا لنظام الحياة الاقتصادية والاجتماعية - تدريجياً من غير رجة اقتصادية أو اجتماعية .

فجعل حق الرقية كفارة للحنث في اليمين ، يقول الله تعالى : « **لا يؤاخذكم الله بالفقو في إيمانكم ، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان فكفارته أطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة** » ، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ، ذلك كفارة إيمانكم إذا حلفتم . (٨٦) كما جعله كفارة في الظهار ، وهو تحريم الرجل زوجته على نفسه ، ثم رغبته في السودة إليها .

يقول تعالى : « **والذين يظفرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ، ذلكم توعظون به ، والله بما تعملون خبير** » ، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا ، فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا . (٨٧) (٨٤) .

ثم جعله كفارة للقتل خطأ . يقول سبحانه : « **وما كان لؤمن أن يقتل مؤمناً بالخطأ ، ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا** » ، فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة ، وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة ، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين . (٨٥) (٨٥) .

(٨٦) ومن ذلك أن الدين إذا هيز عن سداد الدين يصبح رقبة لصاحبه ، بينما يشرع القرآن في ذلك إسهاله والتخفيف عنه « **وإن كان ذو صرة فتارة إلى ميرة** » وإن صدقوا خير لكم أن تنتم تعلمون » .

(٨٦) الآية ٨٩ من سورة البقرة .

(٨٦) الآية ٣ ، ٤ من سورة المجادلة .

(٨٥) الآية ٩٢ من سورة النساء . فلا كان القتل خطأ يترتب عليه موت نفس ، فإن كفارته أحياء أخرى يردّها إلى العربة .

وكفارة للانظار المتعمد في نهار رمضان ، فقد روى أبو هريرة أن رجلاً أتى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال : هلكت يا رسول الله ، قال : فما شأنك ؟ قال : وقعت على امرأتي في رمضان ، قال : فهل تجد رغبةً تمتنعها ؟ قال : لا . قال : فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين ؟ قال : لا ، قال : فهل تستطيع أن تطعم ستين مسكيناً ؟ قال : لا ... » (٨٧) .

ويلاحظ أن المتنق هو الواجب الأول في بعض هذه الكفارات قبل الصيام وهو من أسامي المبادات ، وقيل الإطعام للفقراء ، وما أشد حاجتهم إليه ، وكان رد الحرية إلى الرقيق وفيها حياته الحقيقية أولى وأهم .

ثم جعله كفارة لضرب العبد أو لطمه . يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - : « من لطم مملوكاً له أو ضربه فكفارته عتقه » (٨٧) .

ثم جعل تحرير المبيد مصرفاً من مصارف الزكاة في قوله تعالى : « **اتموا الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والفارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم** » (٨٨) .

ثم دعا إلى تحرير الرقاب ، قرينة وطاعة لله : « **فلا اقتحم العقبة ، وما ادراكم ما العقبة ، تلك رقبة ، أو اطعم في يوم ذي مسغبة ، يتيماً ذا مقربة ، أو مسكيناً ذا متربة** » (٨٩) « **ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر** » ... وأتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والمساكين وفي الرقاب ... » (٩٠) .

فإن أبدى الرقيق رغبة في الحرية في مقابل مالى ، كان على مالكة الاستجابة لرغبته في الخروج إلى ساحة الحرية ، وهو ما يسمى « **المكاتبه** » مع التخفيف منه في هذا المال الذى يدفعه ومعاونته مالياً في أدائه . وفي ذلك يقول الله تعالى : « **والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً ، وآتوهم من مال الله الذى آتاكم** » (٩١) ثم إن القرابة القريبة تتناهى مع الاسترقاق ، ولهذا إذا ملك الشخص قريبه المحرم صار هذا القريب حراً . يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - : « ومن ملك ذا رحم محرم فهو حر » .

وكذلك علاقة الزوجية ، فإذا ملك الزوج زوجته صارت حرة ، وإذا ملكت الزوجة زوجها صار حراً . ثم إذا استولد المالك أمته ، أى كان له منها ولد ، كانت في سبيلها إلى الحرية ، فإن شاء حررها ، وإلا حرم عليه التصرف في ملكيتها حتى يموت فتكون حرة ، والرسول - صلى الله عليه وسلم - يقول : « **أيما امرأة ولدت من سيدها فأنها حرة إذا مات** » .

(٨٧) نيل الأوطار للشوكاني ج ٤ ص ٢٩٢ .

(٨٧) رواه مسلم .

(٨٨) الآية ٦٠ من سورة التوبة .

(٨٩) الآية ١١ - ١٦ من سورة البقرة .

(٩٠) الآية ١٧٧ من سورة البقرة .

(٩١) الآية ٢٢ من سورة النور .

وإذا اعتق نصيبه في عبد، عتق العبد، وكان على المالك تطليعه من ماله ، فإن لم يكن له مال سعى الصتيق في أداء المال إلى الشريك الآخر دون إرهاب. يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - : « من اعتق شقصاً (١٢) له في ميد فخلّصه في مائة من كان له مال ، فإن لم يكن له مال استسمى العبد غير مشقوق عليه » كذلك إذا أوصى المالك بعتق عبده لم يجز له الرجوع في الوصية وكان هذا العبد حراً بعد الوفاة ، ولو تجاوزت قيمته ثلث التركة الذي تنفذ فيه الوصايا (١٣) .

بل إن المالك إذا جرى على لسانه هازلاً اعتاق عبده ، أصبح العبد حراً ، فإن الحرية لا تتوقف على القصد والنية .

وهكذا تتعدد أسباب التحرير بصورة واضحة ، وترتب على بعض الأعمال والتصرفات المتكررة ، وتكون مع ذلك في مسؤولية الدولة الإسلامية والأفراد المسلمين ، بحيث لو سارت الأمور سيراً طبيعياً ما بقي رقيق ، وهو ما خطط الإسلام له ، وتشوّه إليه كما يقول الفقهاء .

فإذا جاء العالم اليوم بعد صحوّة وحرم الرق (١٤) ، كان مستقيماً بنور الإسلام ومقتبساً من روحه .

٢١ - ومع هذا حرص الإسلام على معاملة الرقيق معاملة إنسانية أخوية كريمة ، إلى أن يجعل الله له مخرجاً إلى الحرية .

يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - : « أخوانكم خولكم ، قد ملككم الله إياهم ، ولو شاء لملكهم إياكم ، فاطعموهم مما تطعمون ، وأكسوهم مما تكسون » .

ويقول : « الله ، الله ، فيما ملكت إيمانكم » ويقول : « ما خففت من خادمك من عمله كان لك أجراً في موازينك » .

ويقول : « للمملوك طعامه وكسوته ، ولا يكلف من العمل ما لا يطيق » « هم أخوانكم وخولكم جعلهم الله تحت أيديكم ، فمن كان أخوه تحت يده ، فليطعمه مما يأكل ، وليلبسه مما يلبس ، ولا تكلفوهم ما يفلّهم ، فإن كلفتموهم فأعينوهم عليه » .

وكان من وصاياه - عليه الصلاة والسلام - وقد حضرته الوفاة - الوصية بالآراء قارئاً لها بالمحافظة على الصلاة . يقول أنس : كانت عامة وصية رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حين حضرته الوفاة ، وهو يفرش بنفسه : الصلاة وماملكت إيمانكم (١٥) .

وفوق هذا كان من الأدب القرآني والأدب النبوي تسمية العبد فتى والأمة فتاة ، إبتعاداً

(١٢) الشخصي : الجزء والتصويب .

(١٣) فكان حرص الشريعة على تحرير الرقيق سبباً في مخالفة الأحكام الخاصة بالوصية ، فهي عقد لازم أي يجوز للموصي الرجوع فيه مدة حياته ، ولا تنفذ جبراً على الوفاة إلا في حدود الثلث .

(١٤) تنص المادة الرابعة من إعلان حقوق الإنسان على أنه « لا يجوز استرقاق أو استعباد أي شخص ، ويحظر الاسترقاق وتجارة الرقيق بكافة أوضاعها » .

(١٥) انظر نيل الأوطار ج ٧ ص ٢ .

من معنى الاستبعاد . يقول الله سبحانه : « ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكتم أيهاكم من فتياتكم المؤمنات » (١٦) ويقول الرسول - صلى الله عليه وسلم : « لا تفل عبدي وأمتي ، ولكن قل فتاتي وفتاتي » .

وكان من نتيجة معاملة المسلمين للأرقاء هذه المعاملة ، اندماج الأرقاء في الاسر الاسلامية اخوة متحابين ، حتى كأنهم بعض أفرادها .

يقول جوستاف لوبون : « ان الذي أراه صادقا هو أن الرق عند المسلمين خير منه عند غيرهم ، وأن حال الأرقاء في الشرق أفضل من حال الخدم في أوروبا ، وأن الأرقاء في الشرق يكونون جزءا من الأسرة ... وإن الموالى الذين يرغبون في التحرر ينالونه بإبداء رغبتهم ... ومع هذا لا يلجأون إلى استعمال هذا الحق » (١٧) .

الحرية السياسية :

٢٢ - ويراد بها أن يكون لكل انسان ذي أهلية الحق في الاشتراك في توجيه سياسة الدولة في الداخل والخارج وفي إدارتها ومراقبة السلطة التنفيذية .

ويتبين موقف الاسلام وحرصه عليها ، حين نجد أنه يرسي دعائم الحكم على أساس من الشورى والحرية السياسية لجميع المسلمين .

فيأمر الله بها رسوله - عليه الصلاة والسلام - ويقول : « ولو كنت فظا غليظ القلب لانقضوا من حولك لعاف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر » ، فلما مزمت فتوكل على الله أن الله يجب التوكلين « (١٨) يقول ابن عباس : لما نزل قوله تعالى : « وشاورهم في الأمر » ، قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : « أما إن الله ورسوله لفنيان عنها ، ولكن جعلها الله تعالى رحمة لأمتي ، فمن استشار منهم لم يعدم رشداً ، ومن تركها لم يعدم غيا » ويقول أبو هريرة : « لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله » (١٩) .

ويبين القرآن الكريم أن هذه الشورى وتلك الحرية من السمات التي يقوم عليها المجتمع الاسلامي الصالح في قوله تعالى ، في السورة التي سميت « الشورى » عناية بها وتنبيهاً إلى أهميتها : « وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون ، والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش ، وإذا ما غضبوا هم يغفرون ، والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون » (٢٠) .

ويروي سعيد بن المسيب عن علي أنه سأل رسول الله قائلا : الأمر ينزل بنا بملك لم ينزل فيه قرآن ، ولم يسمع منك فيه شيء ، فقال : اجتمعوا له العالمين من أمتي ، واجملوه بينكم شورى ، ولا تقضوا فيه برأى واحد .

(١٦) الآية ٢٥ من سورة النساء .

(١٧) حفصة الربيع ص ٤٨٩ - ٤٩٠ .

(١٨) الآية ١٥٩ من سورة آل عمران .

(١٩) انظر الجليل لأحكام القرآن للقرطبي ج ٢ ص ٢٢٩ ، وتفسير الطبري ج ٧ ص ٢٢٦ وتفسير ابن كثير ج ١ ص ٢٢٠ ، وتفسير الأوسى ج ٤ ص ٩٤ لمعرفة الأراء في حكم الشورى .

(٢٠) الآيات ٣١ - ٣٩ من سورة الشورى .

وقد اقام - عليه الصلاة والسلام - ركن الشورى الذى تقوم عليه الحرية السياسية ، حسبما اقتضاه حال المسلمين في ذلك الوقت من حيث قلة العدد والاجتماع معه في مسجد واحد ، فكان يستشير السواد الاعظم منهم ، وهم الذين يكونون معه ، في الامور العامة ، كما يستشير خاصته من اهل الراى والراسخين في العلم في الامور الخاصة التي يضر افشاؤها .

استشارهم يوم بدر لما علم بخروج قريش من مكة لحرهم ، ولم يبرم الامر حتى صرحوا بالواقعة . فقد قام ابو بكر وقال فاحسن ، ثم قام عمر بن الخطاب فتكلم واجاد ، ثم قام القناد بن عمرو فقال : يا رسول الله امض لما اراك الله ، فنحن معك ، والله لا تقول لك كما قالت بنو اسرائيل لموسى : اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون ، ولكن نقول : اذهب انت وربك فقاتلا انا معكما مقاتلون فوالذى يمكك بالحق لو سرت بنا الى برك الغماد - مكان باليمن - لجادلنا معك من دونك حتى تبلغه ، فقال له الرسول خيرا ، وبما له به . ثم قال اشيروا علي يا الناس يريد الانصار فقال سعد بن معاذ سيد الخزرج : والله لكناك تريدنا يا رسول الله ، قال : اجل ، فقال سعد : ... امض يا رسول الله لما اردت فنحن معك ، فوالذى يمكك بالحق لو استعصمت بنا هذا البحر فخصفته لخصناه معك ، ما تخلف منا رجل واحد ، وما نكره ان تلقى بنا عدونا غدا ، انا لصبر في الحرب ، صدق في اللقاء ، لعل الله يريك منا ما تقر به عينك ، فسر على بركة الله .

وحينما وصل المسلمون الى وادى بدر ونزلوا في مكان منه ، جاء الحباب بن المنذر ، فقال : يا رسول الله ، ارايت هذا المنزل ، امتنلا انزلك الله ليس لنا ان نتقدمه ولا ان نتأخر عنه ، ام هو الراى والحرب والمكيدة ؟ قال : بل هو الراى والحرب والمكيدة ، قال : يا رسول الله ، ان هذا ليس بمنزل ، فانهض بالناس حتى نأتي ادنى ما معن القوم فننزلهم ، ثم نفور ما وادهم ، ثم نبني عليه حوشا فنملؤه ماء ، ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون ، فقال الرسول : لقد اشرت بالراى . وانهض ومن معه من الناس ، وسار حتى اتى هذا المكان .

وفي غزوة احد استشار الرسول اصحابه فاشاروا عليه بالخروج من المدينة لقاء العدو صلحاء المؤمنين ممن فاتهم بدر ، و اشار عبد الله بن ابي بالقتود والبقاء ، وقال : اقم يا رسول الله ، ولا تخرج اليهم بالناس ، فان هم اقاموا اقاموا ابشر مجلس ، وان جاهدوا الى المدينة فانتقمهم في الافنية وافواه السكك ورماهم النساء والصبيان بالحجارة من الاطام - اى الابنية المرتفعة - فوالله ما حاربنا قط عدو في هذه المدينة الا غلبناه ، ولا خرجنا منها الى عدو الا غلبنا ، ولم يوافق على هذا الراى مع انه كان راي الرسول ايضا - اكثر الصحابة ، ودعوا الى الحرب والخروج . فصلى الرسول - صلى الله عليه وسلم - الجمعة ، ودخل الى صلاته بيته ، وليس سلاحه ، فقدم اولئك القوم ، وقالوا : اكرهنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فلما خرج عليهم في سلاحه قالوا : يا رسول الله ، اقم ان شئت فانا لا نريد ان نكرهك ، فقال النبي : لا ينبغي لتبني لبس لامته (ادارة الحرب) ان يضعها حتى يحكم الله .

وبذلك يكون الرسول - عليه الصلاة والسلام - قد عمل برأى اكثرية اصحابه ، وترك رايه الى رايهم . (١٠١) .

وبجىء ابو بكر فيقول للانصار يوم اجتماع السقيفة : نحن الامراء ، وانتم الوزراء ، لافتناون بمشورة ، ولا نقضى دونكم الامور (١٠٢) .

(١٠١) النظر لتفسير المنار ج ٤ ص ١٩٨ وما بعدها . (١٠٢) تاريخ الامم الاسلامية للخطيب ج ١ ص ٢٤٢ .

ويخطب بعد أن تمت مبايعته : « إيه الناس ، قد وليت عليكم ولست بخيركم . فان رايتموني على حق فاعينوني ، وان رايتموني على باطل فسدوني ، اطيعوني ما اطعت الله ورسوله ، فان عصيته فلا طاعة لي عليكم » ثم يقول في خطبة اخرى « انما انا متبع ولست بمبتدع ، فان استقمتم فتابعوني ، وان زغت فقوموني » .

ثم يأتي عمر فيخطب المسلمين : ان الله قد جمع على الاسلام اهله ، فالف بين القلوب ، وجعلهم فيه اخوانا ، والمسلمون فيما بينهم كالجسد ... امرهم شورى بينهم بين ذوى الراى منهم « (١٠٧) » ويقول : « ان رايتم قتي اوجاجا فقوموني » ويقوم رجل فيقول : لو رايانا فيك اوجاجا لقومناك بسيوفنا » فيسر عمر ويحمد الله على ذلك . وكان يقول : « لا خير في امر ابرم من غير شورى » . ولهذا كانت له شورى خاصة من اعلام الصحابة مثل عثمان وعلي بن ابي طالب والعباس بن عبد المطلب وعبد الرحمن بن عوف ومن مالمهم ، وكان يلحق بهم عبد الله بن عباس ، كما كانت له شورى عامة من كل من لمرأى من المسلمين ، فيعرض عليهم الامر في المسجد ، بعد ان ينادى بالصلاة جامعة ، فيقول كل ما بداله « (١٠٨) » .

وقد كان اختيار الخلفاء الراشدين قائما على اساسبيعة الامة ، وحريتها في الاختيار ، وقد تنوعت في ذلك طريقة الشورى واساليبها بحسب اختلاف الظروف والاحوال التي احاطت باختيار كل منهم ، وكان رائدهم دائما تحقيق المصلحة وتوفير الحرية السياسية القائمة على الشورى في صور متنوعة ، من غير مساس باصلها وجوهرها وحقيقتها « (١٠٩) » .

الشورى لازمة وعقيدة :

٢٣ - وهذه الشورى المقتبة للحرية السياسية واجبة في الشريعة الاسلامية ، وراى اهل الشورى ملزم للحاكم . يقول ابن عطية : الشورى من قواعد الشريعة ، ومزائم الاحكام من لا يستشير اهل العلم والدين فعزله وواجب ، وهذا مما لا خلاف فيه . وقال ابن خويزمنداد : واجب على الولاة مشاوره العلماء فيما لا يملكون ، وفيما اشكل عليهم من امور الدين ، ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب ، ووجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح ...

ويقول الفقيه **العنلي الجصاص** : « وغير جائز ان يكون الامر بالمشاورة على جهة تطييب نفوس الصحابة ، ورفع اقدارهم ، - أى كما ذهب بعض الفقهاء - لانه لو كان معلوما عند المستشارين انهم اذا استغفروا جدهم في استنباط حكم ما شاوروا فيه ، وصواب الراى فيما سئلوا عنه ، ثم لم يكن ذلك معمولاً به ولا متلقى بالتبويل ، لم يكن في ذلك تطييب نفوسهم ، ولا رفع اقدارهم ، بل فيه ايشاشهم واعلامهم بان آراءهم غير مقبولة ولا معمول بها « (١٠٦) » .

ويقول الامام محمد عبده : امر الله تعالى نبيه ان يقرن سنة المشاورة في هذه الامة بالعمل ، فكان - صلى الله عليه وسلم - يستشير اصحابه بغاية اللطف ، ويصفى الى كل قول ، ويرجع عن رايه الى رايهم .

(١٠٦) المصدر السابق ج ١ ص ٢٩٦ .

(١٠٧) المصدر السابق ج ١ ص ٥٤ .

(١٠٨) انظر في ذلك تاريخ الطبري ج ٢ ص ١٩٩ وما بعدها ، ج ٤ ص ٢٤ وما بعدها .

(١٠٩) احكام القرآن للجصاص ج ٢ ص ٤٩ .

وقد ذهب الى ان قول الله تعالى : « ولتكن منكم امة يخشون الله تعالى » **ويعلمون بالمعروف وينهون عن المنكر واولئك هم المفلحون** أول دليل على أن الحكومة الإسلامية تقوم على الشورى، وأنها أقوى في دلالتها على ذلك من قول الله تعالى : « وشاورهم في الأمر ، وقوله تعالى : « وأمرهم شورى بينهم » لأن أمر الرئيس بالمشاورة وإن كان يقتضي وجوبها عليه، إلا أنه لا يوجد ضمان لامتناع هذا الأمر. أما قوله تعالى : « ولتكن منكم امة . . » فيفرض على المسلمين أن يكون منهم جماعة متحدون أقرباء يتولون الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهم أهل الشورى .

ويرى تلميذه السيد رشيد رضا وجوب الشورى والعمل بنتيجتها ، ويقول في تفسير قوله تعالى : « وشاورهم في الأمر » أي الأمر العام الذي هو سياسة الأمة في الحرب والسلام والخوف والأمن وغير ذلك من مصالحهم الغنيوية أي دم على المشاورة وواجب عليها كما فطنت قبل الحرب في غزوة أحد ، وإن أخطأوا الرأي فيها ، فإن الخير كل الخير ، في تربيتهم على المشاورة بالعمل، ودون العمل برأي الرئيس وإن كان صواباً لما في ذلك من النفع لهم في مستقبل حكومتهم . فإن الجمهور أبعد عن الخطأ من الفرد في الأكثر ، والخطر على الأمة في تفويض أمرها إلى الرجل الواحد أشد وأكبر (١٠٧) .

وهذا هو الرأي الذي تدل عليه النصوص الإسلامية ، فقد أمر الله سبحانه بالشورى ، والأصل في الأمر كما هو مقرر عند جمهور العلماء أن يكون للوجوب ، يؤكد قوله تعالى : « وأمرهم شورى بينهم » بياناً لأوصاف الجملة الإسلامية وخصائصها ، وفيه تقتصر الشورى - وهي عماد الدنيا - بالصلاة وهي عماد الدين ، كما تقيدها واسطة المقد في نظام الجماعة الإسلامية القائم على الإيمان بالله والتوكل عليه والاستجابة لأحكامه واجتناب الكبائر ، وإقامة الشعائر الإسلامية ، والاعتماد على الشورى ، والانفاق في سبيل الله ومصلحة الجماعة ، ورد اعتداء الباغين بمثله ، مع انساح المجال للمعروف من غير إفراط ولا تفريط : « وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون ، والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون ، والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون ، والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون » .

ولا نجد في الآية إلا واجبات مفروضة وملزمة للمسلمين .

وإذا كان بعض العلماء قد ذهب في تفسير الآية إلى أن شورى الرسول - صلى الله عليه وسلم - لأصحابه إنما كانت تطبيقاً لخواصهم وتأييلاً لتقويهم ، لا للعمل بها ، نظراً لعدم حاجة الرسول إليها، والوحي يرعاه ويسد رايه وخطاه ، فليس معنى هذا تميم الحكم بالنسبة لشيء من الحكام ، لوجود الفرق الجوهرى بينه - عليه الصلاة والسلام - كتنبي يوحى إليه بما يعصمه من الخطأ ، وبين غيره من الحكام .

والى ذلك يشير الرسول - صلى الله عليه وسلم - في قوله : « أما ان الله ورسوله لفتيان عنها ، ولكن جعلها الله تعالى رحمة لأمتي ، فمن استشار منهم لم يعدم رشداً ، ومن تركها لم يعدم غيا » فالرشد قرين الاستشارة ، والغي قرين تركها .

ثم إن الحاكم وكيل عن الأمة ، ومقتضى الوكالة ان يعمل بأمراتها ووفقيتها وتوجيهها ، لا

برغبته وأرادته وراي الأمة - مثلثي أهل الشورى - اقرب الى الصواب ، وأبعد عن الخطأ من راي الحاكم إذا ما اختلف رايه مع رايها . والرسول - صلى الله عليه وسلم - يقول لأبي بكر وعمر : لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما .

وإذا كان الحاكم - وهو رأس الأمة والحارس لصالحها والحريص عليها - يرى في راي أهل الشورى بعداً عن الصواب والمصلحة ، فليس أمامه إلا بيان وجهة نظره ، والدفاع عن رايه ، والاستماع الى الراي المخالف وحججه ، فقد تقتنع الأمة برايه وتقبل عليه ، وقد يقتنع برأيها ويركن اليه .

وهذا أبو بكر - خليفة المسلمين الأول - يرى قتال المرتدين الذين امتنعوا عن أداء الزكاة بعد وفاة الرسول - صلى الله عليه وسلم - دون أن يجد من الصحابة موافقة تامة على ذلك ، فيستمر في الدفاع عن رايه ، حتى يقتنع أهل الشورى به ، ويعبر عن ذلك عمر بقوله : « والله ما هو الا ان رأيت الله قد شرح صدر أبي بكر للقتال فعرفت انه الحق » وهذا عمل لا يتنافى مع الديمقراطية والحرية السياسية (١٠٨) .

بينما يرجع أبو بكر من رايه الى رأيهم في أمر جمع المصحف ، محافظة على القرآن ، وخوفاً عليه من الضياع ، فقد تخرج من ذلك أول الأمر ، وقال : كيف أفضل شيئاً لم يقطعه رسول الله ، وما زال عمر - وقد كان رأس الشورى - يقتنعه ويقول له : انه والله خير ومصلحة للإسلام ، حتى استجاب للأمر ، وقام على تنفيذه .

وخير للجماعات ان تخطئ وهي حرة الإرادة في أمر نفسها وأن تتعلم من تجاربها ، من أن يفرض عليها رأي ولو كان صواباً ، فان ضغط الإرادة وما يترتب عليه من الشيق والاعناء والأرهاق النفسي ، أشد ضرراً في حياة الأمة : حاضرها ومستقبلها . (١٠٩) .

يقول الإمام محمد عبده : « الخطيئة عند المسلمين ليس بالمعصوم ، ولا هو مهبط الوحي ، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة ، وهو على هذا لا يخصه الدين بمزية في فهم الكتاب والملم بالأحكام ، ويرتفع به الى منزلة خاصة ، بل هو وسائل طلاب العلم سواء ، إنما يتفاضلون بصفاء العقل وكثرة الإصابة في الحكم .

ثم هو مطاع ما دام على المحجة ونهج الكتاب والسنة ، والمسلمون له بالمرصاد ، فإذا انحرف عن النهج أقاموه عليه ، وإذا أوج قوموه بالنصيحة والإعذار اليه .

فالامة هي التي تنصبه ، وهي صاحبة الحق في السيطرة عليه .

وليس في الاسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة ، والدعوة الى الخير ، والتنفير من الشر ، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها آتف أملاهم ، كما خولها لأعلامهم يتناول بها أديانهم (١١٠) .

(١٠٨) الديمقراطية الإسلامية الأستاذ الدكتور عثمان خليل ص ٢٨ .

(١٠٩) انظر للجنة الاسناني في ظل الاسلام للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة (من يعوت جميع البحوث الإسلامية سنة ١٩٦٦) .

(١١٠) الاسلام والتضاربية ص ٥٨ - ٦١ .

الحرية في المذاهب السياسية المختلفة

عندما نريد أن نعرض لقضية « الحرية » هنا لا نريد أن نعرض لها بالمعنى الميتافيزيقي ، ولا كما عرض لها فلاسفة الأخلاق ولا علماء النفس ، وإنما نريد أن نعرض لها من زاوية إنسانية اجتماعية أخرى تلك هي زاوية الفكر السياسي .

ومع ذلك فإن ميادين الفكر الإنساني ليست جزراً منفصلة من بعضها وإنما يقوم بينها وبين بعضها من الاتصال والتأثير المتبادل مما لا يمكن إغفاله وصرف النظر عنه . فكبار الفلاسفة الذين عرضوا لقضية الحرية من الجانب الميتافيزيقي لهم في القضية ذاتها من ناحية الفكر السياسي آراء تتصل بفلسفتهم ومواقفهم البديئية فيها بل وتنبئ عليها في كثير من الأحيان .

ويلعب برتراند رسل Bertrand Russell في كتابه Philosophy and Politics إلى أن الفلاسفة الذين يقولون بوجود حقائق مطلقة مجردة ويرفضون النسبية والفلسفة التجريبية يميلون في موقفهم من قضية الحرية بالمعنى السياسي إلى مناصرة الاستبداد وتأييد الحكم المطلق ورفض الحرية السياسية الفردية ، ويفرض برتراند رسل على ذلك مثلاً افلاطون في القديم وهيغل Hegel في الحديث . ذلك على حين يرى أن الفلاسفة التجريبيين الذين يؤمنون بالحقائق النسبية

* استأذ مساعد بكلية الحقوق والشريعة بجامعة الكويت من كلية الحقوق بجامعة القاهرة أحدث مؤلفاته : الأنظمة السياسية المعاصرة ، بيروت ١٩٦٩ - النظام الدستوري في الكويت ، الكويت ١٩٧٠ إلى جوار عدد من الأبحاث والدراسات التي تدور حول الفكر السياسي والأنظمة السياسية .

يكونون عادة من أنصار الحرية الفردية وخصوص الاستبداد . ويرى « رسل » أن « جون لوك » J. Locke كان ذا فلسفة تجريبية وأن تجريبيته انتهت به إلى الإيمان بالديموقراطية والدفاع عن الحرية إلى المدى الذي كان يمكن أن يتصوره القرن السابع عشر (١) .

وبرتراند رسل نفسه مصداق لهذا الرأي الذي ينادى به ، ذلك أنه يرفض فكرة المطلق ويؤمن بوضعية تجريبية ترفض التجريد وتعتبره نوعاً من التضليل واستعمال اللغة استعمالاً غير سليم ، وهو في الوقت نفسه أحدث الفلاسفة الكبار المدافعين عن قضية الحرية السياسية للإنسان .

وبذهب الفقيه « هاتركسن » H. Kelsen في مقال له بعنوان « الإطلاق والتنسبية في الفلسفة والمسياسة » (٢) مذهباً مماثلاً لما ذهب اليه رسل ، وهو يرى أن هيجل عندما رأى « الدولة » حقيقة مطلقة انتهى إلى أقوال « استبدادها » بالفرد ، ذلك على حين يذهب الذين لا يرون في الدولة مثل ذلك الإطلاق ويرونها علاقةً محددين أفراد شعب معين لرفض مثل ذلك الاستبداد .

وأياً ماكان الرأي فيما ذهب إليه برتراند رسل وشايعه عليه « كلسن » فإن الذي لا شك فيه أن الرابطة بين الآراء الفلسفية التي ينادى بها فيلسوف معين والأفكار السياسية التي ينادى بها الفيلسوف نفسه هي رابطة وثيقة ، وإذا كان الفلاسفة الكبار جميعاً قد أدلوا بدلوهم في مشاكل الميتافيزيقا فانهم أسهموا أيضاً في الفكر السياسي وذلك يدعوننا إلى القول أننا وإن كنا نريد أن نبحت الجانب السياسي لمشكلة الحرية إلا أن ذلك لن يضعنا بميدان دائماً من الجانب الفلسفي للمشكلة وإن حاولنا تحاشيه قدر المستطاع .

كل ذلك ومن ناحية أخرى فاننا نريد لهذا البحث أن يكون عن مفهوم الحرية في المذاهب السياسية المختلفة ، أو بمباراة أخرى مفهوم الحرية في الفكر السياسي ، وهذا يعني أننا لن نعرض للقضية في الأنظمة السياسية ولا في التطبيق ، وإذا كان ذلك هو الخط الأساسي الذي سيمر عليه البحث فإن الأمر لن يسلم من إشارة هنا أو إشارة هناك ، على أننا سنحرص أن يكون البحث خاصاً للمذاهب السياسية والفكر السياسي بعيداً قدر المستطاع عن الأنظمة والتطبيقات . وبذلك يتحدد لنا نطاق البحث وتضيق لنا معالنه . فلن يكون بحثنا عن قضية الحرية بحثاً فلسفياً وإنما سيكون في الأساس بحثاً سياسياً . كما أننا نريد أن نبحت قضية الحرية في إطار الفكر السياسي والمذاهب السياسية لا في نطاق التطبيقات المعاصرة التي تدخل دراستها في نطاق دراسة الأنظمة السياسية التي سبق لنا أن عرضنا لها بالفعل في مؤلف خاص (٣) .

وسوف نتجأ في دراستنا لمفهوم الحرية في المذاهب السياسية المختلفة إلى منهج تاريخي من مقاصده أن ننسج إلى القضية الطروحة في الدراسات القديمة ثم ننسج منها إلى المصنوع الحديثة حتى نجد أنفسنا مع فكر المفكرين المعاصرين .

B. Russell; Philosophy and Politics, Cambridge Univ. Press London 1967. (١)

H. Kelsen; (Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics. The American Political Science Rev. Vol. XLII (oct. 1948). (٢)

(٣) راجع مؤلفنا عن الأنظمة السياسية المعاصرة، بيروت ١٩٦٩ دار النهضة العربية .

ولكن الموضوع بالغ الاتساع ، بالغ التشعب، ومن ثم فإن الضرورة تقضي بغير قليل من التركيز خاصة بالنسبة للدراسات القديمة التي لم تبدل الآن تمثل الأهمية التاريخية . ثم تنتقل من الدراسات القديمة التي تتمثل أساساً في نتائج الفكر اليوناني الى موقف الأديان من تلك القضية الخطيرة ، وبعد ذلك نقف على مشارف عصر النهضة في أوروبا وننتقل الى اصحاب نظريات العقد الاجتماعي ، ثم نبرهم الى المذهب الفردي في ازدهاره ثم في الهجوم عليه لنصل بعد ذلك الى الصراع الفكري في العصور المتأخرة حول قضية الحرية السياسية .



أولاً : الفكر اليوناني حول قضية الحرية السياسية :

القيم الثلاث في الفكر اليوناني تتمثل أساساً في سقراط ثم افلاطون وارسطو ، وكل واحد من هؤلاء الثلاثة الكبار له موقف من قضية الحرية .

وقد وصلنا سقراط أساساً عن طريق افلاطون ، ولكن ذلك لا يفي ان الفيلسوفين القديمين يختلفان اختلافاً كبيراً حول موقفهما من القضية محل البحث .

كذلك فقد كان افلاطون استاذاً لارسطو ، ومع ذلك فشتان بين آراء الاستاذ وآراء تلميذه الكبير الذي أصبح بعد ذلك بلقب في تاريخ الفلسفة باسم « المعلم الأول » نظراً لجلال قدره وبعد اثره في شتى مناحي الفكر الانساني .

اما سقراط فقد كان بطل المحاورات الاقلاطونية وقد انطلق افلاطون بأرائه ، اذ شبهه في ان الآراء التي جاءت في المحاورات على لسان سقراط هي آراء افلاطون ، ومع ذلك فان حياة سقراط نفسها تدل على موقفين واضحين :

أولهما : إيمان سقراط الشديد بحرية الفكر والبحث ، وإن القضية هي المعرفة .

ثانيهما : إيمانه بسيادة القانون وضرورة الالتزام به حتى ولو لم يرض الانسان عن ذلك القانون ولا عن مصفره .

ولا شك في ان سقراط كان يرى للفرد الحق في المارضة على ان يتحمل مسؤولية معارضته . ومن جماع هذه المواقف نستطيع ان نقول ان سقراط لم يكن في معسكر الفلاسفة الماديين للحرية ولا المؤيدين للسلطة المطلقة ، وانه كان اقرب الى المعسكر الآخر حتى وان لم نجد له نظرية متكاملة في القضية موضوع البحث .

واذا كان الذي استطعنا ان نقوله بالنسبة لسقراط هو بالضرورة بالغ الإيجاز فان الذي يمكن ان يقال عن موقف كل من افلاطون وارسطو يمكن ان يستغرق هذا البحث كله وزيادة ، وليس هذا هو هدفنا هنا وانما ستكون اشارتنا الى كل منهما موجزة ايضاً . والفيلسوفان الكبيران يقفان على طرفي نقيض في كل قضايا الفلسفة الأساسية، ويقفان ايضاً موقفين متناقضين في قضية الحرية .

اما افلاطون فكان يرى ان السياسة علم وفن وانها تحتاج الى تعليم وتدريب وانه ليس كل

الناس يصلحون للتصدي لأمور السياسة ، وإذا كانت صناعة الطب لا يمارسها إلا طبيب فإن السياسة لا يمارسها أو لا يجب أن يمارسها إلا من تعلمها وتدرّب عليها وأعد لها أعداداً خاصاً . ومن ثم فإن أفلاطون كان قليل الثقة بالراي العام وكان كبير الثقة بالنخبة « elite » المتفردة المعدة أعداداً خاصاً لممارسة شؤون الحكم .

وفي « الجمهورية » يرسم أفلاطون الطريق لأعداد هذه النخبة المتفردة ، المتفردة في معرفتها الأصل وفي أعدادها وتدريبها لتولي أمور الحكم ، ذلك ليكون الحكم بيد الخبراء لا الهواة .

وعندما يحكم هؤلاء الخبراء المتفلسفون فإن ما ينتهي إليه تفكيرهم في أمور الحكم يجب أن لا يحده قيد معين ولا قواعد القانون نفسها . إن الحكام الفلاسفة لا يتقيدون بالقانون . وهكذا ينتهي أفلاطون إلى إهدار سيادة القانون ويعلّي عليها إرادة الأفراد الحكام من النخبة المتفردة المعدة وفقاً لذلك الطريق الذي رسمه في الجمهورية لأعداد « الحكام الفلاسفة » .

ولا شبهة في أن الدولة التي تملو فيها إرادة الحاكم على القانون نفسه هي دولة تترك المجال واسعاً للاستبداد بالراي ولانتفاء المعيار الموضوعي ، ولم يكن ذلك شيئاً مستهجناً عند أفلاطون طالما كان الحكم للفلاسفة ، لأنهم سيبتدون يهذي العقل ويهذي ما حصلوا عليه من علم ، والعلم هو الفضيلة في ذاتها كما تعلم على يدى استاذة سقراط . ويرى بعض دارسي الفكر السياسي أن أفلاطون عدل في أواخر حياته وفي كتابه « القوانين » عن آرائه في « الجمهورية » وذهب إلى ضرورة الإيمان بسيادة القانون وبأن يعلو القانون على إرادة الحكام (٤) .

الا أن الواقع أنه لا مقارنة بين « الجمهورية » و « القوانين » من حيث اتساق الفكرة وتسلسلها ووضوحها ، الأمور التي نجدها في « الجمهورية » ونفتقدتها في « القوانين » . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فليس صحيحاً أن أفلاطون عدل في كتابه « القوانين » عما ذهب إليه في « الجمهورية » من إعلاء إرادة الحاكم الفيلسوف على القانون وإنما الذي ذهب إليه في كتابه الأخير هو أن الدولة المثالية التي رسمها في « الجمهورية » قد تكون عسيرة التحقيق ومن ثم فإن البديل عنها والذي يليها في المرتبة هي الدولة التي يكون للقانون فيها سيادة ، وهذا يدل على أن أفلاطون كان يرى حتى آخر حياته أن المثل الأعلى للدولة التي يريدها هي تلك الدولة التي يكون الحكم فيها بيد النخبة المتفردة من الفلاسفة وإن هذه النخبة المتفردة لا يقيد إرادتها في الحكم قيد . حتى وإن كان ذلك القيد هو حكم القانون (٥) .

وإذا تركنا أفلاطون إلى أرسطو فالتنا سنجد آراءه في هذا الموضوع مبسطة أساساً في كتابه « السياسة » الذي يعتبر إلى حد كبير مناقشة للفكر السياسي الأفلاطوني وللواقع القائم آنذاك تمهيداً للوصول إلى النتائج التي ارتضاها أرسطو في الموضوع .

ولم يكن البحث عن « العقولة المثالية » هوشل أرسطو الشاغل كما كان الحال عند أستاذه ،

(٤) لفظة أول بآراء أفلاطون يترجم إلى محاورات التي ترجمها الدكتور زكي نجيب محمود ومن بينها « الجمهورية » كذلك يترجم إلى الجزء الأول من كتاب « تطور الفكر السياسي » لجورج سيان ترجمة حسن جلال العروسي دار المعارف القاهرة ١٩٦٢ ص ٤٢ - ٨١ .

(٥) Harmon. M.G : Political Thought from Plato to the Present, P. 50 — 51, Newyork (٥) 1964 (Mc Graw Hill).

هذا وإن لم يخل كتاب « السياسة » من اشارات ودراسات تتعلق بالدولة المثالية ، ولكن هذا الموضوع على أى حال لم يكن هو المسيطر على تفكير أرسطو السياسي إذ أن ذلك التفكير كان تفكيراً تجريبياً تحليلياً في الأساس ، لم يكن تفكير أرسطو تهويمياً في عالم المثل وإنما كان تحليلياً عميقاً لعالم الواقع ، ومما يثير الأسى لدى دارسي التاريخ الدستوري وفقه القانون الدستوري بصفة عامة أن أرسطو وتلاميذه كانوا قد جمعوا مجموعة من الدساتير تبلغ حوالي مائة وعثمانية وخمسين دستوراً وأجروا عليها دراسة مقارنة ، ولكن تلك المجموعة فقدت أو فقد أغلبها ولم يبق منها إلا دستور أثينا الذي ترجمه الدكتور طه حسين تحت اسم « نظام الأثينيين » (٦) .

على إن كتاب السياسة - رغم أن أرسطو لم يمدد الأعداد النهائي للنشر فيما يبدو - لا يزال هو المرجع الأساسي للتعرف على فكر أرسطو السياسي وموقفه من قضية الحرية .

وفي الباب الثالث بالذات من هذا الكتاب نستطيع أن نعرف رأى أرسطو في هذه القضية ، وإن أرسطو كان يؤمن بالرأي العام ويرى أن ما يتجه إليه الرأي العام يكون في الغالب أكثر صواباً مما يدعيه أفراد حكماء أو ذوي خبرة .

ويرى أن « الحكم الصفياني » - على حد ترجمة الأب أوغسطينس - هو شيء غير طبيعي ، ومن ثم يجب أن يرفض ، وأن الحكم الدستوري الذي يقوم على رضا الرعية هو الحكم الطبيعي السليم . ونحاذر أرسطو انحيازاً واضحاً لاشبهة فيه إلى حكم الجماعة ضد حكم الفرد .

ولكن ليس معنى ذلك أن أرسطو ذهب مع الديمقراطية إلى مداها البعيد ، إذ هو ما يزال يقر نظام الرقمان ناحية ، وأذ هو يرى أن يميل ميزان السلطة نحو الطبقة الوسطى بالذات لطبقة الأثنياء ولا الإجراء المسمين حتى وإن كانوا غير أرقاء .

كذلك فإن أرسطو يؤمن بسيادة القانون إيماناً لا شبهة فيه ويجعل القانون فوق إرادة الأفراد وإن كانوا حكماء (٧) .

ومما تقدم كله يبين أن أرسطو كان أكثر ميلاً إلى تقييد السلطة لصالح الحرية ، وإنه بذلك يعتبر أول المفكرين الكبار الذين انحازوا إلى الحرية ضد السلطة مع إيمانه بضرورة وجود السلطة في أي مجتمع منظم

ولعلنا بهذه المجالة الموجزة تكون قد بينا موقف القمم الثلاث - سقراط وأفلاطون وأرسطو - في الفكر اليوناني القديم بالنسبة لهذه القضية .

ثانياً : موقف الفكر اللعيني من قضية الحرية :

كان يجدر بنا بعد أن انتهينا من عرض موقف الفكر اليوناني بالنسبة لقضية الحرية أن نعرض أيضاً لموقف الفكر الروماني ، ولكن الحقيقة أن مقكرى الرومان بالنسبة لهذا الموضوع وغيره من قضايا الفلسفة الكبرى لم يكونوا أكثر من ناقلين عن الأفريق مما يبرر لنا في دراسة موجزة بطبيعتها أن لا نتوقف عند الفكر الروماني وأن ننتقل مباشرة إلى فكر آباء الكنيسة الأوائل .

(٦) طه حسين : « نظام الأثينيين » دار المعارف القاهرة ١٩٢١ .

(٧) أرسطو : السياسيات ترجمة الأب أوغسطينس بربارهالويس بيروت ١٩٥٧ الباب الثالث ص ١١٥ - ١٧٥ والنظر بالذات من ص ١٢٢ حتى نهاية الباب .

وقيل أن تعرض لهذا الفكر نصب أن ننبه إلى أننا لا نعني بالفكر الديني أنه فكر جاءت به الأديان السماوية نفسها ، وإنما نعني أنه فكر قال به رجال الدين أو بعض رجال الدين على ضوء فهمهم لتعاليم دينهم ، ولكن هذا الفهم غير ملازم للدين نفسه ولا لاتباع ذلك الدين ، وهو لا يعدو أن يكون اجتهداً منسوباً لأصحابه لا للدين نفسه سواء كان ذلك الدين هو المسيحية أو الإسلام .

لكذلك ومن ناحية أخرى فإن عرضنا لبعض جوانب الفكر الديني في هذه القضية لن يجرنا إلى التطبيقات التي حدثت في دول قامت أو ادعت أنها قامت على أساس الدين . ولعل أوضح دليل على أن أفكار بعض رجال الدين التي سنعرض لها هنا إنما تنسب إليهم أساساً ولا تنسب إلى الدين ، أن الخطوط العريضة في هذه الأفكار نستطيع أن نلمسها لدى اثنين من المفكرين غير المسيحيين هما فيثيرون Cicero ومينيكا Seneca (A) .

وقد قامت الفلسفة المسيحية على نوع من ازدواج الولاء لدى المسيحي . فهناك ولء للسلطة الزمنية المتمثلة في الإمبراطور وولاء للسلطة الروحية المتمثلة في الكنيسة . وهذا الازدواج في الولاء يتمثل في العبارة التي تنسب أحياناً للسيد المسيح - عليه السلام - وتنسب أحياناً أخرى - وهو الأرجح - إلى القديس بولس والتي تقول: **« اعط ما تقيصر لقيصر وما لله لله »** . وقد عبر القديس بولس عن تلك الفلسفة التي تدعو المسيحيين إلى طاعة الأباطرة في أمور الدنيا طاعة كاملة بقوله : **« فنلتضع كل نفس للسلطات العليا ، فما السلطان إلا لله ، والسلطات اقاتية في الأرض إنما هي من أمره ، فمن يعصى السلطات الشرعية إنما يعصى الرب ، ومن يعصها حلت عليه اللعنة . . »** (٧) .

حقاً كان طبيعياً أن ترفض المسيحية فكرة تاليه الحاكم ، ولكنها إذ رفضت ذلك النوع من التفكير أقامت مقامه تفكيراً آخر مفاده أن الحاكم إنما يحكم بمقتضى حق الهى مقدس ، ذلك أن الحاكم وإن لم يكن الهياً إلا أنه ظل الله على الأرض وهو يحكم بإرادة الله وتقويض منه ، وإن طامته بناه على ذلك واجبة ، ومناقشته ممنوعة ، ومسؤوليته مرجأة إلى الحياة الآخرة .

وفي ظل مثل هذا التفكير تملو السلطة فوق الحرية ويستند الاستبداد إلى أساس متين . ويبدو أن آباء الكنيسة الأوائل كانوا يريدون نوعاً من المصالحة مع السلطة الزمنية بحيث يتكون لتلك السلطة ميدانها تفعل فيه ما تشاء دون رقيب أو حسيب مقابل أن تترك لهم تلك السلطة حرية ممارسة الشعائر الدينية والتبشير بها .

وعلى ذلك ورغم دعوة المسيحية إلى الحرية والمساواة بين البشر فإن تلك الحرية والمساواة فُسرَت تفسيراً روحياً خالصاً **« يعلو فوق مطالب الحياة ومقتضياتها على اعتبار أن تلك المطالب والمقتضيات إنما هي من قبيل الأعراض الزائلة وأن المهم في « مدينة الرب » هو الخير الباقي بعد هذه الحياة الدنيا (١٠) »** .

ولكن حدث تطور في الفكر المسيحي في أعقاب انهيار سلطان الأباطرة الرومان من ناحية

(٧) سبلين : تطور الفكر السياسي الجزء الثاني - الترجمة العربية ص ٢٢٦ وص ٢٦٤ .

(٨) المرجع السابق ص ٣١٥ .

(١٠) انظر بخصوص ذلك ويخصوص مدينة الرب التي تصورها القديس أوغسطين كتاب :

History of Political Philosophy, edited by Leo Strauss, Chicago 1963 P. 151 — 158.

وزيادة سلطان الكنيسة من ناحية ثانية ، وكان مؤدى هذا التطور اعتبار الحاكم مسؤولاً أمام الكنيسة من مخالفته لتعاليم القوانين الإلهية ، واعتبارهم يحكم باسم الشعب المسيحي الذي تمثله الكنيسة وليس بمقتضى تفويض مباشر من الرب .

ولكن حتى في هذه المرحلة فإن الكنيسة لم تتصور جواز الخروج على طاعة الملوك وإعلان مقاومة طغيانهم خشية أن يؤدي ذلك إلى الفوضى، ومن ناحية أخرى فإن الكنيسة ادعت لنفسها الحق في أن تحرم الحاكم الذي يخرج على القوانين الإلهية من الرحمة وبذلك ينتفى عنه وصف المسيحية ولا تجب له الطاعة على الشعب المسيحي .

ولا شك في أن هذا الطور الثاني كان مدعاة لبعض الحرية من ناحية ولوضع الاستبداد السياسي للسلطات الزمنية في إطار محدود من ناحية أخرى .

ولكن يبقى بعد ذلك كله أن الفلسفة المسيحية كانت تركز على الأمور النفسية الباطنية أكثر من تركيزها على العلاقات الاجتماعية الخارجية ، ومن ثم فإن اهتمامها بقضايا التطهر النفسي والسمو الروحي كان أكثر من اهتمامها بقضايا الحرية والسلطة .

وإذا تركنا فكر آباء الكنيسة الأوائل وانتقلنا إلى المفكرين الإسلاميين قبل القرون الوسطى فإننا سنجدهم جميعاً يداون من نقطة بداية تختلف عن نقطة البداية في الفلسفة المسيحية، ذلك أن الفكر الإسلامي يرفض قضية ازدواج الولاء ويقوم على أساس من التوحيد بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية وجمعها كلها في يد الرسول - عليه السلام - في بداية الأمر ثم في خلفائه من بعده .

وإذا كان مفكرو المسلمين المتقدمين يتفقون حول هذه البداية فإنهم قد اختلفوا بعد ذلك حول مدى سلطة الحاكم ومدى حرية المحكومين في مواجهة السلطة .

وعلى أي حال فإن الغالب على الفكر السياسي الإسلامي هو القول بالسلطة القيدة وعلى أن أهم قيد على تلك السلطة هو ما ورد في القرآن الكريم والحديث الصحيح من حقوق للرعية في مواجهة السلطة .

كذلك فالأصل وفقاً للراجح في الفكر السياسي الإسلامي أن السلطان يلي السلطة نتيجة مباينة هي بمثابة عقد بين المحكومين والحاكم وأن طاعة الحاكم واجبة ما دام لم يخرج على حدود ذلك العقد فإن هو خرج عليه وأصبح حاكماً ظالماً فإنه لا تجب له طاعة .

وفي هذا الشأن يقول الإمام الفزاري : « إن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته . وهو إما معزول أو واجب العزل » ، وهو على التحقيق ليس سلطاناً » (١١) .

وعلى أي حال فإذا كان الفكر السياسي الإسلامي أميل في جملة إلى ترجيح جانب الحرية على جانب السلطة ، فإن ما جرى عليه العمل بعد عصر الخلفاء الراشدين وفي الفترات التالية من حكم الدول الإسلامية كان يجري ضد هذا الاتجاه مما يجعل السلطة أقرب إلى الاستبداد منها إلى تقرير الحرية وميائتها (١٢) .

(١١) أبو حامد الفزاري : أحياء علوم الدين ج ٢ ص ١١١ .

(١٢) راجع محاضراتنا عن الإسلام والديمقراطية في كتاب الموسوعة الفقهية لجامعة الكويت ١٩٦٩/٦٨ ص ١١٧ وما بعدها .

الفكر الديني في هذه القضية وهي أن ما جاء من أفكار في هذا الخصوص إنما هي اجتهادات خاصة لأصحابها لا تمنع غيرهم من الاجتهاد ، وأن هذه الاجتهادات تنسب لأصحابها ولا تنسب الى العقيدة نفسها سواء كانت العقيدة هي المسيحية أو الاسلام .

ثالثاً : أصحاب نظرية العقد الاجتماعي وقضية الحرية :

انزل مفكرو العقد الاجتماعي السلطة من السماء الى الأرض ، فهم لم يروا أن الله هو مصدر السلطة السياسية التي يتمتع بها الحكام وإنما رأوا أن مصدر تلك السلطة هو الإرادة الإنسانية ، وأن تلك الإرادة تباورت في صورة عقدين الحاكمين والمحكومين ، وهذا العقد هو الذي يبين مدى السلطة ومدى الحرية .

والحقيقة أنه يجدر بنا قبل أن نشير الى فلاسفة العقد الاجتماعي أن نعرّج ولو بسرعة على «مكيافلي» Machiavelli فقد كان له أثر غير منكوب في تخليص الفكر السياسي من أفكار الكنيسة، ذلك أنه كان خصماً واضحاً لكل الأفكار الدينية والأفكار الأخلاقية المستوحاة منها ، ومكيافلي له في ميدان الفكر السياسي معلان أولهما «المقاومات» وثانيهما «الأمم» . وقد اشتهر بكتابه الثاني شهرة واسعة . والهدف الأساسي الذي كان يسعى اليه مكيافلي هو توحيد إيطاليا ، وقد رأى أن السبيل الوحيد الى ذلك هو وجود حاكم قوي مستبد لا يقيم وزناً في حكمه للأعباء الإنسانية أو الأخلاقية ، ويخضع الوسائل للغايات أخضاعاً كاملاً ، فليس هناك وسيلة مجبوجة - أبداً كانت - ما دامت تؤدي الى تحقيق الهدف المنشود أو تقرب منه خطوة .

وهكذا كان مكيافلي داعية لرفض سلطان الكنيسة من ناحية ، ولتقوية السلطة الزمنية الى حد الاستبداد من ناحية ثانية ، ولعدم التقيد بقواعد الأخلاقية في السياسة من ناحية ثالثة .

هذا هو مكيافلي الذي يعتبره البعض أول المفكرين السياسيين المحدثين (١٢) والذي ننصوّر أنه كان جسراً عبر عليه الفكر السياسي من الصورة التي كان عليها في القرون الوسطى وما قبلها الى الصورة التي أصبح عليها بعد ذلك في عصر النهضة، ذلك أنه بواقعيته المفرطة وتجربيته وابتعاده عن الكنيسة ورفضه لها ساهم في تحويل الفكر السياسي نحو وجهته الجديدة التي وإن خالفته في كثير من مبادئه إلا أنها استفادت من طريقته التجريبية والواقعية في التفكير .

وإذا كان مفكرو العقد الاجتماعي قد أنزلوا السلطة من السماء الى الأرض فقد كان مكيافلي صليحاً عليهم في هذا الميدان .

وأبرز مفكري العقد الاجتماعي ثلاثة هم : **هوبز** Hobbes و**لوك** Locke و**جان جاك روسو** J.J. Rousseau .

وهؤلاء الثلاثة يختلفون اختلافات أساسية ومبدئية في الكثير من أفكارهم ، ولكنهم يلتقون على أمر واحد هو وسيلة تأسيس الدولة ونشأة السلطة السياسية وكون هذه الوسيلة هي العقد الاجتماعي .

ويبدأ **هوبز** - أسبق الثلاثة زمناً - فلسفته السياسية برفض القضية الأساسية في فلسفة أرسطو السياسية ، ألا وهي أن الإنسان مدني بطبعه ، ويلجأ الى أن ذلك غير صحيح جملة

وتفصيلاً ؛ فالإنسان عنده أناني مفرط في الأنانية وانحياض في التسلط وسفك الدماء ، فيه جوع أصيل للقوة واستعمال القوة بغير رحمة ولا هوادة استطاع إلى ذلك من سبيل ، والكره والخوف هما السيطران على العلاقات بين الأفراد ، ولا اثر لفكرة العدالة في تلك الحالة الطبيعية التي كانت تسود حياة الناس قبل العقد الاجتماعي ونشأة السلطة . لقد كانت حالة الفطرة هي حالة حرب حقيقية بين الأفراد وبعضهم ، ليس فيها ظالم ومظلوم ولكن فيها رغبة عامة في أن يقتل الإنسان الإنسان وأن يسيطر عليه وأن يردد من وسائل التوقيف حدود . والجميع سواء في تلك «الضرورة» .

• تلك كانت حالة الفطرة في نظر هوبز .

والدافع الأساسي وراء الرغبة في العقد الاجتماعي وإقامة السلطة السياسية هو الحرص على «بقاء الذات» ، ان الرغبة في البقاء وخوف القتل الذي يهدد شعبه كل إنسان من قبل كل إنسان آخر كانت هي الدافع الأساسي لكي يحاول الناس الخروج من حالة الفطرة ، إلى حالة المجتمع المنظم وكان العقد الاجتماعي هو وسيلة الناس لتحقيق ذلك الهدف .

ومن أجل المحافظة على الذات اتفق الأفراد في ذلك العقد على أن يتنازل كل منهم عن كل حقوقه تنازلاً بغير رجعة للحاكم الذي وقع عليه اختيارهم .

وهذا الحاكم «The Sovereign» لم يلتزم أمام أي واحد منهم بشيء قط ، بل هو لم يكن طرفاً في العقد إذ أن العقد كان بين الأفراد وبعضهم ولم يكن الحاكم الا متلقياً أو مستفيداً من العقد .

ويتركز العقد أطرافه جميعاً بعدم مقاومة إرادة الحاكم أيًا كانت تلك الإرادة . وينتج من العقد أن الحاكم يكون مزوداً بالسلطات الأساسية الآتية :

أ - حق في أن يعاقب الأفراد . وهو حق لا حدود له ولا قيود عليه ولا يمكن أن يشتر اعتراضاً من جانب المحكومين لانهم في العقد تنازلوا عن كل حق في امكانية الاعتراض أيًا كان سببه . وينتج من ذلك بالضرورة أن الحاكم لا يمكن أن يكون في أي صورة محلاً للعقاب من قبل المحكومين .

ب - حق في التشريع وسن القوانين . وإرادته هي القانون وقبل أن تظهر هذه الإرادة فلا قانون هناك . والحاكم يستطيع أن يلغي التشريع أو يبدله بغير تعقيب عليه . وليس هناك مرجع لفكرة العدالة أو الحماية للحقوق أو ما إليها الا إرادة الحاكم المتمثلة في القانون . وتصرف الحاكم المخالف للقانون لا يمكن وصفه بأنه غير عادل أو غير قانوني ، ذلك لأن الحاكم عندما يتصرف على ذلك النحو فهو يلغي القانون السابق ضمناً ويقيم قانوناً جديداً بهذا التصرف المخالف للقانون السابق . إلى هذا المدى يرى هوبز امتداد سلطان الحاكم .

ج - كذلك فإن الحاكم هو الذي يتولى القضاء . هو المرجع النهائي لكل القضاء ، وحقه في القضاء أصيل وغيره لا يتولى القضاء الا نيابته .

د - وللحاكم بقتضى العقد الاجتماعي حق شامل في مراقبة كل الأفكار والآراء الدينية كانت أو سياسية أو غير هذا . وذلك .

ويبدو من تعداد المميزات التي رأى هوبز أن العقد الاجتماعي يفسقها على الحاكم أنه لا يتصور أن يكون هناك إطلاق للسلطة أبداً ولا أوسع من ذلك الإطلاق . ولكن هوبز واجه سؤالاً خطيراً :

لقد خرج الناس من حالة الفطرة وتماقدوا وأقلموا الحاكم أساساً من أجل المحافظة على ذواتهم فهل يملك الحاكم - وهو يملك كل شيء على ما يرى هوبز - أن يحكم على الناس بمقولة الموت ؟ .

الحقيقة أن موقف هوبز من هذا التساؤل قد يبدو لأول وهلة بسيطاً خالياً من كل اضطراب ، ذلك أن الرغبة في حفظ الذات هي عنده سبب وجود الدولة فإذا تهددت الذات ما يؤدي إلى عديمها فقد زال سبب وجود الدولة عند الفرد المهددة حياته ، وجاز له أن يخرج على العقد ويعلن العصيان . ولكن هل يقبل هوبز تلك النتيجة ؟ لا . أن المحافظة على الذات أساسية ، ولكن العقد تضمن حق الحاكم في العقاب ، والعقاب لا يكون إلا بقانون أو وفقاً للقانون - كما يقول الجنائيون - ولكن إرادة الحاكم هي القانون ، وعلى ذلك فإن الحكم بالموت - أي ما كان الداعي له - إنما يمثل إرادة الحاكم ومن ثم فهو قانوني لا يجوز عصيانه .

إلى هذا المدى البعيد انحاز هوبز في فلسفته السياسية إلى جانب تأكيد السلطة وتقويتها وإطلاقها ومن ثم فإنه قضى على كل مظهر من مظاهر الحرية الفردية وقضى على كل مظهر من مظاهر مراقبة المحكوم للحاكم وكل مظهر من مظاهر مسؤولية الحاكم أمام المحكومين (١٤) .

وإذا كان هذا هو نصيب الحرية عند هوبز - دامية الحكم المطلق - فإن نصيبها عند لوك وجان جاك روسو كان غير ذلك النصيب .

ويذهب لوك إلى أن الناس ولدوا أحراراً ، وأن الحرية والمساواة كانتا تسودان حالة الفطرة . ولكن حالة الفطرة بما كانت تتضمنه من حرية كاملة ومساواة كاملة لكل الأفراد في علاقاتهم ببعضهم كانت تتضمن في الوقت نفسه اختفاء المعيار العام الذي يرجع إليه الناس في علاقاتهم . كانت إرادة كل إنسان هي مرجعه وكان كل فرد هو قاضي نفسه ، واختفاء المعيار العام يعني اختفاء القاعدة القانونية .

ويقول لوك أن هذا الوضع على ما يبدو في ظاهره من رحمة إلا أنه لا يمكن أن يحتمل -Not to be endured- على حد تعبيره .

ويرى لوك أن الملكية Property في حالة الفطرة لم تكن في مأمن نتيجة الفقر الذي كان سائداً وأن الدافع الأساسي وراء رغبة الناس في الخروج من حالة الفطرة إلى المجتمع المنظم كان هو المحافظة على الملكية . ولكن « الملكية » عند لوك كانت تعني معنى أوسع مما يفهم منها عادة ، أنها كانت تعني الحياة والحرية والمال جميعاً .

وأي عدد من الناس « يتجمعون » على أن يخرجوا من حالة الفطرة إلى الحالة التي يسود فيها الحكم الموضوعي للقانون يلتقون في تماقديتقانون بمقتضاه ما يتمتعون به من حرية وحقوق طبيعية إلى « الجماعة » « Into the hands of the community » على حد تعبيره .

(١٤) انظر أدنى آثار هوبز يرجع اسماً إلى كتابه المسمى (Leviathan) وقد طبع طبعة حديثة في نيويورك عام ١٩٥٠ (Everyman's Library) ودائع كذلك : 377 - Leo Strauss; History of Political Philosophy, P. 354 .
(مقال لويس بيرز) .

وهكذا نرى الفارق الأول بين عقد هوبز وعقد لوك . التنازل عند هوبز يكون لحاكم على حين ان التنازل عند لوك يكون للجماعة .

والعقد يتم باتفاق اطرافه الراغبين في اقامة المجتمع المدني المنظم جميعاً ، ومن لا يدخل في العقد يبقى على حالة الفطرة ، ولكن الذي ينضم الى العقد يصبح انضمامه ابدياً ولا يستطيع الخروج . من اطار المجتمع المنظم بعد ذلك ابدياً . ان الرابطة الاختيارية في بدايتها ولكنها حين تقوم تصبح رابطة ابدية .

وقد واجه لوك بعد ذلك صورة الحكومة داخل الجماعة التي تقوم على معاهد الأفراد جميعاً . وهنا يقول لوك : ان الحكم داخل الجماعة — بمديانها من طريق الاجماع — يكون للأغلبية .

ومن لم كان لوك من اوائل المحللين القائلين بحكم الأغلبية .

وتقوم الحكومة عند لوك على اساس الفصل بين السلطات . وهو يرى ان السلطة التشريعية — وهي تقوم الى جوار سن القوانين بوظيفة القضاء أيضاً — هي اعلى بالضرورة من السلطة التنفيذية التي تقوم بتنفيذ ما تسنه السلطة التشريعية من قوانين .

ويرى لوك ان حق الجماعة في مقاومة الظلم هو حق مقرر في مواجهة أى استبداد تنحرف اليه السلطة ، ذلك انه يرى ان السلطة المطلقة تخرج من ان تكون حكومة في مجتمع مدني منظم ولا تتركز في وجودها الى العقد ولا يجب لها الطاعة .

وقد كان لوك يرفض كل صور السلطة غير المقيدة ، ويرى ان السلطة في المجتمع المنظم هي بطبيعتها سلطة محدودة تعلموا ارادة الأغلبية وحكم القانون . ومن لم فان لوك كان من الفلاسفة السياسيين المدافعين عن حرية الانسان والذين يرون ان هذه الحرية يجب ان تصان ، وان صيانتها هدف اساسي من وراء اقامة الحكومة داخل المجتمع الانساني المدني (١٥) .

وننتقل الآن الى جان جاك روسو أبرز دعاة نظرية العقد الاجتماعي وأوسعهم صيتاً وأبعدهم اثرًا في تاريخ الفكر السياسي وأقربهم — تاريخياً — الى العصر الحاضر ذلك انه ولد ومات في القرن الثامن عشر (١٧١٢ — ١٧٧٨) ويبدأ روسو كتابه « العقد الاجتماعي » Contrat sociales بمبارته المشهورة : « لقد ولد الانسان حراً . وهو اليوم مقيد بالانلال في كل مكان . . كيف حدث ذلك ؟ لست ادري !! » .

ثم يمضي روسو بعد ذلك يحلل حالة الفطرة قبل نشأة المجتمع المدني ويراهم حالة كان الانسان فيها حراً سعيداً يعيش بين اقاربه في حال من المساواة .

وتغيرت الحال يوم ظهرت الملكية الخاصة . ويرى روسو ان الانسان الذي اقام المجتمع السياسي والذي جر على الجنس البشري بذلك كل الشرور هو أول انسان قال « هذه الأرض ملكي » وقيام الملكية الخاصة بذلك توجد ظاهرة عدم المساواة ، وبذلك ايضا الصراعات بين من يملكون ومن لا يملكون . ويتصور روسو ان رجلاً ذكياً من بين « من يملكون » هو الذي دما لأول مرة الى قيام المجتمع السياسي . وقد قدر ذلك الرجل الماهر ان قيام مثل ذلك المجتمع سيسبغ

على حقه في الملكية صفة الشرعية وبحميه من عدوان « من لا يملكون » . ولكن ذلك كان نوعاً من النصب والخذلية ، اذ بقيام مثل هذا المجتمع أدخلت ظاهرة الملكية صفة الشرعية وأدخلت ظاهرة عدم المساواة حماية القانون ، ذلك القانون الذي شرعه الأغنياء الأقوياء لصالحهم ضد صالح الفقراء الضعفاء . وترتيباً على ذلك نادى روسو بأن كل الحكومات القائمة في زمنه هي حكومات غير شرعية لأنها قامت على الخداع .

وإذ أدان روسو أنظمة الحكم في زمنه فإنه اتجه إلى الماضي . . إلى أيام الإغريق معتبراً أن المدن السياسية الأفريقية - واسيطرة بالذات - كانت هي المثل العليق للمجتمع السياسي . ولكن المجتمعات المعاصرة قد صلبت المواطن حريته الطبيعية وقيدته بأغلال القانون الذي وضعه الأقوياء اقتصادياً لصالحهم .

ولم يقف روسو عند أدانة الأنظمة القائمة في عصره ولكنه تصور أن الخلاص الذي يعيد إلى الإنسان حريته الطبيعية مرهون بالصورة التي تصورها هو للعقد الاجتماعي . فما هي تلك الصورة ؟

يرى روسو أن العقد لا يقوم بين طرفين : حاكم ومحكوم ، وإنما هو اتفاق بمقتضاه يعطى كل إنسان نفسه وكل ما يملك للجماعة كلها لا لفرد معين ولا لمجموعة من الأفراد وإنما لكل الذي هو جزء منه . وبهذا لا يضع أحد نفسه في يد أحد آخر . ولا يتلقى أحد حقوق أحد آخر . أن كل طرف في العقد مساو لكل طرف آخر تماماً وكل طرف يعطي كل شيء للمجموع وبذلك يعودون جميعاً لحالة المساواة الطبيعية .

وهذا الاتفاق ينشئه شخصاً صناعياً هو الدولة التي هي تعبير عن إرادة الكل . ولكن لما كان الأشخاص يتنازلون أحاداً لأنفسهم باعتبارهم مجموعاً فإن السلطة السياسية التي ينشئها العقد هي سلطة الجميع لا سلطة فرد ولا مجموعة أفراد ، أن الرعايا وصاحب السيادة والسلطة ليسوا إلا كيانات واحداً منظوراً إليه من ناحيتين ، أن كل فرد يتنازل عما يكون له من سلطة لكي تجتمع هذه السلطة جميعاً وتصب في تيار واحد يمثل سيادة الكل التي هي مجموع السیادات الفردية ، وبمثل الإرادة العامة التي هي بدورها مجموع الإرادات الفردية وناتجها . وبذلك لا يقوم التناقض الخالد بين السلطة والحرية إذ أنهما جميعاً يرتدان إلى شيء واحد هو إرادة الكل . وهكذا يقوم المجتمع المنظم - كما تخيله روسو - وتقوم فيه السلطة وتبقى فيه الحرية غير منقوصة .

وتمشياً مع فكره فإن روسو كان يخشى من الدول الكبيرة التعدد والتي يجد شعبها نفسه مضطراً إلى نوع من التمثيل والنيابة في الحكم ويرى أن ذلك عندما تنصو إليه الضرورة يكون بمثابة شر لا بد منه ولكنه ينتقص بالضرورة من الروح التي قام عليها الاتفاق .

كذلك فإن روسو إذ ينظر إلى الإرادة الجماعية تلك النظرة التي أشرنا إليها ، يودع لديها كل الحقوق وكل السلطة ، ومن ثم يرفض فكرة الفصل بين السلطات وبرأها منافية لوحدة الإرادة الكلية الشاملة التي تتمتع بكل شيء وتستحوذ على كل شيء لأنها تمثل كل الأفراد أو لأنها هي بلانها كل الأفراد .

والحقيقة أن روسو مع تقديره الرائع للحرية قد فتح الباب بتصوره المشار إليه للعقد الاجتماعي إلى ضياع كيان الفرد أمام المجموع . ومع ذلك فما لا شك فيه أن أفكار روسو وهجرته على أنظمة الحكم في عهده كانت أحد الروافد الأساسية للانتفاض على طغيان الملوك واستبداد الحكام ،

الأمر الذي كان سائلاً في بداية القرن الثامن عشر والقرون السابقة عليه . (١٦)

وبانتها من رُوسو تكون قد انتهتا من دراسة البارزين في مدرسة العقد الاجتماعي . تلك المدرسة التي لا ترى في الدولة والسلطة ظاهراً طبيعياً وإنما ترى فيها ظاهرة إرادية اتجهت إليها إرادة البشر رغبة في التخلص من حالة الفطرة . وكما رأينا فإن أقطاب هذه المدرسة لا يلتزمون على موقف واحد بالنسبة لقضية الحرية ، إذ أن هوبز يقف مدافعاً عن السلطان المطلق بكل ما يؤدي إليه ذلك من اهدار للحرية ، وينادي لولا سلطان مقيد ومن ثم يترك الحرية مكانها في المجتمع الإنساني ، ويبيك رُوسو على الحرية الفطرية التي اختلتها الملكية الخاصة والأنظمة القائمة عليها ويدعو إلى عقد اجتماع يوحد بين المحكومين والحاكمين نظرياً ويقدم نوعاً من الإرادة العامة يودع لديها كل الحقوق ويتصور أنه بذلك أعاد الحرية المهدورة ، الأمر الذي لم يقره عليه الكثيرون ، لعل آخرهم العميد فيدل استاذ القانون العام بجامعة باريس وعميد كلية الحقوق فيها لسنوات خلت ، والذي يرى أن رُوسو مهدد للأنظمة الشمولية التي تغطي بطبيعتها على الكيان الفردي . (١٧)

رأياً : المذهب الفردي وقضية الحرية :

ليس معنى دراستنا للمذهب الفردي بعد أن درسنا مدرسة العقد الاجتماعي والفكر الديني ومن قبله الفكر الإغريقي أن المذهب الذي نريد أن نعرض له الآن يأتي في الزمان بعد الأفكار المتقدمة أو أنه يناقضها بالضرورة . ذلك أن المذهب الفردي له جذور بعيدة تصل حتى إلى الإغريق . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى فليست كل الأفكار التي قالها من سبق أن عرضنا لهم مغايرة لأفكار المذهب الفردي ، بل أن منها ما يتفق معها تماماً ويعتبر رائداً من روادها . على أن المذهب الفردي بلغ قمته تفججه خلال القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر ، وهذا المذهب هو الذي أقام الحرية الفردية صرحاً شامخاً أدى إلى ارتباطه بما يسمى « بالليبرالية » Liberalism في الفكر السياسي .

وإذا كان المذهب الفردي قد اكتمل نضجه خلال القرون الثلاثة المشار إليها فإنا نستطيع أن نلمس جذوره لدى إبيقور Epicure وبركليسم الإغريق ثم عند الروائيين Stoics على نحو أقل إيفالاً في الفردية ولكن أكثر انتشاراً وتأثيراً . ثم جاءت المسيحية بعد ذلك وهي تعلى قدر الإنسان في ذاته وتدمو إلى المساواة بين بني البشر فكانت بدورها أحد الأسس القديمة التي قام عليها المذهب . وفي نهاية العصور الوسطى كان الصراع الديني المرير الذي اجتاحت أوروبا المسيحية دائماً كثيراً من المفكرين إلى الاتجاه إلى القيم الفردية والمناداة بالحرية الفكرية بامتيازها خلاصاً من ذلك الصراع المرير . وجاءت بعد ذلك أفكار جون لوك - التي عرضنا لها - تمهيداً لما جاء به بنسبة المذهب الفردي بعد ذلك من آراء حول قيمة الإنسان وحرية الإنسان ،

(١٦) راجع أساساً كتاب : Contrat Social لجان جاك رُوسو وقد طبع بالفرنسية أصلاً وترجم عدة ترجمات إلى الإنجليزية وكذلك العربية . وراجع كتابنا من الأنظمة السياسية المعاصرة ص ٨٢ - ٨٥ . والعديد من الكتب التي تتناول الفكر السياسي وتطوره .

(١٧) Vedel, G.; Manuel Elementaire de Droit Constitutionnel, Paris, 1949, P. 191 - 193.

وكذلك كان تصوير روسو لحالة الفطرة وما كان يتمتع فيها الناس من حرية وسعادة مستنداً لدعاة المذهب فيما ذهبوا إليه .

وإذا كانت هذه هي جذور المذهب وأصوله الفكرية فما هو مضمونه ومحاوَره الفكرية الأساسية ؟ .

يقوم المذهب الفردي على نظرة معينة للإنسان الفرد تعتبره محور الوجود ، ومن ثم تعتبره غاية في ذاته ، وتعتبر أن من الخطأ أن يعتبر وجود الفرد وسيلة لتحقيق غايات النوع الإنساني ، ذلك أن النوع الإنساني لا يقوم إلا على الأفراد وبالأفراد ، فالإنسان الفرد هو أساس الوجود وهو غاية الوجود في الوقت ذاته .

وتأسيساً على ذلك فإن كل القيس لا بد وأن يكون محورها الفرد . كل قيمة تملئ من شأن الفرد هي عندهم صحيحة وسليمة ، وكل قيمة تنال من الفرد فهي عندهم مرفوضة . كذلك ومن ناحية أخرى ما دام الفرد سابقاً على المجتمع وأساس وجوده فإن الفرد لا يكون وسيلة لتحقيق افراض المجتمع وإنما العكس هو الصحيح ، بمعنى أن يكون وجود المجتمع مبرراً باعتباره وسيلة لتحقيق غايات الفرد .

والإنسان الفرد قبل قيام المجتمع السياسي المنظم كان يتمتع بحقوق طبيعية ، وهو الذي انشأ بإرادته المجتمع السياسي المنظم من أجل تأكيد هذه الحقوق الطبيعية وحمايتها ، وعلى ذلك فوجود السلطة في المجتمع السياسي لإبررها بالحماية الحقوق الطبيعية للأفراد ، تلك الحقوق السابقة على وجود المجتمع ، ولا تصور أن يكون للسلطة التي لم تنشأ إلا من أجل حماية هذه الحقوق أن ترتكب عدواناً عليها ، أنها بذلك تفقد سبب وجودها ومبرر قيامها .

أن السلطة ضرورة والضرورة تقدر بقدرها لا بامدوها ومن ثم فإن المذهب الفردي يدعو إلى تقييد السلطة ووضعها في أضيق نطاق ممكن بحيث لا تحول دون الفرد واستعمال كامل حريته وكامل إمكانياته من أجل تأكيد ذاته والتعبير عن ذاته وتنمية ذاته .

وتأسيساً على ذلك يدعاه المذهب الفردي في المجال السياسي إلى أن حق الحرية وحق المساواة بين الأفراد هما حقان طبيعيان لصيقتان بالشخصية الإنسانية لا يجوز النيل منهما أو تقييدهما إلا من أجل الحفاظ عليهما ومنعاً من تقضى بذلك الضرورة .

وبعكس المذهب نفسه على المجال الاقتصادي يدعو إلى حرية اقتصادية كاملة لا تجبر للسلطة أن تتدخل في النشاط الاقتصادي الفردي أو أن تضع عليه القيود .

أن من حق كل إنسان أن يعمل العمل الذي يريد وأن يترك ما لا يريد .

ومن حق كل إنسان أن يملك ما يستطيع أن يملكه ما دام لا يعتدي على حق غيره في التملك . . وأن حق الملكية هو حق طبيعي مقدس لا يجوز تقييده ولا العدوان عليه . كذلك فإن سلطان الإرادة الفردية - تمييزاً عن حرية الفرد وتأكيداً لها - يجب أن يسود العلاقات التعاقدية بين الأفراد ، ويجب أن تظل السلطة بعيدة عن هذا الميدان لا تقترب منه إلا من أجل إنفاذ سلطان الإرادة الفردية وحمايته إذا تهدده خطر من أي نوع يكون .

ودعاة المذهب الفردي - في جانيه السياسي والاقتصادي - يقولون أنهم بذلك وبإعلاء قيمة الإنسان الفرد لا يؤدون إلى هدم كيان المجتمع وإنما هم يبنونه البناء السليم الذي ينبغي أن

يكون عليه، ذلك أن المصلحة الفردية عندهم تؤدي إلى تحقيق مصلحة الجماعة التي ليست إلا جماع المصالح الفردية، أن الفرد أذ يسعى إلى تحقيق مصلحته الخاصة إنما يوفق في الوقت نفسه مصلحة المجموع دون أن يشعر .

هذا هو مضمون المذهب الفردي بإيجاز شديد .

وإذا جاز لنا أن نشير إلى بعض المحدثين من مثلي المذهب فإننا نستطيع أن نشير إلى توكفيل (1805-1859) وجون ستوارت مل (1806-1873) في الجانب الميساسي - آدم سميث (1723-1790) في الجانب الاقتصادي ، وكلهم ينتمون إلى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر : القرنين اللذين بلغ فيهما المذهب قمة نضجه لكي يبدأ بعد ذلك في الانحدار والانحسار في أواخر القرن التاسع عشر وخلال القرن العشرين .

وقد جاء اثنا من هؤلاء الثلاثة - توكفيل ومل - بعد أن كان المذهب قد ترجم عن نفسه عملياً في الثورة الأمريكية وما تلاها من إعلان للاستقلال ذلك الإعلان الذي يوشك أن يتبنى مضمون المذهب الفردي كاملاً غير منقوص . كذلك يمدان كانت الثورة الفرنسية قد أحدثت دوياً هائلاً في العالم كله وأصدرت إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي جاء بدوره تأكيداً لفكرة الحقوق الطبيعية التي يقوم عليها المذهب الفردي .

توكفيل ومل ليسا اثن من الذين أقاموا المذهب ، ذلك أن جذور المذهب بعيدة وروافده عديدة من ناحية ، ومن ناحية أخرى فقد كان اختفاء النظام الإقطاعي من أوروبا ونشأة الدول بمعناها الحديث ، ثم ظهور الرأسمالية التجارية أولاً والرأسمالية الصناعية بعد ذلك ، كل هذا قد جعل الفكر الإنساني مستعداً لإنتاج قسم جديدة تواكب ذلك التطور الحاسم وتدفع به .

وإذا كان آدم سميث هو الوحيد من الثلاثة اللذين سبق هاتين الثورتين فإنه عاش من غير شك في ظل أرهاصاتهما وفي ظل الظروف التي كانت لا بد وأن تؤدي إليهما ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن الظروف الاقتصادية المؤدية إلى مثل فكر آدم سميث كانت قد نضجت فعلاً بنضج الثورة الصناعية في إنجلترا .

ويجدر بنا أن نشير بإيجاز إلى فكر كل واحد من هؤلاء الثلاثة ، ولما كان آدم سميث أسبقهم زمناً فإننا سنبدأ به ثم نشي بتوكفيل ونختم بجون ستوارت مل .

★ ★ ★

1 - كان آدم سميث (1723-1790) استاذاً للفلسفة الأخلاق في جامعة جلاسجو ، ومع ذلك فهو أشهر الاقتصاديين المدافعين عن الحرية الرأسمالية وأبغهم اثراً . وفكر آدم سميث الاقتصادي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالفلسفة السياسية وبالمذهب الفردي الذي نحن بسنده بالذات .

والعملان الفكريان الأساسيان لآدم سميث هما كتابه من « نظرية المشاعر الأخلاقية » (1759) الذي يوشك أن لا يذكره أحد ، وكتابه « بحث في طبيعة وأسباب ثروة الأمم » (1776) وهو الكتاب الذي ذاعت شهرته حتى أنه ليمد أحد الأعمال الفكرية الأساسية في تاريخ الفكر الإنساني بعد عصر النهضة .

والهدف الأساسي لكتاب « ثروة الأمم » هو الدفاع عن الرأسمالية الحرة وما يقوم عليها من مشروعات خاصة . وليس من ههنا ولا هومن المتصور ان توجسز افكار آدم سميث الاقتصادية ، ولكننا سنشير الى خطوطها العامة العريضة المرتبطة بما نريد ان ندرسه اساساً .

يرى سميث ان ثروة الأمة تقاس بدخلها السنوي العام وهذا الدخل العام ليس بدوره الا مجموع دخول الأفراد . وكل فرد له مصلحة جوهرية في زيادة دخله الى أقصى حد مستطاع وهو لا بد فاعل ذلك اذا ترك حراً . وعلى هذا فكل الناس يجب ان يتحركوا احراراً . والناس اذ يعملون بحرية من اجل زيادة دخولهم لا يدخلون في اعتبارهم بل ولا يعينهم انهم يعملون في نفس الوقت من اجل زيادة الدخل العام ، ولكن كل واحد منهم في الواقع يجد نفسه مدفوعاً بيد خفية ليحقق غاية ما كانت في مقصوده .

« Led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention ».

على حد تعبير آدم سميث في كتابه «ثروة الأمم» (١٨) .

وكان آدم سميث شديد الثقة بالطبيعة وقوانينها وكونها مؤدية بالضرورة الى الخير العام، ومن ثم فانه كثيراً ما كان يردد « لنندع الطبيعة تأخذ مجراها » « Let nature take its course » والقوانين الطبيعية عنده تؤدي الى القول بحرية المشروعات الخاصة والنشاط الخاص للدرجة انه كان يسمى النشاط الخاص بانه نظام الحرية الطبيعية ، وهذا النظام لا بد وان يؤدي الى الرفاه العام والتقدم .

وترتبياً على ذلك كله فسان سميث كان يرفض من الجذور فكرة تدخل الدولة في النشاط الخاص، ويرى ان في ذلك تعطيلاً للقوانين الطبيعية وعموماً للتقدم . وكان لا بد وان ينعكس فكره ذلك على الجانب السياسي من الناحية الاجتماعية ، وبالفعل فقد كان آدم سميث يؤمن بالحرية الطبيعية او بالحق الطبيعي في الحرية ذلك الحق الذي لا يجوز تقييده ، ومن ثم فانه بالنسبة لانظمة الحكم كان من انصار الديمقراطية لانها تؤدي الى تقليل الفوارق بين الحاكمين والمحكومين الى ابعد مدى ممكن . (١٩)

وهكذا يقف سميث بين دماة المذهب الفردي شامخاً في دعواه الحرية الاقتصادية والحرية السياسية ، ودعواه لتقييد نطاق السلطة لكي تظل دائماً مجرد حارس لامن الناس تمكيناً لهم من مباشرة حرياتهم الطبيعية .

ب - **الكسيس توكفيل** (١٨٠٥ - ١٨٥٩) الراجع انه هو الذي نحت كلمة « Individualism » (٢٠) هذا وان كانت جذور الفلسفة الفردية اسبق كثيراً منه كما سبق ان اشرفنا .

وقد اشتهر توكفيل في الفكر السياسي بكتابه عن الديمقراطية في امريكا « La Democratie En Amérique » وقد كتبه بعد رحلة قام بها الى امريكا ليدرس اساساً

(١٨) A. Smith; An Inquiry into the Nature and causes of the wealth of Nations (New York; Modern Library, 1937) IV.II. P. 423.

(١٩) History of Political Philosophy; P. 562.

« مشد اليه من قبل »

(٢٠) دائرة المعارف البريطانية ط ١٩٦٧ ج ١٢ ص ١٦٢ .

نظام النجور حيث كان توكفيل يعمل في القضاء الفرنسي ، وسافر في رحلة الى الولايات المتحدة ليدرس نظام السجون هناك فعاد وقد اخل بالتجربة الديمقراطية الجديدة التي كانت تبشر آنذاك .
١٨٢١ - بتحقيق آمال انصار الحرية واتباع المذهب الفردي .

والمحور الاساسي في فكر توكفيل السياسي هو حق المساواة بين الناس الذي ينظر اليه على انه ارادة الله ، ان الله اراد ان يكون الناس متساوين وان تطور الانسانية نحو تحقيق المساواة انما يتم بمعاية الله .

وبالرغم من ان توكفيل كان ينتمى الى اصول ارسطوقراطية فانه كان يقول ان المجتمع الارستقراطي قد مات وانتهى وحل محله مجتمع تسود فيه فكرة المساواة بين الناس . ان الديمقراطية تمتاز من غيرها بانها تساوى بين الناس . واذا كان الناس متساوين فمعنى ذلك انه لا يجوز ان تملو ارادة احد على آخر ومن لم تتحقق الحرية ، فالحرية اذن عند توكفيل حق مترتب على المساواة ، ذلك ان المساواة عنده هي اصل كل الحقوق الطبيعية ومصونها . وكلما تقدم المجتمع كلما تأكدت المساواة بين الافراد وكلما ازدادت الحرية ، ويرى توكفيل ان هذا هو مسار التاريخ الانساني وان ذلك المسار يرتبط بارادة الله ، اذ يبدو ان توكفيل كان ميميق التسدين .

وحتى يكون النظام الديمقراطى محققا غاياته المثلى في المساواة وما ينتج عنها من حرية فان توكفيل يؤكد على امور ثلاثة :

اولا : الادارة المحلية والبعد عن المركزية وبغير ذلك تفقد الديمقراطية كثيرا من جوهرها بالنسبة للافراد العاديين .

ثانيا : حرية تكوين الجمعيات والتقابات والاحزاب والائدية وما اليها .

ثالثا : تعديل النظام القضائي والتوسيع في فكرة الطفنين .

هذا مع الايمان بالمثل العليا الدينية والربط بينها وبين قضية الحرية والمساواة . وقد كتب توكفيل كتابه ذلك الذي دخل به الفكر السياسي وهو في سن الثلاثين ، وتقديرى ان اهمية الكتاب ترجع اساسا الى روح الاخلاص والصدق التي سادته من ناحية ، والى انه كان وصفا لتجربة جديدة شدد انتباه الناس وامواجهم وتملقت بها آمالهم آنذاك من ناحية اخرى ، ولكن الكتاب عدا ذلك ومن الناحية الفكرية باللات يعتبر عملا مديا . (٢١)

ج - وننتقل الان الى اكبر المدققين المحدثين - وآخرهم ايضا - من المذهب الفردي وهو :
جون ستيوارت مل (١٨٠٦-١٨٧٢) عاش جون ستيوارت مل حياته كلها في القرن التاسع عشر ، وكان المذهب الفردي قد حقق في القرن الثامن عشر ثمراته العظيمة في الثورين الأمريكية والفرنسية وما صدر عنهما من اعلانات ، كذلك كان قد بلغ قمة التفج الفكرى . وجاء مل والدنيسا توشك أن تنخير ، والمذهب المعتيد يوشك أن يهتز ، وأحس بفكره النافذ وعشقه

المتقد للحرية بما يدور فحمله قلعه ليرسل أعلى صيحة من صيحات الدفاع عن المذهب الفردي بصورته التقليدية وذلك في رسالته عن الحرية *On Liberty* .

وإذا كان الهدف من وجود الحكومة الصالحة هو تحقيق أكبر قدر من السعادة وجنب أكبر قدر من الألم - على ما تذهب إليه المدرسة البنائية ومنها مل مع بعض التعديلات - لجموع الأفراد ، وتحقيق التقدم من طريق التعليم ، فإن ذلك كله لا يمكن أن يتحقق إلا بواسطة الحرية .

إن الحرية هي أساس السعادة وأساس التقدم وأساس الحكم الديمقراطي جميعاً . وللحرية مظاهر ثلاثة : حرية الاعتقاد وحرية الرأي وحرية التصرف .

ويرى جون ستيوارت مل أن تكون حرية الاعتقاد مطلقة لا يحدها حد ، فلإنسان الفرد أن يعتقد ما يشاء وله أن لا يعتقد في شيء قط ، وله أن يعتقد ما تعتقده الجماعة أو غالبيتها ، وله أن يخالف الجماعة كلها في ما تعتقده ولا غير عليه في ذلك ولا قيد إطلاقاً .

هذا من حرية الاعتقاد . أما عن حرية الرأي أو حرية التعبير عن الرأي فإن جون ستيوارت مل يذهب أيضاً إلى إطلاقها من كل قيد . ويقول مل مبارته الشهيرة في هذا الصدد « ليس للجنس البشري كله أن يقيد حرية فرد في أن يعبر عن رأيه إلا بنفس القدر الذي يكون فيه لذلك الإنسان الفرد الحق في تقييد حرية الجنس البشري كله إذا استطاع إلى ذلك من سبيل » (٣٣)

ويدافع مل من وجهة نظره في إطلاق حرية التعبير عن الرأي من كل قيد بحجج منطقية قوية إذ يقول إن الرأي المعبّر عنه إما أن يكون صواباً وإما أن يكون خطأ وإما أن يدور بين الخطأ والصواب . فإذا كان الرأي صواباً فإن صالح التقدم البشري يتحقق بالتعبير عن ذلك الرأي ، وإذا كان الرأي خطأ فإن التعبير عنه يؤدي إلى نتيجة الحوار والمناقشة إلى كشف خطئه ، ومن ثم إلى رفضه ، وفي ذلك الخير للمجتمع الإنساني ، وإذا كان الرأي المعبّر عنه يدور بين الصواب والخطأ فإن عرضه ومناقشته كثيراً بالاستفادة من جانب الصواب فيه ورفض ما عداه (٣٤) .

ويضيف مل إلى ذلك في باب تأييد الحرية المطلقة للتعبير عن الرأي أنه كثيراً ما هضمت آراء كانت تبدو في أول الأمر مستهجنة وخاطئة من أغلبية الناس ثم تبين بعد ذلك صوابها وصلاحتها وإسهامها في التقدم الإنساني ، ومن ثم فإن استهجان رأي من قبل الغالبية لا يبرر الحجب عليه إطلاقاً ، إذ قد يظهر المستقبل صواب ذلك الرأي وخطأ الأغلبية في معارضته فإذا لم تكفل الحرية المطلقة للرأي فإن مثل هذه الآراء قد تودد ولا تعطى الفرصة للحياة والتأثير على المجتمع الإنساني . هذا عن حرية التعبير عن الرأي التي يذهب مل إلى إطلاقها أيضاً على النحو المتقدم .

وبأي مل بعد ذلك إلى المظهر الثالث من مظاهر الحرية وهو حرية التصرف . والأصل عنده هو كفالة حرية التصرف الفردي حتى وإن لم يكن ذلك التصرف على هوى الأغلبية ، ولكن

(٣٣) J.S. Mill; *On Liberty*, London 1859. Quoted in *Messages of Freedom*, edited by B.H. Zaidi, London, 1963, P. 53.

(٣٤) المرجع السابق ص ٥٢ - ٥٤ .

حرية التصرف وحدها يمكن أن ترد عليها بمعض القيود - على خلاف الحريتين السابقتين أو المظهرين السابقين للحرية - وهذه القيود تتمثل أساساً في منع إضرار محقق يقبع على المجتمع نتيجة ذلك التصرف . والمجتمع هو الذي يقبع عليه عبء الآليات في هذه الحالة أي أن المجتمع هو المطالب قبل أن يمنع التصرف أو يحول دونه أو يقيدته أن يثبت أن ذلك التصرف ينتج عنه ضرر محقق للمجتمع ، وبشر ذلك تكون حرية التصرف بدورها مطلقة . أن الإنسان الفرد هو سيد نفسه فيما يتعلق بتصرفاته جميعاً ، ولكن للمجتمع أن يسود فيما يتعلق بالتصرفات التي ينجم عنها ضرر للفرد . (٧٤)

وقد كان لسل موقف بالنسبة للنشاط الاقتصادي أيضاً ، وهو يلعب أساساً إلى تأييد حرية ذلك النشاط ويرى أن الغالب من تلك الأنشطة يؤديه الأفراد على نحو أكثر كفاءة وجودة مما تستطيع الدولة أن تؤديه، وأنه على أي حال في مجال الإنتاج فإن الدولة لا يجوز لها أن تتدخل ، ذلك على حين يتصور تدخلها في بعض مجالات التوزيع من أجل تحقيق أكبر قدر من المساواة وتخفيف أكبر قدر من الآلام البشرية ، ولكن يبقى ذلك التدخل - حتى في هذا المجال - من باب الاستثناء الذي يرد على الأصل العام وهو حرية النشاط الاقتصادي الفردي (٧٥)

ولقد عاش مل في وقت كانت المذاهب الاشتراكية قد انتشرت وكان كارل ماركس قد استمر مع رفيقه أنطال البيان الشيوعي وكانت قواعد المذهب الفردي تهتز اهتزازاً شديداً وكانت صيغته هي أروع الصيحات وآخرها بالنسبة للمذهب الفردي في صورته التقليدية .

خامساً : المذاهب الاشتراكية والفنية الحرية :

خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كانت الثورة الصناعية قد نفخت في إنجلترا أولاً ثم في أوروبا الغربية بعد ذلك ونمت معها الرأسمالية الصناعية وترعرع في ظلها المذهب الفردي الذي انتهينا حالاً من عرضه ، وتكونت طبقة من كبار الرأسماليين الصناعيين ووجدت بالتقابل طبقة واسعة وهريضة من العمال الصناعيين أيضاً .

ويجمع الدارسون تلك الفترة حتى من الكتاب الرأسماليين أنفسهم على أن صوراً بشعة من الاستغلال والظلم كانت تسود المجتمعات الصناعية آنذاك . كان الرأسماليون يزدادون ثراء فاحشاً، وكان العمال يستغلون استغلالاً بشعاً، كان العامل يعمل أربع عشرة ساعة في اليوم في المتوسط، وكان النساء والأطفال أيضاً يعترضون امتصاراً في تلك البؤسة الصناعية التي لا ترحم . ولفتت تلك الظاهرة المتزايدة أنظار الكثيرين من دعاة العدل الاجتماعي ، ولكنها وعلى نحو أكثر راديكالية وعمقاً أوجدت في الفكر الإنساني تياراً يناهض الرأسمالية ويناهض المذهب الفردي بحسبانها مصدر تلك الشرور التي عاشتها البشرية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، هذا التيار هو الذي تبلور بعد ذلك في المذاهب الاشتراكية .

والحقيقة أن الدعوة إلى الاشتراكية أو إلى مفهوم العدل الاجتماعي بمعناه الواسع دعوة قديمة، ولكن تحول هذه الدعوة من أصوات فردية تلمو إلى تحقيق الخير إلى تيار قوى عنيف يثير القضية على أساس علمي لم تحقق بصورة حاسمة إلا خلال القرن التاسع عشر . ونقطة البدء في هذه المذاهب هي رفض ما يقال له الحقوق الطبيعية للأفراد ، ورفض اعتبار الفرد هو المحور الذي

(٧٤) (مشار إليه من قبل)

(٧٥) المرجع السابق ص ٦٩ - ٦٩٥

تقوم حوله الحياة الإنسانية ، واعتبار ان الجماعة هي الحقيقة الأساسية، وان حقوق الأفراد لا معنى لها الا في ظل التنظيم الجماعي ، وذلك كله رفض للمذهب الفردي من اساسه .
ولتنتج تلك المذاهب في مجملتها على اعتبار ان الملكية الفردية وما تؤدي اليه من نهم ورغبة في تراكم رؤوس الاموال هي مصدر كل الشرور الاجتماعية وأن كل محاولة لتغيير صورة المجتمع من مجتمع استغلالي الى مجتمع عادل لا يمكن ان يتحقق مع بقاء الملكية الفردية، وانه من ثم لا مندوحة من إلغاء الملكية الفردية لتحل محلها ملكية الجماعة لكل وسائل الانتاج .

وفي ظل هذه الدعوة لا تتصور السلطة الا وقد ملئت لزامها على كل جوانب الحياة ، ولا تتصور الحرية بالمعنى التقليدي الذي كان يدعو اليه انصار المذهب الفردي الا مهبط الجناح، ولكن ذلك يعني عندهم ان تخفي حرية القلة المستغلة في ظل النظام الرأسمالي لتؤكد حرية الغالبية التي كانت مستغلة والتي تحررت من قيود القهر والاستغلال لتستطيع المشاركة في بناء مجتمعها من ناحية وفي التمتع بثرواته - التي كانت محرومة منها - من ناحية أخرى .

ولا شك في ان الماركسية بين المذاهب الاشتراكية المتعددة كانت اقواها اثرًا وكانت اكثرها محاولة لاثارة المذهب على اساس علمية ومن ثم فانها جذيرة بنوع من الاشارة الخاصة تعرض بايجاز لمضمونها ولوقفها من قضية الحرية .

والماركسية نظرية متعددة الجوانب وجوانبها مرتبطة ببعضها مما يصلها عصية على التلخيص ؛ والاساس الفلسفي للنظرية يتمثل في المادية الجدلية التي ترى ان المادة اسبق في الوجود من الفكر وانها هي الموجدة له . ولن نستطيع هنا بطبيعة الحال ان نعرض للمادية الجدلية ولكن الذي نريد ان نعرض له هنا - وبايجاز شديد - مما يتصل بموضوع البحث هو التفسير المادي للتاريخ الذي يقوم على اساس المادية الجدلية .

ترى الماركسية ان « تاريخ المجتمعات كلها حتى يومنا هذا ليس الا تاريخ الصراع بين الطبقات »

وفي هذا الصراع كانت هناك طبقة قوية واخرى ضعيفة وكانت الدولة واجهزتها بصفة دائمة في يد الطبقة القوية وتعمل لمصلحتها . ان الدولة لم تكن ابدا جهازاً محايداً وانما كانت جهازاً لقهر الطبقات المستغلة لصالح الطبقة المستغلة . وكانت الفنون والفلسفات والقوانين والانظمة السياسية كلها تعبيراً عن مصلحة تلك الطبقة القوية .

ولكن الصراع كان يعمل عمله دائماً ويؤدي الى تطوير المجتمع الانساني الى ان وصلنا الى المجتمع الرأسمالي . وللمذهب الماركسية الى انه في ظل النظام الرأسمالي تستقطب الطبقات كلها الى طبقتين اثنتين هما طبقة الرأسماليين من ناحية وطبقة العمال من ناحية اخرى . وفقاً لما يقولون به من حقبة تاريخية لا بد وان ينتهي الصراع بين هاتين الطبقتين الى انتصار الطبقة العاملة التي تسحق بثورتها النظام الرأسمالي وما يقوم عليه من مؤسسات سياسية تتمتع بها القلة وتجنح لمارها لتقيم مكانه النظام الاشتراكي وما يقوم عليه من مؤسسات سياسية تتمتع بها الكثرة وتجنح لمارها .

وعندما تقوم الدولة الاشتراكية فان سلطاتها تمتد ليشمل كل جوانب الحياة، ولا خوف عندهم من امتداد هذا السلطان وشموله كل شيء لانه سلطان الكثرة وارادتها . وهذه الخطوة عندهم ليست نهاية النهايات وانما تأتي بعدها خطوة اخرى حاسمة عندما ينتقل المجتمع الاشتراكي الى المجتمع الشيوعي، وهنا تختفي الطبقات تماماً وتبدو الدولة وكأنه لم يمد هناك جبر لوجودها ومن ثم تلبد أجهزة الدولة وتختفي سلطة القهر وتعرف اعلام الحرية .

وبين مما تقدم ان الماركسية تميز بين فترتين : الفترة التي تقوم في أعقاب اندحار النظام الرأسمالي وهنا لابد من وجود السلطة بل ولا بد من اتساع نطاقها الى أبعد مدى ممكن . والفترة الثانية التي يقوم فيها المجتمع الشيوعي ، وهنا تؤذن السلطة بالزوال لتحل محلها مؤسسات تلقائية لاتملك وسائل القهر لأنها لن تكون في حاجة إليها (٢٦) .

وإذا كان المجتمع الانساني لم ير تطبيقاً كاملاً للمذهب الفردي - رغم كل الدعاوى - فإنه لم ير أيضاً تطبيقاً كاملاً للماركسية رغم كل الدعاوى المقابلة ، وقامت هنا وهناك أنظمة تقترب من منطق هذا المذهب أو ذلك ولكنها لا تستطيع تحت واقع الحياة وضروراته أن تطبق المذهب تطبيقاً كاملاً .

★ ★ ★

ومنذ بداية الدراسة كان هدفنا هو البحث عن قضية الحرية في المذاهب السياسية وليس في التطبيقات التي قامت عليها أو ادعت أنها قامت عليها .

■ ■ ■

وننقل الآن الى دراسة مذهب آخر يفرض كل ما تقدم ، وإن لم يحجم من أن يستعير فكرة من هنا وفكرة من هناك ، ذلك هو المذهب الفوضوي .

ساساً : المذهب الفوضوي وقضية الحرية :

المذهب الفوضوي بدوره له جذور بعيدة تمتد الى بعض الكتابات الأفريقية التي نصادفها عند بروتاجوراس وديوجين ، ولكن هذه الجذور لا تعدو أن تكون إشارات مرسلة لا تستحق الوقوف عندها (٢٧) .

ودعاة الفوضوية عديدون ولكن أشهرهم جودوين الانجليزي Godwin (١٧٥٦-١٨٣٦) وبرودون Proudhon الفرنسي (١٨٠٩-١٨٦٥) وباكومين Bakounine (١٨١٤-١٨٧٦) وكروبتكين Kropotkin (١٨٤٢-١٩٢١) وهما روسيان ، وأخيراً الفرنسيان الماصران - بيريه Berthier وبونتان Bontemps ورغم تعدد الاتجاهات الفوضوية فإن ثمة أساساً مشتركاً بينها ، ولغة قضايا أساسية يلتقون عليها وإن اختلفوا بعد ذلك في بعض الأمور .

ويقوم المذهب الفوضوي أساساً على رأي متقائل بالنسبة للإنسان ، ذلك أن المذهب يؤمن بالطبيعة الصالحة للإنسان وحيه الخير ورغبته في التعاون مع أقرانه . يلتقي الفوضويون مع

(٢٦) راجع الأعمال المختارة لكل من فرانسوا جران بونيفيغ الفكر الاشتراكي كقول ، والمعيد من الكتابات عن الاشتراكية بعلمة والماركسية بخاصة ، وراجع كتابنا عن الأنظمة السياسية المعاصرة ص ٩٤ - ٩٨ ، ص ٢٢٢ - ٢٧١ والراجع أيضاً اليها وراجع أيضاً :

Essential Writings of Karl Marx Edited by David Caute, A London Panther, London, 1967.

(٢٧) صدر في فرنسا أخيراً - عام ١٩٦٤ - كتاب بعنوان « écrits sur L'anarchie » يضم مقتطفات من الكتابات التي تصح الى الفوضوية بدءاً من بروتاجوراس في القرن الخامس قبل الميلاد وانتهاء بالمعاصرين من دعاة المذهب ، وسيكون هذا الكتاب بما فيه من مقتطفات هو عملنا الأساسي لعرض الفكرة الفوضوية وموقفنا من قضية الحرية.

هذا وقد نشرنا بعددنا الثاني من مجلة «العلم» مقالاً في «الفوضوية» للاستاذ علي أدهم وقد كان لي فيه أيضاً عون كبير على التمام بشتات المذهب .

دعاة المذهب الفردي في أن الإنسان الفرد هو محور الوجود الإنساني وأنه يتمتع بحقوق طبيعية في الحرية والمساواة وفي أن المجتمع ما وجد إلا من أجل خدمة الإنسان الفرد .

ولكنهم يختلفون معهم اختلافا جليا حول قضية أساسية هي قضية الملكية الخاصة، فبينما يجعل أنصار المذهب الفردي من الملكية حقا مقدسا لا يجوز المساس به فإن الفوضويين يلتقون مع الاشتراكيين في اعتبار الملكية الخاصة مصدرا لكل الشرور الاجتماعية وفي أن الغاءها أمر لا مندوحة منه من أجل حرية الجميع وسعادة الجميع .

إن الملكية الخاصة هي السبب في وجود الحكومة والقوانين وأجهزة القهر ، والغاء الملكية الخاصة لابد وأن يؤدي إلى الغاء ذلك كله ، الأمر الذي ينادي به الفوضويون ، ذلك أنهم جميعا خصوم للدولة وخصوم للتنظيم السياسي ، وكل صور الحكومة وكل أنواع السلطة . ويرى الفوضويون أن البديل لذلك كله أن يقوم نوع من التعاون التلقائي بين الأفراد في كل مجالات الحياة الاجتماعية ، واختفاء الملكية واختفاء السلطة مع الرغبة في استمرار الحياة ومع حب الإنسان الطبيعي للتعاون — فيما يرون — يقيم المجتمع على أساس ذلك التعاون التلقائي ومن ثم تتحقق الحرية الكاملة والعدالة الشاملة .

وهكذا يبين أنه من الخطأ أن يتصور البعض أن الفوضويين يدمون لهدم الحياة الاجتماعية ، أنهم يدمون إلى هدم الدولة وكل مؤسساتها ليستطيع الفرد أن يحقق ذاته تحقيقا كاملا ويعيش في ظل التعاون والحرية والعدالة مع قرانه جميعا سداً غير متباغضين .

وأوضح مما تقدم أن الفوضويين إذا دعوا إلى الغاء الدولة والسلطة إنما يدعون إلى حل مأساة إنساني ترعرع عليه أعلام الحرية .

ولكن المذهب الفوضوي لم يستطع أن يحقق نفسه في واقع الحياة ، ويبدو أنه لن يستطيع ذلك على مدى التاريخ المنظور إلا أن تتغير طبائع البشر ، الأمر الذي لا يقوم عليه دليل .

وعلى ذلك فإننا سنترك الفوضويين مع أحلامهم الجميلة لنعود إلى الواقع متسائلين من مصير قضية الحرية في الوقت الراهن من القرن العشرين .

سابعاً : قضية الحرية في القرن العشرين :

شاهد القرن العشرين حريين عالميتين طاحتين ، وشاهد بينهما قيام العسكر الاشتراكي في جزء من العالم ، وشاهد أيضاً المديد من الدعوات الفلسفية والاجتماعية والسياسية ، فما حصاد ذلك كله وما أثره على قضية الحرية ؟

الذي نلاحظه على الفكر السياسي في القرن العشرين — خاصة في أعقاب الحرب العالمية الثانية أنه فكر يمد من « الدوجماتية » العتيقة التي كان يصطبغ بها فكر القرن التاسع عشر وما قبله ، أنه فكر تجريبي وتوفيقي إلى حد كبير ، كذلك ومن ناحية أخرى فإن الفكر السياسي في القرن العشرين يريد أن يكون فكراً شاملاً لكل جوانب المشكلة التي يعرض لها ، أنه لا يكتفى عندما يعالج مشكلة من المشاكل بأحد جوانب تلك المشكلة وأعمال جوانبها الأخرى .

وإذا كانت هذه هي السمات العامة للفكر السياسي المعاصر فما هو موقفه بالنسبة لقضية الحرية ؟

لقد كانت علاقة الفرد بالمجتمع محور الخلاف الجارى بين من يقفون مع الحرية الفردية من ناحية ومن يقفون مع السلطة من ناحية أخرى.

كان الذين يقولون ان الفرد اسبق من المجتمع وأنه اساس وجوده وأن له حقوقاً طبيعية سابقة على وجوده في الجماعة يؤيدون الحرية الفردية الى ابد المدى ولا يرون في السلطة الا « حارس أمن » لا يجوز له التدخل في أمور الناس. وكان الذين يقولون بمكس ذلك يربون عليه عكس النتائج السابقة وبأخذون بنظامية شمولية لا تترك شيئاً الا وقد امتدت يدها اليه .

والفكر السياسي في القرن العشرين — في مجملته — لا يبدأ من اى من الموقفين السابقين . انه يرى أن القول بأسبقية الفرد على المجتمع وبوجود حقوق طبيعية له قول لا يؤيده الواقع . وينفضه التفكير السليم .

ذلك أن الفرد المجتود الصلة بكل الكائنات خيال مستقيم لم يبق على وجوده دليل . ان الفرد لم يوجد الا في جماعة صفرت تلك الجماعة او كبرت ، ولكن وجود الفرد نفسه مرتبط بوجود المحيط الاجتماعي الذي يوجد فيه، ومعنى ذلك ان الوجود الفردي المستقل من الجماعة هو محض افتراض نظري غير قابل للتحقيق . وإذا كان ذلك صحيحاً فان القول بحقوق فردية طبيعية سابقة على المجتمع يبدو بدوره مغالطة منطقية ذلك ان فكرة الحق نفسها فكرة اجتماعية لا يتصور وجودها قبل وجود المجتمع .

كذلك ومن ناحية أخرى فان القول بأن المجتمع اسبق في الوجود من الفرد هو أيضاً قول مغلوط وسقيم ، اذ كيف يتصور وجود الكل قبل وجود أجزاء ذلك الكل ؟

لهذا كله فان الاجراء السائد في الفكر السياسي للقرن العشرين هو تصور العلاقة بين الفرد والمجتمع على انها علاقة عضوية مركبة غير قابلة لتحديد السابق واللاحق ، ذلك لأن الفرد لا يوجد — ولم يوجد قط — الا في مجتمع ، كذلك فان المجتمع لا يقوم الا على افراد .

هذه العلاقة العضوية المركبة لا بد وأن تنتهي الى رفض كل الصور التعاقدية لنشأة الدولة التي يقول بها انصار نظرية العقد الاجتماعي — الذين مرشنا لهم من قبل — ولا بد أن تنتهي أيضاً الى رفض فكرة الحقوق الطبيعية السابقة على الجماعة ، ذلك ان فكرة الحق نفسها — باعتبار أن الحق علاقة — لا توجد الا في مجتمع .

والقول بهذه العلاقة العضوية المركبة بين الفرد والمجتمع ورفض الاساسين السابقين — أيهما اسبق الفرد او المجتمع — لا بد وأن يؤدي الى رفض النتائج المترتبة عليهما ولا بد أن يعكس ذلك نفسه على قضية الحرية .

ان الحرية السلبية — حرية الامتناع التي يقوم عليها المذهب الفردي لم تعد هي الحرية التي ينسب اليها الفكر السياسي المعاصر . ان الحرية حقيقة ايجابية فاعلة وليس قصارها انها امتناع السلطة عن التدخل .

وحتى تقوم الحرية بهذا المعنى لا بد أن تواكبها قضية أخرى هي قضية المساواة ، وحتى توجد المساواة لا بد وأن يتحقق الأمن الاقتصادي وتكافؤ الفرص الاقتصادية ، وأن يتمتع كل انسان فرد بكامل ماله عمله . كذلك فانه في ظل هذه الصورة من صور الحرية لا بد وأن تختفي كل الرزايا الناتجة عن غير العمل الانساني، اذ بغير ذلك لا تكون هناك مساواة حقيقية ولا يكون هناك أمن اقتصادي ولا تكون هناك حرية .

كذلك فان مفهوم الحرية الإيجابية في القرن العشرين وإن لم يهتم كثيراً بأشكال الحكومات، إلا أنه يهتم بقضية جوهرية تسبق الشكل هي أن حكومة الكل لابد وأن تكون تعبيراً أميناً عن إرادة الكل . أن الدولة التي يجب أن تنتجها إليها هي دولة كل الشعب لا دولة فرد ولا دولة فئة ولا دولة طبقة . أنها دولة كل من يعيشون في جماعة واحدة ويسهمون في بنائها ويشترون في إنتاجها ولا بد أن يشاركوا أيضاً في مائد ذلك الانتاج بقدرما قدموا فيه من عمل .

كذلك فان مفهوم الحرية الإيجابية في القرن العشرين يؤمن بحق الناس فيما يعتقدون وحقهم في التعبير عما يعتقدون ما دام تعبيرهم سلمياً . أن حق كل مواطن في أن يقول « نعم » وفي أن يقول « لا » وهو آمن في كلتا الحالتين هو حق لا تقوم الحرية إلا به . وحتى يكون لهذا الحق بعد حقيقي مؤثر فانه لابد أن يرتبط بالأمن الاقتصادي ، ذلك لأن اختفاء الأمن الاقتصادي أو تهديده يسلب الإنسان الامكانية الحقيقية على قول « نعم » وعلى قول « لا » عندما يريد أن يقول هذه أو تلك .

كذلك فان مؤسسات الدولة جميعاً يجب أن تكون تعبيراً عن إرادة مجموع الناس الذين يتكونون تلك الدولة ، أن القواعد القانونية التي لا تنبع من ضمير الجماعة مثلها مثل القيم الغربية التي لم يفرزها ضمير تلك الجماعة لا جذور لها ولا أساس .

هذا هو موقف الغالبية من المفكرين السياسيين في القرن العشرين ، ومراجعة لأفكار جون ديوي J. Dewey ، وهارولد لاسكي H. Laski ، وبرتاند رسل وغيرهم توحى بأنهم يلتقون - على اختلاف في الدرجة - على الخطوط الأساسية التي أشرنا إليها .

أنهم جميعاً - وغيرهم معهم - يؤمنون إيماناً عميقاً بالحرية الإيجابية ، تلك الحرية البناءة التي تجعل الإنسان يحقق ذاته ويعبر عن إمكاناته ويعيش آمناً على يومه وغده ، آمناً على رأيه وعلى رزقه في آن معاً .

★ ★ ★

والآن .. وفي إيماننا هذه تفتح العالم كله تيارات تضم كثيراً من الشباب الذين يرفضون كل شيء ، يرفضون كل القيم وكل الفلسفات وكل العقائد ، بإيجاز يرفضون كل شيء حتى العالم نفسه يرفضونه !! ولكن ماذا يقدمون ؟

أنهم يقدمون شيئاً سلبياً ولكنه تليد إيجابيات كثيرة قائمة .

أنهم يقدمون شكاً مريباً في أسس الحضارة المعاصرة .

والتاريخ يشهد أنه ما من حضارة تعرضت أساسها للشك العميق والرفض من الأجيال الجديدة إلا وكانت تلك الحضارة مهددة فعلاً في مستقبلها .

أن علامات تغير عميق في البنيان الحضاري تحدث الآن ، ونوشك أن لا نحس بها لأننا جزء من ذلك البنيان ، أننا لانحس بدوران الأرض مع أنها دائمة الدوران ، وأننا لانحس بارهاصات التغير العميق الذي يدب في الكيان الحضاري القائم مع أنه امر حادث فعلاً وما هؤلاء الشباب الراضون إلا تليد من تليده .

اليوت والشاعر العرب المعاصر

عبد الواحد لؤلؤة *

مؤتمر الادباء العرب الخامس المنعقد في بغداد في شباط ١٩٦٥، والذي راح الخطباء المصاحيق فيه يتجادون حول موضوع « الادب والفن والحرية الفكرية » يريد بعضهم سياسة الاكتفاء الذاتي، فانبرى لهم شيخ ازهرى جليل القدر هو المرحوم أمين الخولي الذي القى لهم عصاه فاذا بها تلقف ما يافكون . قال الشيخ : « نحن في عصر الترانزستور » وكفى أن تعرك اذن هذه الآلة الصماء حتى يسمع من في الشرق ما يقوله من في الغرب. وإن نحن شئنا أن نتجاهل هذا الذي يجري في الغرب فهو ملاحظتنا حتى المخادع . وبارك الله ، أولا بارك الله ، في هذه الآلة الحديث التي عليها انسان هذا العصر محمول .

وان كان الامر كذلك ، فلماذا نقنع بـ « بالقتور » من الادب القريبة المعاصرة ؟

قبل بضعة سنوات قال الدكتور لويس عوض « اني ومعى طليعة المشتغلين بالادب والثقافة في بلادنا ، متخلفون نحو عشر سنوات من متابعة حقيقة ما يجري في الادب القريبة المعاصرة التي لا تصرف عنها الا القشور » (١) ولا اخال الدكتور لويس عوض قد غير رايه كثيرا في هذه الايام ، الا ان يكون اقل تفوقا حول الفارق الزمني بين المشتغلين بالادب والثقافة في الدنيا العربية وبين ما جرى ويجري في الغرب في الخمسين سنة الأخيرة . ورب سائل يسأل ببراءة لا تخطو من تعال : « ولماذا يتوجب علينا أن نلاحق ما يجري في دنيا الغرب ، وفي مجال الادب والفكر ؟ اليس لدينا من ثقافتنا وماضيها وتراثنا الطيد ما يكفينا كفاية ذاتية وبقية ؟ » وهذا التسؤل ان وجد ، يذكرني بما دار من مناقشات في

* الدكتور عبد الواحد لؤلؤة استاذ الادب الإنجليزي المساعد بجامعة بغداد

امريكا اقتنعتي أن العكس هو الصحيح . وحتى أوائل الستينات كانت بعض كبريات المطامع في نيويورك تكتب على واجهاتها : « ممنوع دخول الكلاب واليهود » واليوم تغيرت الكتابة . فلماذا ؟ ليس بالمال وحده ، وليس بالصوت اليهودي في الانتخابات ، ولكن غياب الفكر العربي وسداجة المتعاملين به غالباً ، يفيد منهما حضور الفكر الآخر .

في بعض المراكز الفكرية في أوروبا اليوم حركة تريد أن تقول للغرب أن الذين حفظوا تراث الإغريق واللاتين وقدموه لأوروبا في عصر النهضة هم اليهود وليس العرب . وهم لا يعلمون الوسائل في الوصول إلى الفكر الأروبي ؟ لماذا ؟ لأنهم يتمتعون بقدرات خلاقة ؟ أم لأنهم فهموا هذا الغرب على حقيقته وتغلغلوا في مسارب فكره فعرفوا من أين تؤكل الكتف ؟ إن معرفة فكر الطرف الآخر ضرورة حيائية لكل من يريد أن يتعامل مع ذلك الطرف ، ومن جهة ثانية فإنها ضرورة لأنهم ذلك الطرف أننا موجودون ، فنفسهم صوتنا كما نستمع إلى صوته ، هذا إذا أردنا لصوتنا أن يسمع .

وإذا تجاوزنا من النواحي العملية أو ذات النفع المرحلي في حقبة من حقب التاريخ، فإن من المسلم به أن الفكر لا يزدهر إلا بالتلاقح ، وهذا التلاح هو في غالب الأحيان « أجسام غريبة » تؤدي مفعولها في نضج الفكر وتقويته ، تماماً كما يفعل لقاح الأجسام الغريبة الذي يدخل الجسم البشري فيخسسه ضد الأمراض وتقويه . وليس هنا مجال عرض ما حصل للفكر العربي عبر العصور من جراء اتصاله بفلسفة الهند وفارس والإغريق ، وكيس هنا مجال عرض ما حصل للشعر العربي شكلاً ومضموناً منذ أبي نواس حتى أيامنا هذه ، مروراً بالأندلس والمهاجر . لقد أفاد الفكر العربي ، والأدب أحد مظاهره ، من اتصالات متفاوتة بأفكار وآداب غريبة عنه . قبلها حيناً ، ورفضها حيناً آخر ، تأثر ببعضها حيناً إلى درجة كادت تفقده أصالته ، وحيناً خرج

اليس الأدب صورة الإنسان : فكره وقلبه ومنازعه ؟ هل كانت مجرد صدفة أن مهدت حركة الاستشراق في الغرب لحركة الاستعمار ؟ هل جاء الينا الغرب في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن وهو لا يعلم شيئاً عنا ؟ أدبنا ؟ فكرنا ؟ أخلاقنا ؟ هل جاءنا فانسح ولم يكن معه عالم أو مؤرخ أو أديب ؟ هل نزل نابليون بأرض مصر ونسي شامبليون خلفه ، أم سراه كان يهتم بطريق الشرق الأقصى قنر اهتمامه بحجر رشيد ؟

في يوم انقسام الوحدة بين سوريا ومصر ، كنت أتحدث مع زميل في حديقة إحدى الكليات بجامعة أفسسور ، وكان زميلي يمزني أن أخفف حماسي وأخفف من صولي ، مشيراً إلى طالب غير بعيد عنا ، أولانا قناه ، ولكني وجدت أذنيه أشبه بأذني أرنب ، مشدودتين إلى فوق ، وهو يسترق السمع . . . هذا يفهم عربي ؟ ومن هذا ؟ فأجاب صديقي : إنه طالب إسرائيلي من أصل مصري يعد رسالة دكتوراة من مجتمع القرية المصرية في أواخر القرن التاسع عشر . . . هه . . . وما هذا الموضوع « الاتيكية » وما هي فائدته العملية لإسرائيل التي اجتمع لها تكتية اقرب ورأسمال يهود العالم ؟

واليوم ، وبعد الطوفان ، أحس بالضجيل من تساقلي الساذج أكثر من أي وقت مضى .

انا لا أدعو إلى حركة « استغراب » عربية تمهد لنا أن ندخل الغرب فاتحين . ولكني اتسائل : لماذا لا نحاول أن نفهم الغرب على حقيقته بعيداً عن الصحافة و « قشور » الثقافة ؟ لماذا لا ننقل إلى صميم هذا الغرب من خلال فهم « آسائه » الذي هو خالق المسرح والنايالم مما ؟ لماذا لنحاول أن نصل إلى هذا الإنسان ونجعله معنا لا علينا في معركة المصير ؟ هل يظن ساذج أن متوسط الإنسان التري « يحب » هذا الإنسان الذي ينفخ صغوره قاتلاً : « انا إسرائيلي » أن خمس سنوات في

المعاصرين ينظرون وهما : بدر شاكر السياب
وصلاح عبد الصبور .

يصدر الشعر الإنجليزي المعاصر عموماً عن
ينبوهين : الأول هو الشعر الإنجليزي في القرن
السابع عشر (الميتافيزيقي) والثاني هــو
الشعر الفرنسي في أواخر القرن التاسع عشر
(الرمزى) (١) . لقد أخذ الشعر المعاصر عن
الينبوع الأول استعمال التشبيهات غير المتوقعة
التي تدفع القارئ إلى تفكيك الأبيات لكي
يفهم القصيدة . كما أخذ كذلك النزوع إلى
ترتيب العبارات حسب الفكرة ولو كان ذلك
الترتيب على حساب الموضوع نفسه . وأحسن
الأمثلة على ذلك هي قصائد جون دن John
Donne وأندرو مارفل Andrew Marvell
ففي قصيدة جون دن المشهورة « وداع بمنع
الحنن » Valodition : Forbidding Mourning
يقول الشاعر لحيبته وهو يودعها مؤكداً عليها
أن تحزن لفرقة :

كالرجال النقاء يفارقون الحياة بهدوء ،
ويجتسون لأرواحهم أن إذهبى .
بينما بعض رفاقهم الحزائي يقولون ،
لقد فارق النفس الآن ، والآخرين يقولون : لا ،
كذلك دعينا نلذّب ، ودعنا نخشى ،

دون إثارة سيول دموع أو عواصف حشرات ،
أنه تدبّس لأفراحنا
أن نخبر الآخرين عن حبتنا .

يقول الجاحظ : « الشعر لا يستطيع أن
يترجم ولا يجوز عليه النقل ، ومنى حول

من تلك الآداب بحصيلتها ومثلها وأخرجها
شراً خالفاً للشاربين .

ومنذ بواكير هذا القرن وادبلونا على اختلاف
مشاربهم يتفقدون عن آثار الأدب العزيمى
بالآداب الغربية . وربما كانت مدرسية
« الديوان » في مصر قد بلورت آثار الشعر
العربى بالشعر الإنجليزي على الخصوص
وفي حدود العشرين سنة الأخيرة ، وفي غضون
الجزء العالمية الثانية أو بعدها بقليل ، جلنا
نسمع بصورة خاصة من شاعرين انجليزيين
بالذات ، طبقت شهرته أفاق أوروبا وأمريكا
وتترك آثاراً متفاوتة على جيل كامل من
المشغراء والنقاد في الغرب لا زالت ماثلة إلى
اليوم . ذلك الشاعر هو : توماس ستيوارت اليوت
Thomas Stearns Eliot .

نرى مثلاً الذي يمثل اليوت بالنسبة للشعر
والنقد الذي كتب بالإنجليزية وتداوله العالم
الغربي في حدود الخمسين سنة الأخيرة ؟
ما هو موقع اليوت بالنسبة للفكر الغربي عموماً
وبالنسبة للشعر والنقد ؟ وإذا جازنا إلى
معرفة هذه الأمور بالنسبة للغرب يبقى علينا
أن نلمس مدى التأثير الذي وصل إلينا ،
ومنى ، وكيف ، وإلى أى حد وبأية صورة .

هذه التساؤلات قد يتكررها البعض ولا يجد
لها مبرر وجوداً ، ولكنها في العقدين الأخيرين
من هذا القرن جلنا نقرأ دراسات وتعليقات
حول الموضوع ، متفاوتة في قيمتها تميماً
وتخصيصاً . وفي معرض ما وصلت إليه يدى
وجدت أن ثمة حاجة إلى تقديم اليوت إلى
القارئ العربى بصورة فيها تركيز وشمول .
فإن أفلحت في ذلك فالخطوة الثانية هي تلمس
تأثير هذا الشاعر الناقد على شعراء العرب
المعاصرين وبخاصة في إنتاج النثر من أهم شعرائنا

(٢) نتوسع في هذه الناحية يراجع البحث الذى كتبه توفيق صايغ لعدد (الآداب) للمتل من الشعر (كانون الثاني
١٩٥٥) ص ٩٢ وما بعدها .

القلم تدور حولها وهما تميّلان نحو بعضهما وتجتمعان في النهاية . وإذا بقيت الساق ذات الأبرة (ثابتة) مكانها بينما استمرت الساق الثانية (تدور) حولها ، فإن الدائرة ستكون (كاملة) في النهاية (ومترجع) (الساق الدائرة الى حيث (ابتدأت) ويتم اللقاء . وكما مال الدائرة كتابة عن انجاز العمل الذي اضطر الشاعر الى (الدوران) و (الإبتعاد) انجازاً فيه صفة الامتياز والكمال .

هذا النوع من الشعر يجعل عملية التدوير أشبه بطل المعادلات الرياضية أو تفهم الأشكال الهندسية ، وهذه جميعاً فعاليات ذهنية تنتمي بنوع من النشوة لدى القارئ أن هو امتلك ناصية القصيدة . وهذا النوع من الشعر يسميه النقاد بالشعر (الميتافيزيقي) جرياً على تسمية الشاعر جون درايدن John Dryden من شعراء القرن السابع عشر . لقد استهوى هذا الشعر شعراء النصف الأول من هذا القرن بفضل اليوت نفسه الذي اهتم بدراسته والاشارة اليه كما اهتم بالشعر المسرحي الذي غاصر شكسبير وشغل القسم الأهم من القرن السابع عشر .

أما البنوع الثاني ، وهو الشعر الرمزي الذي طبع الشعر الفرنسي في أواخر القرن التاسع عشر ، فقد أخذ عنه الشعر الانجليزي المعاصر صبغتي الإيجاز والبلاورة مما جعل تفهم القارئ لهذا الشعر أبسط وأشق لأنه لا يعتمد عنصر المباشرة والخطابة والتقرير بل عداد يتميز بصفاء أشبه بالموسيقى . يضاف حالة ذهنية أقرب الى الشدة الصوفية « (٤) » . وفي الوقت الذي قرب الرمزيون الشعر الى الموسيقى ، كما فعل مالارمي Mallarmé ويودلر Baudelaire ورامبو Rimbaud نجد الصوريين (الإيماجيين) يقتربون بالشعر

تقطع نظمه وبطل وزنه وذهب حسنه ، وسقط موضوع التعصب فيه « (٥) » ولكن القاريء العربي الذي لا يعرف هذه القصيدة في نصها الأصلي ويحد في ترجمته لها غموضاً وغموباً ذكرها الجاحظ ، فليعلم أنها في الأصل أشد غموضاً وعمقياً منها في الترجمة العربية ، وليعد الى تفكيك الأجزاء ، فماذا يجد ؟ القطع الأول جميعه صورة واحدة بالنسبة للتعقيد ، قاسية الجرس ، هي آخر ما تتوقع حبيبة أن تسمع من حبيبها المضطر لفرارها لحاجة تقتضيها أمور معاشية دنوية . وتقديم المشبه به في مطلع القصيدة على هذا النحو المباشرة بأخذنا بالدهشة ، خصوصاً وأنه ينقل صورة الفراق بالوت لتمادل الفراق بالسفر . من المؤلف أن يقول الشاعر لحبيبه وهو يفارقه : لا تجزي فلن يطول غيابي ، ولكن ربما كانت هذه أول مرة في التاريخ يقول فيها شاعر لحبيبه : دعينا نفرق بهدوء كما لو كنا سنموت الآن . القطع الأول جميعه صورة واحدة قاسية تنتظر وجه التشبيه الذي يأتي بعنف في أول القطع الثاني : « كذلك دعينا ندوب ، دونما ضجة » ونسائل : لماذا ؟ وباتينا جواب مقتنع ، لو جاء لداه ، مستقلاً عما سبقه من صور . أنه حب عظيم إذن هذا الذي يربط الشاعر بحبيبه ، ولا يريد أن يطلع عليه الآخرون . ولكن هل هذا الإفراط في الحرص والحفاظ يبرر أسلوب الحرص ذاته ؟ ثم تتبع سبعة مقاطع كلها تشابيه غريبه ومبررات أقرب ، تريد أن تقول إن روحينا متلازمتان مهما فرقت الظواهر بينهما ، فالفراق تارة أشبه بسبيكة ذهب تستلق بالطرز ولتمد حتى تصير خيطاً رفيعاً يمتد طرفاه من بعضهما ولكنهما لا يتفصلان ، وتارة تكون الروحان أشبه بساقي « فرجال » الساق ذات الأبرة ثابتة مكانها لا تتحرك ، والساق ذات

يقول الناقد الأمريكي ف. و. ماتيسن F.O. Matthiessen عندما يحين الوقت لتدوين تاريخ الشعر المعاصر في بلادنا فشان الشخصيتين الرئيسيتين ستكونان في الفنان فروست Frost واليوت Eliot. ان الفرق بين الاثنين هو كون الاول شاعر «الانسان في الطبيعة» وكون الثاني شاعر «الانسان في فقر المدينة» (١).

ولد توماس ستيرنو اليوت عام ١٨٨٨ في سانت لوى بولاية ميزورى الأمريكية حيث كان والده يعمل بالتجارة وجاهد يعمل في خدمة الكنيسة. وقد قاما معا بتأسيس جامعة واشنطن هناك. ولكن الامرة تحدثت من شمال شرق الولايات المتحدة، من ذلك الاقليم المرموق ثقافياً والمعروف باسم (نيو إنكلند) New England. كان الشاعر يحس دائماً بأنه من أهالي نيو إنكلند عندما يكون في الجنوب الغربي (ميزورى) ومن أهالي الجنوب الغربي عندما يكون في نيو إنكلند. التحق بجامعة هارفرد ذات التراث الثقافي العريق وعمل بتحرير مجلة Harvard Advocate أثناء دراسته، ونشر فيها بعضاً من قصائده المبكرة. وبعد حصوله على درجة البكالوريوس والتماجستير وأكمل دراسة الفلسفة لمدة سنة بجامعة باريس، وثلاث سنوات بعدها في هارفرد، وسنة أخرى في أكسفورد، وذلك عند اندلاع الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤. ومنذ ذلك التاريخ اقام هذا الشاب الواسع الثقافة بقية حياته في إنجلترا حتى توفي في مطلع العام ١٩٦٥. وفي عام ١٩١٥ تزوج اليوت راقصة انجليزية وعمل بالتدريس زمناً، ثم انتقل الى العمل في بنك (لويونز). وفي عام ١٩٢٢، بدأ يحرر مجلة «القياس» Criterion ذات التأثير الأدبي الواسع. وبعد ثلاث سنوات التحق بدار Faber للنشر. وفي عام ١٩٢٧

من التصوير، والحركة التصويرية (الإيماجزم) imagism. تعود في الواقع إلى الشاعير الأمريكي الغريب في أوروبا أدريلا باوند Ezra Pound وإلى الشاعرة الأمريكية التي سبقته اميلي ديكينسن Emily Dickenson التي تميز شعرها بالتركيز الانيق والرموز المعنيفة. وكان باوند بتعاليمه ونشاطه الفكري، القوة الدافعة في حركة الإيماجزم هذه (١٩١٣) وتكاد تكون الحركة الأدبية الوحيدة التي قام بها الأمريكيون في أوروبا وأمريكا. وقد بدأت باعتماد الشاعر على خلق الصورة وبتترك الزوائد، بحيث يمثل المضمون للمين بارزاً محدداً الجوانب. خذ مثلاً القصيدة التالية «حربة اليد الحمراء» لويليم كارلوس ويلمز (٥):

William Carlos Williams

الكثير يعتمد
على
حربة يد
حمراء
مرجحة بقاء
المطر
قرب الفراق
البيضاء

في مثل هذا الجو الشعري الذي ساد في أمريكا وأوروبا في أوائل هذا القرن برزت شاعرية اليوت لتقود الحركة الشعرية النقدية وتوجيهها وجهة طيبت النتاج الشعري في القارئين ومستقبلي عصرها مؤثراً لا حقايق حدة، بعد أن تجاوزت الشعر والنقد إلى الكتابة المسرحية. فمن هو اليوت هذا، وما هو أسسه الفكرى والفني؟

(٥) جبرا إبراهيم جبرا : الحربة والفولان، دار مجلة شعر (بيروت) ١٩٦٥ ص ٢١٤.

Foerster & Falk, American Poetry & Prose, Boston (1960) p. 941.

في القصائد الطوال ، مريباً مركباً من الاشارات الثقافية والاستعارات والمقطعات والاصداء الأدبية يلم بأطرافها ويوحدها. موقف ناقد من الحياة . ويمكن القول ان مسور العشرينات والثلاثينات من هذا القرن تجتمع في سلسلة متواصلة من الصور تقدمها مجموعات : « قصائد » Poems (١٩١٩) ، « الأرض الخراب » The Waste land (١٩٢٢) « اربصاء الرماد » Ash Wednesday « رباعيات أربع » Four Quartets (١٩٤٠) و « رباعيات أربع » (١٩٤٣) .

نال اليوت عدداً من درجات الدكتوراة الفخرية من جامعات أمريكا وإنجلترا ، كما قدم (محاضرات كلارك) Clark Lectures الشهيرة بجامعة كمبردج عام ١٩٢٦ ، وعين (استاذ الشعر) بجامعة هارفرد ، ١٩٢٢ - ١٩٣٣ ونال (وسام الاستحقاق) Order of Merit عام ١٩٤٨ وجائزة نوبل في الآداب في السنة ذاتها .

والى جانب الشعر ، اهتم اليوت بالمرح الشعري وذلك بتأثير اهتمامه المبكر بالمرح الشعري الإنجليزي في القرن السابع عشر . ففي عام ١٩٣٥ نشر مسرحية « قتل في الكاتدرائية » Murder in the Cathedral لا تصلح في اصالتها الى قصائده السابقة ولم تؤثر كما أثرت ، رغم كونها تعبيراً بارعاً عن الانتماء الديني . وأعقب ذلك مسرحية « حفلة كوكتيل » Cocktail Party (١٩٥٠) و « الموظف الخاص » Confidential Clerk (١٩٥٣) وكتاهما استمراضات فلسفية أكثر من كونهما مسرحيتين .

ان تأثير اليوت على الجيل الذي تآمره من الشعراء والنقاد والباحثين ليس موضع نقاش بين عارفي اليوت . وان كان شعره قد اثر تأثيراً مباشراً في إنتاج معاصريه من الشعراء في أمريكا وإنجلترا أمثال سينسر : Spencer ، وأودن ، Auden ، وماكليس Maclish ، وهارت كرين Hart Crane ، وكونراد أيكين Conrad Aiken

اكتسب الجنسية البريطانية وانتمى الى الكنيسة الانجليزية . وفي عام ١٩٢٨ أعلن أنه ملكي في السياسة ، كلاسسي في الأدب ، اكلو - كاتوليكي في الدين « وأفصح عن رفضه للقيم التي تعتمدها الطبقة الوسطى الأمريكية ذات العقيدة التجارية ، التي وصفها بالتفاهة والانحلال والافتقار الى الغزى الروحي . وخلافاً للكثير من معاصريه الذين واحسوا يبعثون عن نوع مثالي من الشيوعية العالية ، التجأ اليوت الى سلطان الكنيسة الاولى والى مرامى التصوف المسيحي . وهكذا بدأ اليوت يعنى بالزهد والتأمل واثار الذات ويتهجه نحو الايمان كما كان في العصور الاولى قبل ان تشوبه التعقيدات العقلانية مفضلاً ذلك جميعاً على فوائد العصر الحديث بما فيه من علوم وعقلانية وتقديم ورفاه مادي .

بدأ اليوت حياته الشعرية عام ١٩١٧ بمجموعة « بروفرود وملاحظات أخرى » — Prufrock and Other Observations — وأعقبها بمجموعات شعرية صغيرة يظهر فيها الأسلوب الشعري الذي يميز الشعراء المتأفيريقيين الإنجليز في القرن السابع عشر علاوة على أسلوب الشعراء الرمزيين الفرنسيين أمثال لافورك وكوريير Laforgue, Corbière وكذلك أسلوب الشعراء السوريين الأوائل وبخاصة انزرا بانود الذي يمتزج اليوت بفضلها كما يتضح من اهداء قصيدة « الأرض الخراب » The Waste Land . وقد نتج من هذه التأليفات جميعاً أسلوب ميل قصائد اليوت يمكن وصفه بالأسلوب « الجديد » في هذا العصر ، ويذكرنا بأسلوب وتغن Whitman « الجديد » قبل قرن من الزمان . تظهر قصائد اليوت المبكرة مزيجاً متجانساً من الجد والهزل ، يجد القاريه فيها تنفساً من الأغاني الشعبية واللغة الدارجة ومشاهد من الحياة العالية والمبتذلة ، ونماذج من الممارضات الشعرية ، كل ذلك الى جانب اشارات الى اسفل التوراة وأشعار دانتي ومسرحيات شكسبير والاساطير القديمة . وتكون نتيجة ذلك كله ، وخصوصاً

من قصائد اليوت المهمة في شعره المبكر « مقدمات Preludes » (١٩٠٩) وهي قصيدة مؤلفة من أربعة مقاطع قصيرة ، كل مقطع يعبر عن موضوع رئيسي ، يشبه اللحن الرئيسي في التركيب السمفوني . الأسلوب في هذه القصيدة - اللحن هو مزيج من الأسلوب الرمزي والأسلوب الصوري . واختيار العنوان « مقدمات » هو اختيار واع ، لأن هذه المقدمات من الألحان سوف تتكرر وتعود إلى الظهور في قصائد اليوت اللاحقة ، تماماً كما تتكرر الألحان الرئيسية في المقطعين الثاني والثالث من السمفونية بشكل تتوسع فيه وتتطور تلك الضربات السريعة الموجزة في الحركة الأولى ، أو المقطع الأول من السمفونية . في المقطع الأول من القصيدة أو في « المقدمة الأولى » يجد القارئ نفسه أمام صورة من صور « الخواء » وفي المقطع الثاني يجد تجسيدا لصورة « الوحشة » وفي المقطع الثالث صورة من صور « القرف » في حياة عزياء أوشكت أن تنسى عهد الصبا ، وفي المقطع الرابع نجد صورة « التشوف » والشبقي في حياة رجل أعزب .

روحه تمتلئ عبر السماوات

التي تتلاشى خلف مباني المدينة

والذي يحطم بالأمام في « شارع معتم » في أطراف تلك المدينة . وفيما يلي أقدم ترجمة بالعربية للقارئ الذي لا يعرف الأصل ، وهو المقطع الأول من « مقدمات » :

يقيم المساء الشتائي

مع روائح الشواء في المرات

الساعة السادسة .

أعقاب محترقة لهارات مدخنة .

وهذه زخنة عارمة تظلف

وبغيرهم كثير ، فإن آرائه في النقد قد أوجلت معرسة « النقد الجديد » التي تناول بالتطيل أصحالا أدبية كاملة . فمن كتابات اليوت النقدية صدر عام ١٩٢٠ « السابعة القدسية » The Sacred Wood وعام ١٩٢٢ « مقالات مختارة » Selected Essays وعام ١٩٢٢ « وظيفة الشعر ووظيفة النقد » The Use of Poetry and the Use of Criticism

وقد ساعدت هذه الكتب في إعادة تفسير التراث وإزاحة الغبار عن عملاقة مطمورين كما لصدت لقدمية الرومانسية والشعر الذاتي . وإضافة إلى كل هذا فقد أهتم اليوت بتحديد مستويات للعقيدة والسلوك في مجتمع مسيحي فنشر عام ١٩٣٩ « فكرة المجتمع المسيحي » The Idea of Christian Society وعام ١٩٤٨ « ملاحظات حول تعريف الثقافة » Notes towards the Definition of Culture.

بعد هذا التعريف الموجز بالشاعر ، أحب أن أستمع مع القارئ شيئاً من القصائد التي اعتقد أن الألام بها ضروري لكل مناقشة جديدة لما يمثلته اليوت في مجال الشعر وصلاً كنفي بالقليل من آراء الشاعر النقدية ، وبإشارات سريعة إلى مسرحة الشعرى ، لأن حدود هذا البحث تتناول اليوت شامراً بالدرجة الأولى ، ومدى تأثيره على الشعراء العرب المعاصرين ، رغم أن بعض شعرائنا المعاصرين جرب الكتابة النقدية بصورة متفرقة ، كما فعل بدر السياب فربعض المقالات أو الرسائل إلى المجلات الأدبية ، أو المحاضرات العامة ، أو كما فعل صلاح عبد الصبور كذلك ، وبخاصة في كتابه القيم « حياتي في الشعر » (٧) وللمسبب ذاته أن أعرض للمسرح الشعرى ، رغم أن صلاح عبد الصبور نشر مسرحيات شعرية موفقة هي « مأساة العلاج » (١٩٦٥) ، « مسافر ليل » (١٩٧٠) ، « الأميرة تنتظر » (١٩٧٠) ، وآخرها « ليلي والمجنون » .

البقايا المتسخة

من أوراق ذاوية حول قلميك

وجرائد من مرصات خاوية ،

الرخايات تصطلق

على ستائر مكشرة وأعطية مداخن ،

وفي زاوية الشارع

حصان مربة وجديد ينث البخار ويدق الأرض .

ثم تضاء المصاييح .

في هذا المقطع نجد خير مثال لما سبق الحديث عنه من أن شعر البوت المبكر يجمع بين الرمزية والصسورية من حيث الأسلوب . والأسلوب الرمزي هنا يتجلى في هذا « الإيجاز والبلورة » في الصور والتعابير التي ترتبط مع بعضها ارتباطاً وجدانياً وليس منطقياً . فمن الواضح أن ليس ثمة علاقة منطقية ، كتعلق النتيجة بالسبب مثلاً ، بين هذه الصور . فما هي العلاقة المنطقية بين « الساعة السادسة » مساءً وبين « زخة عارمة » وأهوية تمصف بأوراق الشجر اللاذوية والجرائد التي أصابها البلل فراحت تلتف حول أقدام الماشين ؟ وما هي العلاقة بين المطر يهيم فيضرب « أعطية المداخن » وبين حصان المربة « الوحيد » الذي يقف على ناصية الشارع ، يصغر من جسمه الساخن بخار ، يغمط المطر البارد والهواء العاصف ؟ ثم ما علاقة كل ذلك بأضواء مصاييح الشارع دفعة واحدة ؟ .

من الطبيعي أن ليس ثمة علاقة منطقية بين هذه الصور جميعاً . ولكن هناك ارتباطاً وجدانياً وثيقاً بين الصور السابقة ، تجتمع كلها لتنتقل إلى القارئ صورة « الأشياء » و « الرتبة » هنا . فنجد الساعة السادسة مساءً يعود الموظفون إلى مساكنهم وقد خيم الظلام وبدأ أبعاد طمام المشاء ، وهو في الناب شواء ، لأن هؤلاء الموظفين والكسبة يعيشون من أجل لقمة الديدة لاتتاح لهم إلا في المساء .

ولذا فانت تشم روائح الشواء تسرى بين ممرات الممرات والمسالك - الأماشي أشبه بأعقاب السجائر المحترقة ، والنهار طير بالدخان ، لأنه نهار عمل في المصانع في لندن ، أو أبة مدينة صناعية أوروبية يظلفها الدخان أو الضباب . والمطر شيء مألوف ، لذا فإن الرخايات التي تمصف بالنفايات والجرائد اللقاة من البيوت في المرصات الخاوية ، هي مناظر مألوفة ولكننا مناظر غير جميلة .

أما الأسلوب الصوري فهو في الواقع أحد جوانب الأسلوب الرمزي لأن « الإيمائية » هي تطوير أحد جوانب الرمزية . فصورة « أعطية مكشورة لنهارات مدخنة » هي مستورة مصصونة شديدة التوتر ، فأعقاب السجائر المحترقة لا قيمة لها سوى كونها دليلاً على سيجارة « كانت » و « لم تعد » موجودة . ومنعما كانت فإنها كانت في حالة تحول إلى دخان ينتهي رماده في القلب . فالسما هنا مقب سيجارة لنهار ملؤه الدخان . وهو ، كما نرى ، تصوير غير متوقع ، قاس ، نالي ، غير وارد الحديث عنه بكونه تشبيهاً جميلاً . يعجبنا ، أو تشبيهاً غير جميل فلا يعجبنا . المهم أنه ينقل صورة مبالغاً في دقتها ويروز حافاتها وخطوطها ، ومن هنا هذه الهرة . والصفب في تمثيل المضمون .

الانطباع العام الذي تتركه هذه الصور المتناثرة حيناً والمرتبطة حيناً آخر هو انطباع من خواء ، من لا شيء ، هو ما يعبر الحياة في هذا الجو . فنحن نحسن بوجود انسان هنا ولكننا لا نكاد نتميز معالمه . فروائح الشواء في الممرات تنم بالطبع من وجود من يشوي ، ولكننا لا نذكر له وجوداً حقيقياً . وأقرب صورة إلى وجود انسان في هذه القصيدة هو البيت « من أوراق ذاوية حول قديميك » . إن هاتان القمتان ، ومن هن المدايح في هذا البيت الشخص لا يكاد يبين . و « حصان مربة وحيد ينث البخار ويدق الأرض » تنقل صورة الخواء وفيها الإنسان حتى في صورة الحوتى ضاحك

تكونت منها روحك ،

كانت تتطاف نحو السقف .

ليس في حياة هذه « الإنسانية » أية متعة ،
ونحن نعلم من الشيء الوحيد الذي تمنله هند
التنحوس من عبادة الشاعر وهو يخاطبها :

جالسة على حافة السرير ، حيث

حطت لفائف الورق من شعرك ،

أو مسكت أسفل قدمين صفراوين

بين راحتي كفني متسختين .

القطع الرابع يصور حيلة أمرب ميسن يبحث
من الارتواء في شوارع خفية ،

تطأها أقدام عنيدة

في الساعة الرابعة والخامسة والسادسة

وكل ما حوله رغبة مازمة وتشوف ليطفئ
حرماته . وفي آخر القصيدة نسمع صوت
اليوت نفسه معلقاً على كل ما سبق من صور
فيقول لنا :

العوامل تدور مثل عجائر

يجتمع الحطب في عرصات خاوية

فالعوالم هنا مهجورة تذكرنا بصورة « القرية
المهجورة » في قصيدة أوليفر كولد سميث
Oliver Goldsmith المشهورة « The Deserted
Villages » حيث لا نجد في القرية ، بعد
أن هجرها الشباب والقادرون على العمل
وراحوا إلى المدينة ، سوى عجوز تجمع الحطب
لتتقي به برد الشتاء في وحدتها وعجزها .
ولكن الأقسى من ذلك أن العجائز في قصيدة
اليوت يبحثن من الحطب في أرض ليس فيها
حطب .

الخوام والوحشة والقرف والتشوف الفني
هي صفات العالم الذي يصوره اليوت في قصيدة
« مقدمات » . وهذه الصور — الألقان تكرر

العربة ، الذي ترك عربته على الناصية ، والتجا
إلى ظل مبنى أو سقف قريب ، ينتظر أن يمر
من هناك من يستاجر عربته ، ولكن لا أحد .
لذا نجد حتى الحصان قد برم بهذه الحياة
وراح يندق الأرض بحوافره ، لجرد أن يقوم
بعمل يفير من رتبة الوقوف والانتظار الذي
يأتي ولا يأتي . الكائن الحي هنا ، حتى في
صورة الإنسان ، هو كائن « موجود » فحسب
ولكنه وجود من لا يعيش ولا يموت .

القطع الثاني يصور طلوع النهار الكثيب
الذي يخيم على شوارع اختلط فيها الثلج بما
يرش عليه من نشارة الخشب ، تطاه الأقدام
الثقال لعمال وكسبة يكررون إلى أعمالهم
ويتناولون فطورهم من يالغ القهوة على قارعة
الطريق . جماهير من البشر مختلطة ، تجل ،

الرد يفكر بجميع الأيدي

التي ترفع الستائر الكالحة

في الألوف من الغرف المفروشة

وهذه « الغرف المفروشة » يستأجرها
هؤلاء الناس الذين لا بيت لهم ولا عائلة ولا
ارتباط دائماً بهذه الحياة ، بل كأنهم عابرو
سبيل بين الميالد والمات . . أية حياة موحشة
هذه ؟

القطع الثالث يصور حياة « واحدة » من
هؤلاء البشر ، يخاطبها الشاعر ولكننا لا نحس
لها وجوداً :

قلدت الدائر من السرير

بقيت مستلقية على قفالي ، وانتظرت

أهكلاً ينهض من النوم إنسان سعيد يستبشر
بطلوع الصباح ؟

أخذت تهوية ، ورحلت ترقبين الليل
بكتشف

الف صورة عفتة

من « ماينكلانو » ، ومن خلال مشهد بروفورك
العاشق في تردده ومجزه الزرى .

ومما يناسب تقدير هذه الصور في المجتمع
ومن مشاعر « البطل » بروفورك هو هذه
التعبيرات المنطحة عن عهد ، والتي تتكرر في
تردد ومثث ، وهذه الأوصاف التي تبلغ في
دوافعه وآماله والتي بيان لها أنها إذا ما قورنت
بإنجازاته الفعلية في مغامراته التي يتجسج
بها (٨) .

تبدأ القصيدة بستة أبيات مقتطفة من
(جينيم) دانتي Dante, L'Inferno
بلفتها الإيطالية الأصلية ، دون أن يكلف
الشاعر نفسه مناء ترجمتها ولو في
الهامش . وهذه بواكير الميزات التي
يختص بها أسلوب اليوت الشعرى ، والذي
سنلخصه بصورة أوضح في قصيدته الكبرى
« الأرض الخراب » والتي يمكن اعتبار كل
شعره السابق عليها مقدمة كبيرة لها يوم نشرت
عام ١٩٢٢ . هل يريد اليوت أن يقول لنا نحن
اقرءوا المساكين أن علينا الألام بخير ما كتب من
شعر ونثر في القرون الخوالي وبلغات عديدة ،
إذا شئنا أن نتلوق الشعر بعق وجنوى ؟
أحسب أن ذلك هو الذي أراد الشاعر ، كما
سميتين من عرض آرائه النقدية : تقول الأبيات
المتقطعة « لو علمت أن جوابي هو لا مريء يمكن
أن يعود إلى هذا العالم ، لكف هذا الهيب من
الخفقان (أى لكف هذه الزوج من الكلام)
ولكن ، على فرض أن ما نسفحه ضحية بما أنه
لم يعد إلى هذه الحياة أمر في هذا الوادي ،
فاني أجيئك دون خشيية » هذا ما يقوله طيف
كيدو دي مونتيفلترو Guido de Montefeltro
وهو يعترف إلى دانتي في الجينيم بخطاياه في
الوشاية بأسرة كولونا وعدم إعلائه الإبدع عنفما
حضرته الوفاة . كذلك نجد بروفورك لا يترغب
في حرية روحه أمام إلا ، بل يفضل كتمان

بصورة متطورة في قصائده اللاحقة مما يكسب
هذه القصيدة أهمية خاصة .

القصيدة الثانية المهمة في شعر اليوت المبكر
هي « أغنية العاشق ج . ألفريد بروفورك »
The Love-Song of J. Alfred Prufrock

(١٩١٥) . هذه القصيدة هي صورة ذاتية
يرسمها بروفورك . وهي في الوقت ذاته
صورة لمجتمع معاده أحداث شخلة تدور حول
أكواب الشاي والقهوة ، بلوك موضوعات في
النز دونما فهم من جانب المتحدثين ، ويتضمن
بفسطحات تنم من مجتمع يرم بالحياة ، فاستمد
من المشاعر الأصلية والفكر الجاد ، وراح
بغالب لمحا من التفاهة والتصنع ، يتجنب
ليس بالحي ولا باليت ، بل هو في منزلة بين
المتزلتين مضيبة . يراقب هذا المجتمع واحد
من أفراد ، أشد حساسية منهم ، يرى
الحقيقة التي تغيب عنهم . ولكنه في الوقت
ذاته شديد الانتماء إلى هذا المجتمع بحيث
لا يسهل أن يثور ثورة حقيقية ضده . تبلغ شدة
الحساسية بصاحبنا درجة لا يقوى معها على
تحمل الحياة أكثر مما تحمل وأن هو حاول أن
يمسك بخشيبة النجاة ، وهو يقاوم الموج ،
لكانت النتيجة المحتمة هي الفرق ذاته .

ولكن القصيدة لا تقول إذا من هذه الأمور
بصورة مباشرة ، بل إنها تتبع أسلوب « المونولوج
الدرامي » أو ما يمكن أن يسمي بالمتأجاة
السرحة . حيث يوجه العاشق بروفورك ،
أو الثباير ، خطاب إلى الشاهد ، أو القارىء .
ويظهر هذا من البيت الأول في القصيدة « لنذهب
الآن ، أنت وأنا » حيث تبدأ شخصية هذا الفرد
من المجتمع بالبروز التدريجي من خلال المشهد
الافتتاحي الذي يتسم باليسلية وفياب
الحساسية ، ومن خلال الضباب الذي ينتشر
فيخشي المدينة ، ومن خلال مشاهد سرمة
لافراد هذا المجتمع وهم يتنظمون بالحديث

بما سبق . ولكنها تنقل لنا صورة التفاهة والعيث في محيط بروفروك . قد نحاول أن نسأل منطقياً « أين هؤلاء النسوة ؟ » وقد يكون الجواب انهن في إحدى غرف هذه الفنادق الرخيصة التي توجر لليلة ، والتي هي كل ما يعرفه بروفروك ويهتم به . الحياة التي تجري في هذه الفنادق الرخيصة هي حياة حقيرة ، لأنها صورة مشوهة عن حياة فيها رابط الزوجية التي « تشر » أما هذا النوع من الحياة ، فرغم كونه يشترك مع الحياة الزوجية في الناحية الجنسية ، فهو نوع لا يثمر ، لذا فهي حياة آتية تافهة لا جدوى فيها . هذا النوع من النسوة ، ماذا يعرفن من نغائس الفن وشيخ الفنانين مايكلانجلو ؟ هذه هي صورة المجتمع العقيم الذي يصفه اليوت على لسان واحد من أفراد هذا المجتمع ذاته .

ثم ينتقل اليوت الى تصوير ضيائية الرؤيا في هذا المجتمع من خلال تصوير الضباب الذي يخيم على المدينة . ولذا فإذا كان الضباب يظلم كل شيء في هذه الحياة فليس ثمة « وضوح » أو « تطيد » في الأمور ، ولا يعود ثمة مجال لسؤال محدد ولا لجواب محدد . « السؤال الفاسد » هو « ماذا تحس يا بروفروك ؟ » الذات الخارجية تسأل الذات الداخلية ، « أنت » في القصيدة تسأل « أنا » ولكن المسؤول لا يستطيع إعطاء جواب محدد : ماذا تحس يا أيها الفرد في هذا المجتمع ؟ ما هي الحياة ؟ ماذا استطعت أن تتجر ؟ هل استطعت أن تثبت وجودك بعمل عظيم ؟ هل كنت « هاملت » الذي رغم تردد الطويل استطاع أن « يقرر » من قال أيه ؟ هل كنت يوحنا المعمدان « النبي » ؟ هل كنت « مهما » كأي واحد من عظماء التاريخ ؟ هذه أسئلة عديدة تنتشر في القصيدة وهي عماد « المنولوج الدرامي » حيث يسأل « أنت » وهي ذات بروفروك الخارجية ، والمسؤول هو « أنا » أي ذات بروفروك الداخلية ، بأسلوب المناجاة المسرحية . ولأن الرؤيا ضيائية ، نجد

وغيابه بين ذاته الداخلية (أنا) وذاته الخارجية (أنت) .

فلندهن ، إذن ، أنت وأنا ،
عندما ينتشر المماء قبالة السماء
مثل مريض مغلر على منضدة ،
فلندهن ، خلال تلك الدروب نصف المهجورة ،
التراجعات المتمتعة
للبلال قلقة في فنادق رخيصة توجر لليلة
ومطاعم انتشرت فيها نشارة الخشب
وقشور الحمار :

دروب تتلوى مثل مناقشة مملّة
ذات هدف خبيث

لتؤدى بك الى سؤال فاسد ...

آه لا تسأل « ما هو ؟ »

دعنا نروح وتؤدى زيارتنا

النسوة في الفرفة والعلمت غاديات
يتحدثن عن مايكلانجلو .

ألا يرى القارئ في « موضوع » هذه القصيدة تطويراً للموضوع الرئيسي في المقطع الرابع من « مقدمات » . أنها حياة الأمرب المسن تصلعنا مرة ثانية بمقمتها وجفافها وقفرها . صورة « الشوارع الخلفية » في المقدمة الرابعة تتطور هنا وتتوسع فتصبح صورة « دروب تتلوى مثل مناقشة مملّة ، ذات هدف خبيث لتؤدى بك الى سؤال فاسد .. ولا يستطيع بروفروك أن يحدد صيغة السؤال لأنه لا يستطيع أن يحدد صيغة الجواب مقدماً . وهو يعرف ذلك ، فيتحاشاه ويهرب الى الهدف الرئيسي وهو تأدية « الزيارة » وهنا ينقطع السباق فجأة بعد أن كدنا نلمح يروادر « حكاية » أو « حدث » مسجري . ولكنه سرعان ما ينقطع وينتقل الى عبثة تقريرية لا علاقة لها مطلقاً

« البطل » يؤجل الجواب دائماً ويقول سوف يكون لمة وقت لكل شيء .

وقت لك ووقت لي

ووقت لكذلك لمتات الترددات .

ومئات النظرات والتغييرات .

قبل تناول الكعك والشاي .

النسوة في الغرفة والحبات غاديات

يتصدثن من مايكلا نجلو

وفعلما سيكون لمة وقت

للتسائل، هل أجرؤ ؟ ثم هل « أجرؤ ؟ »

★ ★ ★

هل أجرؤ

ان اقلق الكون ؟

في ظرف دقيقة لمة وقت

لقرارات وتغييرات ، في ظرف دقيقة تنقلب .

نسم يبدأ بروفروك بالتفاخر بمنجزاته ومغامراته :

لأنني سبق أن عرفتني جميعاً ، عرفتني جميعاً :

مرقتني في كل مساء ، وكل صباح وكل عصر

وعندما يشتد توقنا لجلال الأعمال التي تقاس بها حياة المظالم ، نجد أن « البطل » هنا كان يقيس حياته « بعلامق القهوة » أجل بعلامق القهوة كلما وضع منها ملعقة في الصباح سجل في حياته يوماً ... جليلاً . ثم يتدرج بروفروك في سرد أيامه التليدة ولكنه بالرغم منه يذكر :

الرجال الوحيدين مرتدين التمصان ويطلون من النوافذ

ويستمر عرض الحياة العقيمة التي يحياها الفرد في المجتمع موضوع الوصف وذلك بسلسلة من الصور المعقدة المليئة بالإشارات الأدبية والتاريخية حتى اذا ما كدنا نستجمع شتات الصور مما يباقتنا بروفروك بقوله :

ليس هذا ما عنيت على الإطلاق

ليس هذا هو ، على الإطلاق

ويتكرر المشهد بالصور المعقدة في محاولة التعبير التي تنتهي ثانية بالبطل يهتف « ليس هذا ما عنيت » ويقنع من الفنيمة بالإياب ويبدأ يعترف :

لا ، أنا لست الأمير هاملت ، وما قدر لي أن أكونه

أنا أحد التايمين ، واحد يكفي

لهبرجة المسيرة ، يبدأ مشهداً أو اثنين ،

ينصح الأمير ، أداة طيعة ولا شك .

وفي الختام يدرك بروفروك أنه قد اطلال الانتظار دونما جدوى وأنه لو حاول فعلاً أن ينجو بنفسه من اليم فإن محاولته ستؤدى الى الفرق لا محالة .

لا جدوى إذن . هذا مايقوله اليوت في هذه القصيدة . أساس هذا المجتمع واه ، هو يفتر الى عناصر الترابط ويفتر الى الجذور الحقيقية التي ترفده بنسخ الحياة-القوية . وأين نجد نسخ الحياة القوية ؟ ذلك بالبحث عن الجذور والعودة الى التراث والإيمان . وهذا ما سيقوله اليوت في قصائده التالية في « الأرض الخراب » على الأخص ، وفي قصائد الإيمان التي تبعتها .

القصيدة الثالثة الهمة من قصائد اليوت المبكرة هي « جيرونشن » Gerontion (١٩٢٠) والعنوان مأخوذ من الكلمة اليونانية (جيرون) Geron وتعني (عجوز) أو (رجل عجوز) وهذه القصيدة مثل سابقتها: تعتمد أسلوب

نجد الدوق متنكراً يرى كاهن يقدم النصيح
لشباب حكم عليه بالموت ويقول له ألا يخاف
الموت لأن الحياة خادمة ، لا قيمة لها ، ملأى
بالمزلة ، ويختتم نصائحه بهذه الآيات التي
تعبر عن موضوع قصيدة اليوت :

أنت لا تملك شباباً أو شيخوخة
بل شيئاً يشبه اغفاءة بعد العشاء
تطم باللائنن

وهذه هي المرة الثالثة التي نجد فيها اليوت
يختار « المعجوز » كرمز غني لعدد كبير من
الأفكار ، إذ تبدأ القصيدة بعنف :

هائلاً ، وجل معجوز في شهر جفاف ،
يقرا لي صبي في كتاب ، أنتظر المطر ،
لم أكن في جسيم الوشي
ولا حاربت في المطر اللاهب ،
ولا خضت حتى الركبتني المستنقع الاجاج ،
رافعاً حصامي ،
بين لسعات اللباب ، حاربت .

يبيت يبيت متهمم ،
واليهودي يقمى أمام النافذة ، المالك ،

★ ★ ★

أنا رجل معجوز

رأس يلبد بين فياف عاصفة .

في الآيات التي تجاوزتها وصف اليهودي
مالك البيت الذي يسكنه المتحدث وهو « يهودي .
تائه » لا جذور له ، ضائع بين مقاهي انتورب
وطرقات بروكسل ولندن . يحيط بالبيت
التهدم سخور وحجارة وطحالب ومزابل ،
ولمة معزى قريبة تسعل طول الليل . ولمة

المنجاة المرحية ، حيث نجد المتحدث يصف
مجتمعه من خلال وصف نفسه . فالمجتمع
الحديث ، كما تقول القصيدة ، قد فقد الإيمان
ولذلك فقد حرم من نعمة الله التي يرمز لها
بالمطر بأمت الحياة . المقطع الأول يصور التحل
الروحي في العالم المعاصر ، وذلك يصور ملموسة
يصبح أن تكون فردية وعامة في آن معا . وفي
المقطع الثاني يصرخ المتكلم طالبا أن يرى إشارة
(معجزة) تفيد بقرب نزول المطر ، أي قرب
حلول نعمة الله ، ويتذكر معجزة الله الكبرى
التي تجلت في ميلاد المسيح الطفل وسط عالم
من الظلمة والجهل ، وعندها تجسدت كلمة الله
في طفل لا يستطيع نطق كلمة . ولكن العالم قد
أهمل هذه المعجزة ، وانصرف الى معتقدات
فيها زيف روحي وضحالة . والمقطع التالي
يخبرنا لماذا حصل ذلك ، فنرى المخاطر
للتشابكة التي تواجهها الحقيقة في عالم الجسد
لإقدام الإنسان وأحجابه يقودانه معا إلى
الخطأ والتكلم يرى نفسه واحداً من أولئك الذين
فقدوا الإيمان فحرموا من الملكوت . ولكنه ،
خلاف من يحيط به ، لا يحاول دغلبة حواسه
الخاملة ، لأنه يعلم أن الحياة الحسية غائبة ولا
تؤدي به إلى ملكوت السماء . وخلافا لغيره في
مجتمعه ، كذلك ، يترك المتكلم المصائب الجمة
في الحياة الروحية ، ويواجه باخلاص وجدية
حرماته الحاضر ، ويبدى رغبة في العودة إلى
الله . وهذه هي الخطوة الضرورية الأولى
للانتعاش الروحي .

وهكذا فإن القصيدة تسوق المناقشات
الروحية بتركيز وحيوية ، ورغم أنها تفتقر إلى
الوضوح المنطقي المحدد والحجة الدامغة ،
فإنها تقدم نموذجاً نادراً من المضامين وحيوية
الإيقاع . (٩)

وتبدأ القصيدة كسابقتها بمقتطف ، من
شكسبير هذه المرة ، من مسرحية « صاع
بصاع » Measure for Measure حيث

السبب في بلواه ولم يعالج السبب الذي عرف ؟
ثم يستطرد المتحدث في سرد بلايا حياة
الجسد و ...

الردائل غير الطبيعية
التي تتبناها بطولتنا ، الفضائل
تفرض علينا من جرائنا الوقحة .

هذه اللعوم تتناثر من الشجرة المحيلة
بالفضب .

هذه اعتراضات مؤلة : نرتكب الردائل
ونملأ بطولات ، نأثي الجرائم الوقحة فلذا
بها تستحيل فضائل . ولكن المتحدث ذاق من
« شجرة المعرفة » التي أثار « غضب » الله
كما نقرأ في سفر التكوين ، لذا نجده يملن ندمه
باللعوم المتناثرة كما ندم آدم على عصيانه
أوامر الله في الجنة منبها ذائق من شجرة معرفة
الخير والشر .

النمر يشب في السنة الجديدة . نحن الذين
يلتهم . أطمع أخيرا .

اننا لم نصل النى نتيجة ، منغما :
انجمد في بيت مستأجر .

★ ★ ★

سوف أقابلك حول هذه بصراحة .
أنا الذي كنت قريبا من قلبك ، قد ابتعدت عنه

★ ★ ★

لقد فقدت البصر والشم ، والسمع ،
واللذات ، واللمس :

وأنى لي أن أفيد منهم للاقتراب منك ؟

النمر الذي يشب في السنة الجديدة ليكتمنا
إشارة إلى مودة المسيح الثانية يوم القيامة
والصواب على جرائمنا . وهكذا فإن كلمة

امراة كثيرة المطاس تأتي إلى دلوه لتعد له
الطعام والشاي ، وتنظف المجارى المختلفة .
ولا يخفى أن هذه جميعاً صور ملبوسة
محسوسة لحياة تافهة لا جذور لها ولا خاضر
سميد . وهي حياة « عابرة » وجودها على
الأرض وجود « مستعار » في بيت « مستأجر »
حتى الذي يملكه « تائه » بلا جذور .

وفي ساعات الحرج تشتد الحاجة إلى
الإيمان والأمل بالمعجزات فيطلب الحارثون
من النبيين أن يأتوا لهم بأشعار هي المعجزات .
والضيق الذي يميز المتحدث .
ومجتمعه في الآيات السابقة هو الذي يدفع
به أن يصيح :

الإشارات تفهم على أنها معجزات « نريد
أن نرى أشكورا ! »

الكلمة ضمن الكلمة ، غير قادرة على نطق
كلمة ،

مقلقة بالظلمسات .

والكلمة ضمن الكلمة هي « كلمة » الله
التي أرسلها على لسان النبي ضمن « الكلمة »
أي المعجزة في ولادة المسيح من العذراء ،
حيث كانت كلمة الله « كن فيكون » وهذه
إشارة شديدة الكثافة والتمتع إلى « في البدء
كانت الكلمة » من أنجيل يوحنا (١/١) والكلمة
ضمن الكلمة هي « غير قادرة على نطق كلمة »
لأن يسوع الطفل غير قادر على نطق كلمة ،
ونقرأ في أنجيل لوقا (١٢/٢) من « الطفل
المخلف بلغائف القمط » وقد ولد المسيح في
ليل داغ ، وسط عالم من ظلام الجهل . الرغبة
بالمعجزات ترمز إلى الحاجة للمودة إلى
الإيمان ، وهو الشيء الوحيد في نظر المتكلم
الذي يمكن أن ينقذ من الوضع الذي يقاسي منه
ومجتمعه على السواء . إذن :

بصد هذه المعرفة ، أي غفران ؟

أي غفران يترجى لفرد أو مجتمع « عرف »

وهو أمر أترك تحديده للقاريء بصورة عامة ، بعد أن اتجول معه بين قصائد اثنين من شعرائنا المعاصرين . هذه هي الحدود التي رسمتها لنفسي في هذا البحث ، وأترك تضيقها للقاريء فيما عدا ذلك من الشعراء المعاصرين .

في « الأرض الخراب » يضيح ألفن الشعري لدى اليوت ، وتجمع في القصيدة كل الأساليب الشعرية والأفكار التي استعرضناها في القصائد السابقة . تتكون القصيدة من (٢٣) بيتاً ، وتقع في خمسة مقاطع ، وفيها إشارات وتضمنات مما لا يقل عن (٢٥) كتاباً وكتاباً ، وبما لا يقل عن (٦) لغات هي : اليونانية واللاتينية والإيطالية والألمانية والفرنسية والسكسكتية . يترك اليوت هذه التضمنات بلغاتها الأصلية . وترك ترجمتها للشرح والمفسرين من بعده . وكل ما فعله اليوت هو أنه الحق بالقصيدة « ملاحظات » لا تشفي الغليل لأنها تشير للقاريء في أحسن الأحوال إلى المصدر المأخوذة عنه هذه التمنطقات وهي تارة من أوفيد « التحولات » وتارة من دانتى (الجحيم أو المطور أو الفردوس) وتارة من بودلير (أزهار الشر) . كيف يتذوق القاريء الذي لا يعرف غير الانجليزية هذه القصيدة بإشاراتها غير المشروحة ؟ هنا جوهر مفهوم الشاعر لكلمة « التراث » التي أشار إليها في مقاله المشهور « التراث والهوية الفردية » (١٠) حيث يقول : « إن الحسن التاريخي يرفع الرء على أن يكتب وهو يشعر ، لا بمجرد أدب جيله المعاصر يجرى في عروقه ، بل بجميع الآداب الأوروييس منذ هوميروس ، ومعها جميع الآداب التي كتب بلغة بلاده ، تجتمع كلها في حضور آتي وتنظم مع بعضها في الوقت ذاته . » ولذا نجد الشاعر هنا يستخدم أكثر الإشارات تعقيداً ويمزج بين مختلف التمنطقات والمصادر . فهو يشبرنا في « الملاحظات » مثلاً : « ليس العنوان وحده ، بل هيكل القصيدة وكثير من

الله هي التي مستحاسبنا على ما تقدم من ذنبنا وما تأخر ، والتي حلقونا عنها في « السنة الفتية » يوم ميلاد المسيح . « اعلم أخيراً » هو خطاب موجه لنا « أننا لم نصل إلى نتيجة ، عندما انجمد في بيت مستأجر » أي عندما نكون بلا جدور في الإيمان فانتنا ، أنت وأنا ، لن نصل إلى نتيجة في الخلاص . ثم يخاطب المسيح « سوف أقابلك حول هذه بصراحة » أي يوم الحساب سأعترف لك وأنا أنا اعترف أنني قد « ابتعدت » عنك . لقد فقدت الحواس ، وما نفع الحواس في الاقتراب من الله ؟

ثم تأتينا خاتمة القصيدة بإعادة عزف اللحن الرئيسي في الافتتاحية :

مستأجرو الدار ،

أفكار ذهن يابس في فصل جفاف

مستأجرون نحن ، غير مالكين ، حياتنا مستعارة ، عابرة ، تماماً مثل حياة (جيرونتس) المستعارة الصابرة .

والآن نأتي إلى أعظم قصائد اليوت على الإطلاق ، « الأرض الخراب » التي يسهر القوم جرباها ويختصمون منذ نصف قرن . ولا أخالهم إلا فاعلين ذلك لقرون أخرى . وأنا في هذا البحث المحدود لن اتجراً على القول بأنني سأقدمها للقاريء العربي بشكل كامل ، وربما فعلت ذلك مستقبلاً وبصورة مستقلة ، ولكني سأتابع العالم الرئيسية لهذه القصيدة لتبيان مدى علاقتهما بما سبق من أعمال اليوت الشعرية ، حتى أصل مع القاريء إلى صورة أروجو أن تكون متماسكة ، لكي ننقل مما إلى الخطوة الثانية ، وهي : كم من اليوت فهم الشاعر العربي و « الناقد » العربي ؟ وكم من اليوت ظهرت في أعمال الشعراء العرب المعاصرين .

T.S. Eliot, "Tradition and the Individual Talent" in *Selected Essays*, Faber (1960) p. 14.

القطع الرابع - نجد اثنين من هذه الرموز ينصهران في رمز كبير واحد . وثمة رموز أخرى تتردد كثيراً هي الجدور ، الصخور ، الشتاء ، الربيع ، القمامة ، الجردان ، الصور المكسرة ، العمى ، الدفن ، العظام ، الرعد . وعلاوة على ذلك فإن البوت يقتطف جزئياً ، أو يردد أصداً عبارات من العديد من المصادر الأدبية ، خصوصاً من دانتي ، وشكسبير ، والكتاب المقدس ، إضافة إلى كتاب قدماء مشهورين وآخرين مشهورين . (١١)

بعد هذه المقدمة يتسائل القارئ العربي ، كيف يتيسر له أن يحيط علماً بهذه الرموز والأشارات الفنية ، والتي لابد من الإحاطة بها إذا هو شاء أن يفهم القصيدة ويتلوها . وأنا أمارع فأجيب أن هذا التساؤل قد صدر من القاريء الأوروبي الإنجليزي بالذات في النصف القرن الأخير . والعجيب في الأمر أن البوت نفسه يقول : « أنا شخصياً لوف في جمهور لا يحسن القراءة ولا الكتابة » ويشيف : « بمقدور الشعر أن يوصل المعنى حتى قبل أن يفهم » (١٢) هذا ما قاله البوت قبل أكثر من نصف قرن ، أي قبل صدور « الأرض الخراب » عندما كان « الافتراض أن هذا المبدأ (الشعرى) يتطلب قدرًا فظيماً من سمة الإطلاع ، وهو ادعاء يمكن رفضه بالرجوع إلى سير الشعراء في كل زمان . وقد يقال كذلك أن كثرة العلم تميم أو تمنع الاحساس الشعرى » (١٣) ولكن الواقع أن عدم ادراكه الإشارات كان دائماً عائقاً كبيراً في سبيل الفهم والتلوق عند قراءة شعر البوت . فينبذ « الأرض الخراب » يقول ناقد في عام ١٩٦٧ : « لقد مضت خمسة وأربعون عاماً على ظهور « الأرض الخراب » ونحن لا نزال في حيرة من

رموزها هو من وحي كتاب الآتية جسي . ل . ويستون حول أسطورة الكأس المقدسة Holy Grail : (من الطوقس إلى الخيال J. L. Weston, From Ritual to Romance) وقد استعمل الشاعر كذلك أجزاء من كتاب سير جيمس فريزر (النصن الذهبي Sir James Frazer, The Golden Bough) الذي يتحدث عن مختلف أساطير الشرق والغرب . ونجد في كتاب ويستون ربطاً بين شعائر الخصوبة لدى « الملك السمك » Fisher King وبين أسطورة الكأس المقدسة ، التي يكتسب فيها الريح « وكأس المشاء الأخير » رموزاً جنسية تشبه تلك الرموز التي نجدها في ورق لعب يدعى تاروت Tarot cards ، وهي « شدة » السورق التي تستعملها السرافة مدام سوسوترس Sosostrius (المقطع الأول البيت ٤٦) . أن تشابه هذه الرموز يشكل المعنى الأساسي للقصيدة كما تنطبق على الأرض الخراب في الوقت الحاضر .

وكما هي الحال في « جيرونش » فالشاعر هنا معنى بمسألة العمق الروحي أو الجفاف - شياخ الدين - وبملاج هذه الحال كذلك من طريق الموت والتحرور والمآنة التي يتيمها تحرر وتحول . فمكان الأرض الخراب ، وهو العالم الحاضر ، غير قادرين اليوم على اجتياز هذه الخبرات . ومن طريق مزج الإشارات إلى الطوقس المسيحية ، مع أسطورة الملك السمك (وهو ملك منهن حلت اللعنة بأرضه فجعلتها أرضاً خراباً) إضافة إلى أساطير خصوبة أخرى ، يعود الموت من أجل الخلاص مرتبطاً بالخلاص عن طريق الماء باعث الحياة ، فتوة الماء تقضي على القحط في الأرض الخراب ، بينما نجد المقم مرتبطاً برموز المقم الجنسي . وفي عملية الفرق - الموت بالماء ، وهو عنوان

(١١) Foerster & Falk المصدر السابق ص ٩٢٧ .

C.K. Stead, The New Poetic, Pelican Books (1967) P. 167.

(١٢)

(١٣) Eliot المصدر السابق ص ١٥ (التراث والوهبة الفردية) .

هذه الحالة بسلسلة من الإشارات الأدبية والتاريخية والدينية التي تطور الرموز التي سبق ذكرها . فنجد العرافة المختلة ، مفلا ، بدبلا عن الرؤيا الروحية الصحيحة . كما نجد الآيات الأخيرة من المقطع تتناظر بين الأرض الخراب ولندن ، وبين باريس بودليز ومطهر ذاتي ، وتوحي بموضوع أساطير الخصب، (١١)

نيسان أقسى الشهور ، باعثا

الملك من الأرض الموت ، مأرجا

ذكرى بشوة ، محركا

جلدورا خاملة بغيث الربيع . .

البيت الأول يقلب المفاهيم ، إذ ليس المعروف من الربيع أنه قاس . ونيسان يذكر مع الربيع وعودة الحياة . كما في أول بيت لأشعر قصيدة من قصائد شيخ الشعراء الإنجليزي جفري تشوسر Geoffrey Chaucer (١٣٤٠-١٤٠٠) وهي «أقاصيص كانتربري» The Canterbury Tales لم أن البيت يقلب مفهوم طقوس التكاثر ، حيث أعاد الربيع القوة إلى « الملك السمك » المثنين ، وحيث أعاد الحياة إلى الجذور الهامدة في قصيدة تشوسر . فالاجتماع الحاضر مقلوب القيم إذن ، وحديث « ماري » هو حديث الدوقة التي تتذكر إيمانها السعيدة النابذة أيام امبراطورية النمسا التي لم يعد لها وجود بعد الحرب العالمية الأولى ، ولذا كان غيث الربيع يتسم بالقسوة لأنه يذثر بالسعادة التي زالت ، ويستثير الذكرى . وتستمر الآيات في نقل صورة العقم والغيث حتى نقابل العرافة التي تقرأ الطالع للزوجات اللائي غاب منهن أزواجهن خلال الحرب العالمية الأولى . وقرارة الطالع نوع زائف من أنواع النبوة ، وهو البديل عن النبوة الأصلية في تلك الأيام العصيبة .

أمرها في بعض الوجوه « (١٤) وما ذلك إلا الآن القصيدة » تتكون من سلسلة من تصورات حالات من الشعور ، لا تتركز إلى شيء ثابت سوى كونها تصدر عموماً من أعماق فكر رجل واحد « (١٥) .

هذا نموذج بالغ الصغر من المناقشات الطويلة العريضة التي دارت حول « الأرض الخراب » منذ يوم صدورها . والخلاص من هذه الأدغال المتشابكة هو بقرارة القصيدة ذاتها ، على أن يشهد القارئ كل قواه العقلية وحواسه ، ويستحضر أرواح جميع من قرأ من كتاب قدامى ومحدثين حله بالغ ما أراد الشاعر من قدرة القصيدة على الإيصال حتى قبل أن تلهم .

تبدأ القصيدة بمقتطف باللاتينية واليونانية من پترونيوس (ساتيريكون) Petronius, Satyricon وبإهداء بالإيطالية إلى الشاعر أزا باوند الذي يصفه اليوت بالصانع الأملر ، وكلمات الإهداء مأخوذة جزئياً من ذاتي . مفزى المقتطف هو الرغبة في الموت عند من وهب الحياة الأزلية ولم يوهب الشباب الأزلي . وسبب الإهداء أن باوند كان يشذب كثيراً من قصائد اليوت قبل نشرها ، وقد فعل ذلك خصوصاً في « الأرض الخراب » ويمتد اليوت أنها عادت أحسن بكثير بعد توجيهات باوند . وقد اكتشف مؤخرأ أصل المقطع الرابع الذي يش باوند معظمه ولم يبق منه سوى ما نشر ، والذي لا يتعدى ثمانين آيات .

عنوان المقطع الأول هو « دفن الموتى » The Burial of the Dead حيث نجد فيه صورة لاجتماع اليوم المحروم من نعمة الله ، مجتمع عقيم بليد يرفض أن يستفيق من حالة الخدر التي يعانيها ، ونشأ الموت . يصور الشاعر

(١٤) Stead المصدر السابق ص ١٤٧ .

(١٥) المصدر السابق ص ١٥٠ .

(١٦) Foerster & Falk نفس الوضع .

يا مدينة الوهم ،

تحت الضباب الأسمر ذات فجر شتائي ،

تدق جمهور عبر جسر لندن ، جمهور غفير ،

ما كنت أعلم أن الموت قد حصد مثل هذا العدد .

ومدينة الوهم هي لندن التي عرفها الشاعر خلال الحرب الأولى ، عندما كان موظفاً بـ بـكر إلى عمله كل صباح ويرقب جموع الموظفين والعمال تعبر جسر لندن إلى أعمالها . يذكره المشهد بتطبيق ذاتي مندهما رأى جمهوراً غفيراً من الناس في الجحيم فقال متمجّباً : « ما كنت أعلم أن الموت قد حصد مثل هذا العدد » فالشاعر الآن يرى لندن مدينة ملوّها الوهم ، وكذلك كل مدينة كبرى معاصرة . ويرى جموع الناس سكارى وماهم يسكارى ولكن هـلاب الله شديد « فهم اناس احياء اموات » . هذا هو الواقع الذي يدركه الشاعر ، ويمر عنه ، ولكنه يحس أن الآخرين يريدون اخفاؤه ويـله ، لذا فهو يضمن بيت بودلير في الختام :

أبه أبها القاريء الرائي - يا شبيهي - يا أخى .

المقطع الثاني « لعبة شطرنج » A Game of Chess معاً يتبعه من اشارات إلى اللعب في هذا المقطع تعتمد على مسرحية مـدلتون Middleton (من القرن السابع عشر) بعنوان « نساء يحذرن نساء » Women Beware Women ففي الفصل الثاني نجد امّا تتساقط في لعبة شطرنج في غرفة ، بينما في الغرفة المجاورة نجد ابنتها تشتمب في اللحظة التي تفقد فيها الام الملك في لعبة الشطرنج ينتج الدوق في اغتصاب الابنة (بيانكا) Bianca والاسم (بيانكا) كما هو شائع في مسرحيات القرن السابع عشر يدل معناه على مغزى معين . فهو يعنى (البيضاء

او النقية) وضباب النقاء بسبب الغفلة والعيث يزيد من شحنة الرمز وما يثيره من اشارات .

يبدأ هذا المقطع بوصف البهرجة المـادية الزائفة التي تميز حياة العصر . وفيه اشارات إلى اسطورة (فيلوملا) Philomela التي تعبر من أحد جوانب موضوع المساناة والتحول - الجمال من العنف والمساناة أو الموت - وتؤدي إلى المشهدين الختاميين ، حيث نجد العقم الجنسي والعقل في الحياة الحاضرة تعبيراً عن العقم الروحي في العالم الحديث ، (١٧)

الاربكة التي جلست عليها ، مثل عرش مصرّد ،

يتوهج فوق الرخام ، حيث المرأة

ترتفع على قوائم ترينها عرائش الكروم

يطل منها كيويـد ذهبي

(وآخر قد أخفى عينيه تحت جناحه)

تضاعف اللهب من مشعل ذي سبع فتوح

تعكس النور على منضدة ينما

ارفع للاقائه اتق مجوهراتها

من بين تضاميف الديباج ينسكب في وفر عجم .

تردد هذه الايات الاوصاف الباذخة في الايات ١٩٩ وما يليها في المشهد الثاني من الفصل الثاني من مسرحية شكسبير (انتوني و كليوباترا) والوصف هنا يعود إلى (بيلادونا) Belladonna السيدة الجميلة التي تسميها القصيدة « سيدة الواقف » وهي إحدى نساء الأرض الخراب ، وقد سـعنا تسميتها : « خضراء الدمن » التي حذر منها التراث العربي والشاعر هنا يربط بين كليوباترا ، وبيلادونا وملكة اسطورية كان خيلاؤها سبباً في خراب وطنها ، كما كان تصرف كليوباترا سبباً في ضياع ملكها . الزيف المادي والتكالب عليه في العصر

عنوان المقطع الثالث « موعظة النار » The Fire Sermon يعتمد على مقطع من موعظة النار البوذية ، التي يقول عنها اليوت إنها لا تقل في أهميتها ومغزاها عن « الموعظة على الجبل » المسيحية . فموعظة النار تدعو إلى حياة خالية من العواطف والشهوات اللاهية ، ولكرس طريق البراءة والقدسية . وهنا مزج بين مشاهد من الأرض الخراب ومشاهد من القرن العشرين على شفة النهر وتنتشر في هذا المقطع اشارات إلى التسلسل سبتمبر (من القرن السادس عشر) وإلى شكسبير (العاصفة) The Tempest وإلى الطقوس المحيطة بالكاس المقدسة . ثم نجد تعريضاً بالمجتمع الحاضر من خلال مشاهد العقم والشهوة العابرة ، مع مشاهد توحى بالاتعاض الروحي . ويختتم المقطع بمقتطفات من كتابات بوذا والقدس اوغسطين حول الشهوة :

خيمة النهر هوت : آخر الورقات

تتماسك وتنفوس في الضفة الرطبة . والريح
تعبث الأرض السمراء ، غير مسموعة ،
الحواري انصرفن .

أيها (التيمس) الحبيب رويدك حتى أفرغ
من نشيبي .

النهر لا يحمل قناني فارغة ، أوراق
شطاطر ،

مناديل حرير ، علب مقوى ، أعقاب سجائر
أو شيئاً آخر يشهد على ليالي الصيف .
الحواري انصرفن .

النهر في الأيام السعيدة الغابرة كان نهراً
جميلاً تومه حوريات البحر يرافقه مشهد
زواج ينشد له سبتمبر (أيها التيمس الحبيب ..)
ولكنه اليوم يطلو ، بالقناني الفارغة وأوراق
الشطاطر .. لم يعد نهراً جميلاً ، فقد فادته
الحوريات .

لم ينتقل اليوت إلى تصوير الحياة الفارغة

الحاضر هو سبب الضياع وحلول اللعنة كما
يرى اليوت . ثم ينتقل الشاعر إلى الحديث
عن :

تغير فيلوميل ، على يد الملك البربري

الذي أوعدها بغلظة ، ومع ذلك بقي البلب

يملاً جميع القفر بصوت لا يقهر

وبقي ينشد ، وبقي العالم يتابع

الزرققات إلى الأذان القلرة .

والإشارة إلى (فيلوميل) مأخوذة من أوفيد
(المتحولات) Ovid, Metamorphoses الجزء
الرابع (١٢ وما بعد) حيث تقرا وصفاً
لاغتصاب (فيلوميل) على يد تيريوس ملك ثريس
King Tereus of Thrace الذي قطع لسانها
لكي لا تبوح بما حدث ، فاشفقت عليها الآلهة
وحولتها إلى بلبل .

ثم يستمر المقطع في وصف جوانب العقم
والعبث في الحياة الحاضرة وخصوصاً عندما
يقدم المشهد الختامي ، وهو حديث بين اثنتين
من نساء هوام لندن (كوكي) جالسيتين في
خمار . أحدهما (ليل ، مصغر ليليان) بدأت
تهرم وقد غاب زوجها (البرت) أربع سنوات
في الحرب وهو على وشك العودة ولا يريد أن
يرى زوجة فقدت نضارتها . لذا فإن صديقتها
تنصيحها بشراء أسنان اصطناعية ولا نفر منها
زوجها عندما يعود ، وله الحق في البحث عن
المتععة بعد محل سنوات الحرب . يتخلل هذا
الحديث السقيم صوت النادل في الخمارة وهو

يستعجل خروج الزبائن « أمرعوا رجاء جان
الوقت » وينتهي المشهد والنادل يودع الزبائن
الذين يعرفهم جميعاً باسمائهم ، فنسمعه يودع
« طابت ليلتكم » تتكرر مرات لا تحصى ، وهو
مشهد يلكرنا بجنون (أوقيليا) في مسرحية
هاملت (الفصل الرابع ، المشهد الخامس ،
البيت ٦٧ وما يليه) عندما رفعت عقيرها
بالفناء وهي تكرر « طابت ليلتكم » ،

القطع الخامس والأخير من «الأرض الخراب»
عنوانه « ما قاله الرعد » What the Thunder
 Said يعود بنا الى موضوع المسيح الذي لم
 يمد يده ، ولكن ثمة رعد على الجبال البعيدة .
 ثم نجد وصفاً آخر للأرض الخراب ، تعقبها
 أوصاف للدمار في أوروبا الشرقية مع أوصاف
 الموت والمحل التي تؤدي الى الحلم بالمر الذي
 طال انتظاره . تصدر عن الرعد تمويذة تؤدي
 الى رفع اللعنة وهي : اعط ، تماطف ، سيطر .
 ولكن هذه التعميذة لم يتقبلها المجتمع بعد .
 ويقف المتحدث الى جانب حقله الذي لا زال يعاني
 الجفاف ويفكر أن ينظم أموره على الأقل . وهو
 يرى المشكلة واضحة ولكنه يدرك صعوبة
 المحاولة وعودة الطريق :

لا يوجد ماء بل مجرد صخر
 صخر ولا ماء والطريق المحفر
 الطريق المتلوي سُعداً فوق الجبال
 وهي جبال من الصخر دون ماء
 لو كان ثمة ماء لوقفنا وشرينا
 بين الصخر لا يقدر الرعد أن ينفذ ويفكر
 ثم ينتهي القطع ، ومعه القصيدة ، بما يقوله
 الرعد (بالسانسكريتية) :

اعط ، تماطف ، سيطر
 سلام . سلام . سلام .

بعد أن قرئت مع القارئ من هذه الجولة
 في شعر البوت حتى وصل لدروته في قصيدة
 « الأرض الخراب » تبقى القصائد التالية
 الطويلة التي تركز على موضوع الإيمان . وأنا
 لم أتجول خلال تلك المطولات ، لا لأنها أقل
 أهمية من سابقتها ، بل لأن القارئ الذي
 يستمر في شعر البوت الى هذا الحد ، لا
 تعود القصائد الأخرى تشكل صعوبة خاصة له
 من حيث الأسلوب ، أما الموضوع فيحتاج الى
 اطلاع خاص على أصول الديانة المسيحية وتاريخ
 الكنيسة وهي من الأمور التي قد تشكل صعوبة

من الجمال والعطف التي نحيهاها الماملات
 والوظائف المزبوات في مدينة وهم مثل لندن
 أو غيرها من الحواضر الكبرى . عندما نحل
 « الساعة البنفسجية » ونعود الوظيفة المزبوة
 الى غرفتها التي يملؤها القرف ، يأتيها موظف
 آخر يراودها عن نفسها . ولا تمنع في هذا
 المشهد الفرامي الذي لا يقل جفافاً عن الطعام
 الذي تتناوله من الملبات . وينتهي المشهد
 وكان شيئاً لم يكن ، فعود :

تمشي خلال غرفتها فائبة ، وحيدة ،
 تملأ شعراً بحركة آلية من يدها ،
 وتضع أسطوانة على الفراملون .

يعقب هذا المشهد الفرامي المقيم مشهد آخر
 بين الملكة إليزابيث الأولى واللورد روبرت ليسستر
 Robert Leicester في زورق بالذخ . ثم تعقب
 ثلاثة مشاهد افتصاب على أدنى المستويات ،
 يرسم الشاعر بها صوراً سريعة للصبي المقيم
 في العصر الحاضر . ثم نفجاً يسيطر من اعتراضات
 القديس أوغسطين « وبعد هاجت الى قرطاجنة »
 وهي المدينة الآتية ، فيدمر الآم ربه أن ينقله
 من آتون الشهوات . وتماقب التفتطات مع
 موعظة النار البوذية ، وفي الحالي دعوة الى
 التطهر من آثم الشهوات .

القطع الرابع « الموت بالماء » Death by Water
 يجلب نوعاً من الهدوء لأنه يضع حداً للشهوة
 والخوف والتفاحة التي سبقت أوصافها في
 المقاطع الثلاثة . ويعتمد العنوان جزئياً على
 إحدى قصائد البوت بالفرنسية « في المطعم »
 Dans le Restaurant حيث يسرد النادل
 العجوز لأحد الزبائن مفكرة جنسية له وهو
 في السابعة من عمره . تمتزج صورة النادل
 بصورة (فليبس) Phlebas البحار الفينيقي
 الذي قالت عنه المرأة أنه مات غرقاً فتظهر
 من كلامه . وهذه الإشارة تستترك مع آله
 الخصوبة في الأساطير الوثنية الذي كانت ترمي
 صورة منه في الماء كرمز للخصوبة التي تعود
 بسودة الربيع .

حيث يسرد الشاعر مدلاً من الصور التي توحى بشعور معين ولكن لا يستطيع الأفلات من الأسلوب التقريرى المألوف في الشعر العربي ، وهو أن يقول لك « الليل بهيم » وعندما نتلمس السلسلة الجديدة من الصور، ترتفع قيمة القصيدة بعد تكة مؤقنة :

الليل والسوق القديم وغمغات العابرين
والنور تمصره المصابيح الحزاني في شحوب

مثل الضباب على الطريق

من كل حاثوت عتيق

بين الوجوه الشاحيات كأنه نغم يدوب

في ذلك السوق القديم

تنجح هذه القصيدة في نقل صورة الوحشة الى القارئ دون أن يذكر الشاعر أن السوق القديم موحش ، ونتجح أكثر لو هي ابتعدت من الأوصاف المباشرة أكثر مما نفضل . ولكن هذا نموذج مبكر .

وفي « حفار القبور » نجد الأسلوب الصوري يتطور أكثر ، ولكنه لا يزال يعتمد على « التشبيه » وهو من الأساليب المألوفة في الشعر العربي التقليدي . غير أننا هنا نجد الصور ترتفع من مستوى التشبيهات المجردة فننقل للقارئ صوراً كثيرة التشابك ، فيحس أن الصورة لا تطلب لذاتها بل أنها أداة لفكرة وسبيل الى نقل شعور أو موقف :

ضوء الأصيل ينهم ، كالطم الكتيب ، على
القبور ،

واه ، كما ابتسم اليتامى ، أو كما بهتت
شعور

في غيبه الذكرى يوم طلعن على دموع .

والمنرج النائي تهب عليه أسراب الطيور ،

كالعاصفات السود، كالأشباح في بيت قديم،

خاصة لبعض القراء . ومن جهة ثانية ، نأنا لا اعتقد أن بديراً وصلاً توفراً على دراسة قصائد الإيمان بصورة خاصة ، لأن ذلك لا يظهر في ما نشره من شعر .

والآن نمود الى السؤال الكبير : كم من اليوت فهم الشاعر العربي المعاصر ، وكم من اليوت ظهر في أعمال الشاعر العربي المعاصر، سواء من حيث الأسلوب أم من حيث المضمون ؟

ولنبداً بيد شاعر السياب (١٩٢٦-١٩٦٤) لأنه سبق زمناً من زميله . فمن المعروف لدى المهتمين بالشعر العربي المعاصر أن بديراً بدأ بنشر شعره منذ عام ١٩٤٧ ، وأنه جدد في المود الشعرى الخليلي من حيث تنظيم التفعيلات . ولكن شعره المبكر كان يطرق موضوعات مألوفة في الشعر العربي : بدايات رومانسية ، تحول الى اهتمام بالأوضاع العامة في البلاد ، ثم الى انتماء سياسي ، ثم خروج من الانتماء والاهتمام بالوضعيات الإنسانية الأشمل والنظر اليها من خلال أوضاع الذات، ومن خلال الإنسان العربي المعاصر . بسبب دراسة بدر السنتين الأخيرة في الجامعة في القسم الانجليزي فقد اطلع على الشعر الانجليزي اطلاقاً لا بأس به قبل تخرجه عام ١٩٤٧ . ونجد أثر الشعر الانجليزي بصورة عامة في شعر السياب في هذه الفترة حتى أواخر عام ١٩٥٤ وهذه الفترة شهدت قصائد مهمة مثل « حفار القبور » ١٩٥٢ « الومس الممياء » ١٩٥٤ ، « الأسلحة والأطفال » ١٩٥٤ كذلك . وحتى قصيدة مبكرة مثل « السوق القديم » نجد أنها ترد أسداه من أسلوب الصوريين ، كما وجدناها في القطع الأول من قصيدة اليوت « مقدمات » :

الليل ، والسوق القديم ،

خفتت به الأصوات الاغمغات العابرين

وخطى الغريب وما ثبت الريح من نغم حزين

في ذلك الليل البهيم .

نجد هنا « نوعاً » من الأسلوب الصوري ،

برزت لترعب ساكنيه

من غرقه ظلام فيه .

أما في قصيدة « المومس العمياء » فإننا نجد بدياً يفرغ مخزونه من شعر اليوت ، وبخاصة في استعماله التضمين ، والأفراط في الرمز واستعماله الأسطورة . وهذا كذلك نجد الأسلوب الصوري الذي أفرم به بلز ، يعتمد كثيراً على التشبيه الذي يضاعف الصورة أحياناً ،

الليل يطبق مرة أخرى ، فتشربه المدينة

والعابرون إلى القراءة ، مثل أغنية حزينه .

وتفتحت ، كزاهر الدنلى ، مصايح الطريق ،

كعيون « ميدوزا » تحجر كل قلب بالفضينة ،

وكانتا تلز ، تبشر أهل « بابل » بالحريق .

يضمن الشاعر هنا عدداً من الإشارات إلى شعراء آخرين ، ومقتبسات من كُتّاب « حرب وأجانب » ، مع إشارات إلى أساطير عديدة ، وتضمينات من أغان شعبية . حتى اللغة العامية استعملها بدر في هذه القصيدة . هذه النواحي تذكر القارئ بنماذج اليوت السابقة ، ولكنها تختلف منها في كونها تحاول أن تطوع أسلوب اليوت ليناسب القارئ العربي . فالتشبيه مثلاً أسلوب درج عليه القارئ العربي ، ولذا فلا بد منه من أجل تماسك الصورة . ولو أن بدر في قصائده المتأخرة ، في أوائل الستينات مثلاً ، صار يقلل من الإفراط في التشبيهات ، مما جعل صوره الشعرية أقرب إلى الأسلوب الغربي ، فصادت ترجمتها أسهل مثلاً بهذا الصدد . نقرأ في مجموعة « شناسيل ابنة الجليي » (١٩٦٥) مثلاً قصيدة « سلوى » :

ظلام الليل أوتار

يلندن صولك الوستان فيها وهي ترتجف ،

يرجّع همسها المسكف

وترعش النجوم على صباه : نرن قيثار

باصفاق السماء . ظلام هذا الليل أوتار

كان يمكن لهذه الصورة أن تفقد الكثير لو جرت بهذا الشكل مثلاً :

ظلام الليل (كالأوتار) .

(ندنن) صولك الوستان فيها وهي ترتجف .

ليس تضمين العبارات والأبيات من الشعراء الآخرين جديداً على الشعر العربي ، ولكن الإفراط فيه في شعر بدر ومعاصريه يرجع في نظري إلى مقدار ما توفر للشاعر من اطلاع على الشعر الأوروبي عموماً وشعر اليوت بوجه خاص . لقد لمسنا مدى الاستعارات والإشارات والتضمينات في قصائد اليوت . وفي قصيدة « المومس العمياء » نجد بدياً يحاكي هذا الإفراط مع فارق مهم وهو أن الشاعر العربي يشرح هذه الإشارات في الهوامش . ليس هذا الشرح ، الذي لا يخفى على كثير من قراء الشعر الجادين وغالب المثقفين ، ضرورياً في كثير من الأحيان . ولا هو استخفاف بذكاء القارئ العربي وسعة اطلاعه ، ولكنه محاولة من الشاعر أن يصل معناه إلى أكبر عدد ممكن من القراء وهذه رغبة طبيعية جداً ، تذكرنا بالرغبة المضادة لدى اليوت في أن يكون له جمهور لا يحسن القراءة والكتابة (كيف ؟) لكي لا يهتم كثيراً بالإشارات والاقتباسات . ولذلك نجد بدياً يكثر من الهوامش في هذه القصيدة ويشرح الأساطير اليونانية والعربية ومنها ميدوزا ، قابيل ، أوديب ، أفروديت ، فاوست ، دافني ، باجوج وماجوج . اقتباس الأغاني الشعبية واللغة العامية تعلمه بدر من اليوت في « الأرض الخراب » ففي المقطع الأول يقتبس اليوت أغنية حزينه من أوبرا فاغتر : Tristan und Isolde ونجد بدياً يقتبس أغنية شعبية حزينه في هذه القصيدة هي « سلميعة يا سلميعة .. نامت عيون الناس ، قلبي شينيمه ؟ » وكان الشاعر أدرك أن وضع

القاريء ، وهو الشعور الذي أحس به الشاعر فعبّر عنه على هذه الصورة ، دون أن يحدد هذا الشعور باسم معين . فبدل أن يقول لنا الشاعر : « أنا سعيد لمشهد الأطفال وهم يمرحون » يطينا « معادلاً موضوعياً » لهذا الشعور نفسه :

عصافير ؟ أم صبية تمرح
عليها سناً من غدر يلمح ؟
وأقدامها العائرة
محار يصلصل في ساقية .
لأذيالهم زفة الشمال
مرت عبر حقول من السنبيل
وهسهسة الغزل في يوم حيل
وشفعة الأم باسم الوليد
تتأفقه في يومه الأول .

ونجد في هذه القصيدة شيئاً باقتباسات اليوت من شكسبير ، مع إشارة مقترضة تشبه إشارات اليوت هذه المرة . فيكتفي بدر تضمين عبارة روميو التي قالها لجولييت وهو يغازلها من الحديقة وهي في شرفتها تستمتع بالدهاب لأن الصباح قد أطل وتضئ أن يكشفه أهلها . ولكن بدلاً أن يقول هذا بل يضع هامشاً يقول : شكسبير : روميو وجولييت :

« دعيني فما تلك بالقبرة !
دعيني أقلّ أنه الليل
وإن الذي لاح غير الصباح »
ألك السفين التي تحول
على مرّفاً نأوحته الرياح ؟
تكوّج منها أكفّ الجنود
لألف كجولييت فوق الرصيف :
« وداعاً وداع الذي لا يعود »

الأفنية بلهجتها الشعبية لن يحظى بكبير قبول لدى عامة القراء ، فأحدث تغييراً طفيفاً على الأفنية جعلها أقرب إلى الفصحى . ورغم أن هذه العملية ضرورية لسياق الوزن والقافية واللغة ، فإن الاقتباس يظل يوحى للقاريء بالأصل العامي ، الذي لم يكن بوسع الشاعر أن يبقيه على حاله ، على الأقل لأن الشاعر العربي لا يستخدم الشعر الحر ، التالي من الوزن والقافية ، كما يفعل اليوت . ومن هنا جاء اختلاف الشاعرين في هذه الناحية . أما اللغة العامية فقد وجدناها في المقطع الثاني من « الأرض الخراب » في حديث نساء صوام لندن في الخمار . وكذلك نجد بدلاً يستعمل اللغة العامية في حديث « الومس العمياء » ، التي تشتري الطيور من البائع الذي يشتار لها طيراً ولكنها تريد أن تختار بنفسها رغم معارها . وفي العامية العراقية يقال « خليني أشوف بايدي » عندما تشتري الفاكهة مثلاً . وتريد أن تختار بنفسك . وقد وجد بدلاً أن « الرؤية باليد » وليس بالعين تناسب المتحدثة العمياء كل المناسبة :

ويمر حلالاً يبيع الطير ، معطفه الطويل
حيران تصطفق الرياح بجانبه ...
خطواته العجلى وصرخته الطويلة : « يا طيور
هذي الطيور ، فمن يقول تعال ... »
وتعصّبته كان باصرة لهم ولا تدور
في الراحته وفي الأنامل وهي تمش بالطيور
وتوسلته : « فدّى لمينك - ختني يدي
أراها »

وفي « الأسلحة والأطفال » نلتقي بالأسلوب الصوري ثانية وقد تطور كثيراً هذه المرة حتى بدأ قريباً الشبه بما دعاه اليوت « المعادل الموضوعي » أو « الترابط الموضوعي » Objective Correlative . أن سلسلة من الأوصاف أو الأشياء ، أو الأحداث تجتمع لتنفذ تجربة حسية تستثير شعوراً معيناً لدى

نجد ان الشاعر قد نجح هنا في اقتباس عبارة شكسبير لتناسب الجو الاساوى المصاحب للوداع ، ولكن الوداع هنا أكثر مأساوية لأنه لا ينتهي بموت روميو واحد أو جوليت واحدة ، بل بالوف من هؤلاء هؤلاء بسبب الأسلحة التي تضع حداً لروح الأطفال .

ثم نجد تضميناً آخر في هذه القصيدة يقتبس عبارة من الشاعرة الإنجليزية ايدث ستويل Edith Sitwell في قصيدة أم تربي طفلها « ان الأرض عجوز شاخت حتى لا تعلم بان الصغار حركون كظلال الريح » وهذا ما يذكره بدر في هامش حول :

رصاص ، حديد ، رصاص ، حديد
وأهات تكلى ، وطفل شريد !

ومن يفهم الأرض أن الصغار
يضيئون بالحفرة الباردة ؟
إذا استنزلوها وشعل النار

فمن يتبع القيمة الشاردة
ويلهو بلقط المحار ؟

ولكن الشاعر بدأ منذ أواخر العام ١٩٥٤ يتطور بشكل سريع يميز أحصب فتراته التي تنتهي في حدود ١٩٦٠ ، حينما نقلت عليه وطأة المرض ، فادخلته في مرحلة التفتيح ورواه النفس فيما كتب من شعر حتى وفاته . وربما كانت هذه الفترة الخصبة قد تحركت بفضل اهتمام بدر الى أهمية استعمال الاسطورة في الشعر . (١٨) لقد وجد بدر في أسطورة تموز البابلية ، وغيرها من الأساطير العربية واليونانية معينا لا ينضب للورة الرموز وتكوين الصور

الشعرية . وربما ظهر ذلك على احسن ما يكون في قصيدته الكبرى « من رؤيا فوكاي » ويجد القارئ تحليلاً متنازلاً لهذه القصيدة في كتاب الاستاذ عبد الجبار البصري . (١٩) ويجد قارئ هذه القصيدة ان الشاعر عندما كتبها لم يكن غالباً عن ذهنه أسلوب اليوت في « الأرض الخراب » فهنا نظام « المقاطع » وكل مقطع بعنوان . وهنا وفرة من الاشارات الى الاساطير والشخصيات المشهورة في كتب معالقة الشعراء . وهنا اقتباسات حرفية حيناً ، ومحرقة حيناً آخر . وهنا تغيير في الأوزان نجد مثيله عند اليوت . كل هذا في حدود الوزن والقافية التي تتخذ شكل العمود الخليلي حيناً ، وشكل العمود المطور حيناً آخر . ولا يتنازل الشاعر من حقه في الهوامش التي لا تخطو من الشرح والتفسير في كثير من الأحيان . وأنا لا أجد في ذلك كبير ضرر ، ولندكر ان الشعر الحديث الذي ألف الاشارات والرموز والتضمينات هذه الأيام لم يكن كذلك قبل عشرين سنة ، وهو تاريخ اغلب قصائد (انشودة المطر) أهم دواوين بدر على الإطلاق .

في فترة الخصب هذه نجد بدرأ يفرط في استعمال الاساطير والرموز ويكرر أغلبها في نفس القصيدة أحياناً . وهذا ما نجده في قصائد جيكون مثلاً . لقد عادت رموز المدينة ، العلماء ، الصليب ، البلبلجة ، العازر ، بابل ، هشتار وكثير غيرها معينا لا ينضب مآؤه للشاعر حتى أخذه عليها بعض الكتاب . فنجد أحد المهتمين بشعر بدر يقول ان « أساطير السياب في حقيقة أمرها ليست من الفولكلور العراقي ولا العربي ولكنها فولكلور مستورد وقد حكم كثير من النقاد بفشل عملية الاستيراد لديه » (٢٠) ، ولكن الكاتب يسرد من بين الاساطير التي استعملها السياب أساطير

(١٨) جبرا إبراهيم جبرا « الرحلة الثالثة » المكتبة المصرية (صيدا) بيروت ١٩٦٧ ص ٢٤ .

(١٩) بدر شاك السياب « دار الجمهورية » بغداد (١٩٦٦) ص ٧٢ وما بعدها .

(٢٠) المصدر السابق ص ٤٤ .

وما زلت أحبها كحدي مغلقات عصرنا » . (٢١)
ولكنه يبدأ بالاهتمام بأراء اليوت في النقد
وبصورة خاصة « التراث والموجهة الفردية »
ونراه يصدر حكماً أدبياً يكاد يكون ترجمة
لأراء اليوت في هذا المجال : « ان الميزة الحقيقية
في الفن والأدب المتحضرين انهما تراث ممتد ،
يستفيد لاحقه من سابقه ، ويقنع كل فنان
بإضافة جزء صغير الى الخبرة الفنية التي
سبقتة ، وتظلله كله روح المسؤولية من البشر
والكون » (٢٢) . وربما كان الفصل الخامس من
هذا الكتاب ، وخصوصاً الجزئين الأولين منه ،
هو أهم الفصول التي يحدثننا فيها الشاعر عن
مدى تأثيره باليوت وقبوله بأرائه في النقد
والشعر ، وخصوصاً عندما يشرح الشاعر
قصائده بنفسه في هذا المجال . يقول صلاح :
« حين توقفت عند الشاعر .ت.س. اليوت في
مطلع الشباب لم تستوقفني أفكاره أول الأمر
بقدر ما استوقفني جسامته اللغوية » (٢٣) .

بقي علينا أن نذكر أن هذا الاهتمام باليوت
لدى صلاح عبد الصبور قد بدأ في أوائل
الخمسينات ، واستمر ، أي أنه بدأ قبل أن
يصدر الشاعر أولى مجموعات الشعرية .
ولذلك من المقبول أن نتلمس مدى تأثير اليوت
شاعراً وناقداً في المجموعات الشعرية الثلاث
سابقة الذكر ، وخصوصاً في استعمال اللغة ،
واستخدام الاسطورة . وقبل التعرض لهاتين
المسألتين علينا أن نذكر أن الشاعر يكتب
بالعربية . وأن الشعر العربي المعاصر يتبع
واحداً من ثلاثة أساليب : العمود الخليلي
والعمود المطور والشعر الحر . الأول يتبع

ذكرت في القرآن من عرب الجاهلية ، وأخرى
من ألف ليلة وليلة ، وكثيراً من المرددات
الشعبية العراقية التي تضمنتها مختلف
قصائده ، هذا إضافة الى أساطير العراق
والشرق القديمة التي وجدها الشاعر في كتاب
« الفصح الذهبي » لقد تعلم بدر من أسلوب
اليوت الكثير ، ولكن نزوعه الى شرح الرموز
جعل التضمنين ينقلب الى جهر ، فضاغت بذلك
ميراث مهمة في شعره ، ربما كان مضطراً
للتضحية بها مؤقتاً ، علماً بثر في القارئ
رغبة في العودة الى القصيدة أكثر من مرة ،
فان هو فعل ، إذن تتوفرت لتلك القصائد
صفة الديمومة ، وهي بعض علامات الطول .

وإذا جئنا الى شعر صلاح عبد الصبور
لوجدناه في ثلاث مجموعات بدأت اولها عام
١٩٥٥ (الناس في بلاد) ثم تلتها عام ١٩٦٢
(أحلام الفارس القديم) وجاءت الثالثة (أقول
لكم) بعدها بقليل وصدرت طبعها الثانية عام
١٩٦٥ . ويعد هذا التاريخ بدا صلاح بهتم
بالمسرح الشعري فنشر في الخمس السنوات
الأخيرة أربع مسرحيات شعرية . وفي عام
١٩٦٩ نشر صلاح سيرة ذاتية (حيائي في
الشعر) لها أهمية كبيرة للباحث الذي يريد
متابعة التطور الشعري والتفاني لدى هذا
الشاعر . فنحن نقرأ في هذا الكتاب أن الشاعر
تخرج في الجامعة عام ١٩٥١ ولديه حصيلة من
الإطلاع على شعر اليوت . « كانت معرفتي
باليوت حتى ذلك الوقت لا تعدو قراءتي لبعض
قصائده مثل « الأرض الخراب » و « أغنية
حب ج . الفريد بروفروك » التي أحبتهما

(٢١) صلاح عبد الصبور ، المصدر السابق ، ص ٥٠ .

(٢٢) المصدر السابق ، ص ٧٩ .

(٢٣) المصدر السابق ، ص ٩٠ .

على الاذن الحساسة . ومن المؤسف أن يجد
المراء أمثلة من ذلك عند صلاح .

ففي مجموعة (الناس في بلادى) نقرأ قصيدة
بمعنوان « أئي » :

انه مات

انه مات وجفت رحلته

انه مات وواراه الثرى

حيث مات

حين غاب لهيب المدافاة

كل شيء كان يحكي النبا

كيف يمكن القارئ أن ينظر الى الاضطراب
الثلاثة الاولى من حيث تكرار « انه مات ؟ »
وكيف تجف الرحلة ؟ هل هي رطبة ؟ هل رحلة
الصبر مبلولة مثلاً ؟ وكيف تقطع وزن الشطر
الخامس « حين غاب لهيب المدافاة » هل ان
هذه غلطة مطبعية أصلها « حينما غاب لهيب
المدافاة » وإذا كان الصبر قبل قليل رطباً
مبلولاً فكيف استحال هنا الى جطب يحترق
مثلاً او مدافاة نطف ، في الحالين « غير رطبة »
وكيف تستقيم قافية « النبا » حتى على فرض
مدء الهمزة مع « المدافاة » ؟ لا نفيقنا من هذه
الاستعارات العجيبة سوى شطر آخر « وأرى
الموت فاموى » من سمع باللدب يموى عند
رؤية الموت ، بله الإنسان !

وفي قصيدة « اطلال » نجد جواً حزيناً
توقع فيه وزناً هادئاً فيه بعض رتابة . ولكننا

بحور الخليل ونظام الشطرين ، والثاني يعوز
بحور الخليل ويعتمد التفعيلة ولكنه يحافظ
على الوزن والقافية . أما الشعر الحر فهو
الشعر الذى لا يعتمد الوزن والقافية بالمعنى
التوارث ، بل يعتمد في موسيقاه على الأفكار
والصور والتركيز والشحنات العاطفية التي
تحول النثر الى شعر فيه تناغم وتناسق ،
ينمو عند البارعين من كتابه ، من موسيقى
الوزن والقافية . لم يحاول صلاح الأسلوب
الثالث ، ولكنه كتب بالاسلوبين الأولين . وإذا
كان شعره المبكر يتميز من حيث الشكل
الخارجي بمحافظة بارعة على الأوزان والقوافي ،
فان في شعره المكتوب بالعمود المطور ، وهو
الغالب ، أمثلة غير قليلة من اضطراب الوزن .
وهذه مسألة ليس من السهل التهاون فيها ،
ولا يمكن لباحث أن تجاهلها أو يلقى اللوم على
« الأغلط الطبعية » خصوصاً وأن بعض هذه
المجموعات قد طبع أكثر من مرة مما يستدعي
مناية خاصة في سبيل عدم تكرار أخطاء
الطبعات السابقة . لقد نيه البعض الى هذه
النقطة ، ومنهم المرحوم بدر ، الذى يقرر « ان
مبدأ الصبور مختل الوزن غالباً » (٢٤) وهذه
مسألة استوقفتنى كثيراً ، خصوصاً وأن
الشاعر يظهر حياءً موسيقياً مرهفاً من حيث
ضبط الوزن في القصائد التقليدية المبكرة .
وهناك ظواهر تنوع الوزن في القصيدة
الواحدة ، سواء بالعمود الخليلي أو بالعمود
المطور ، وهي ان كانت سهلة نسبياً في النوع
الأول ، فاتها محفوفة بالرائق في الاسلوب
الثاني . والسبب في ذلك موسيقى سمعي .
فان أسلوب العمود المطور الذى يعتمد التفعيلة
يكون قصير الاضطراب مادة . ولذا فان التغيير في
وزنه الأساسي يجعل الوزن الدخيل نشطاً

ولكن الحجة هنا قد تستعمل الرد على من يريد أن تكون الشعر لغة خاصة ، وهو ما اعترض عليه اليوت ، لأن صدق التعبير يجب أن يكون وسيلة الشاعر واهتمامه الأول كما فعل امرؤ القيس رغم عدم شاعرية « بسر الآرام » و « لحمها .. وشحم » و « حب فلفل » .

وربما كانت تجربة صلاح مع الاسطورة أكثر نجاحاً من تجربته مع اللغة المحكية واللغة العامية ، لأنه حاول أن يطور الاسطورة . نلاحظ هذا في « ملكرات الملك عجيب بن الخصيب » التي يستعمل فيها الشاعر الشخصية الاسطورية بمثابة القناع ليتحدث من وراءه كما فعل اليوت في التحدث من وراء شخصية « تايريسياس » *Tiresias* الاسطورية ، وهو النبي الأعمى الذي انقلب الى انثى واجتمعت في وجوده وخبرته حياة الرجال وحياة النساء معا ، لذا فبوسعه أن يرى الناس جميعاً رغم عماء . ومن أمثال استعمال الاسطورة عند صلاح كذلك هي قصيدة « بسر الحافي » و « الخروج » والقصيدة الأخيرة انجاز كبير النجاح لأنها تغلغ في إعطاء الاسطورة حيوية وزخماً جديدين يفنيان تجربة القارئ . ولكن الملاحظ ، كما هي الحالة في قصائد بدر السياب ، أن صلاح عبد الصبور يضطر الى الشروح والهوامش التي لا بد منها لمساعدة غالبية القراء . ولا مانع من ذلك لأنها عملية إغناء مقصودة لثقافة غالبية المهتمين بالشعر .

في مجموعته الثالثة « أقول لكم » نجند محاولات طيبة في التضمين ربما لملها الشاعر من اليوت ، أو بصورة غير مباشرة من مقلدي

نجند خلاف ذلك وزناً يكاد يكون راقصاً « اطلال اطلال » لأنه سريع التغير :

اطلال اطلال

يمشي بها النسيان

في كفه اكفان

لكل ذكرى قبر

وبينها قبوري

ثم نقرا : ناحت في صلوات

لكي تتسق مع كلمة « ذكريات » التي تلحق بها ، من حيث الروي . ومثل ذلك اختلال الوزن في شعر لاحق « سيدتي وحين ماعدته كان يموت » وغير ذلك من الأمثلة ليسر بالقليل ، منها قصيدة « رسالة الى صديقة » و « الشهيد » .

يشير صلاح نفسه الى قصائده التي تأثر فيها باليوت « وجسارته اللغوية » وأبرزها « شفق زهران » و « الملك لك » و « الحزن » من مجموعته الأولى (٢٥) ، والحق أن تطوع اللغة المحلية لتناسب الموضوع والوزن هي محاولة طيبة جداً رغم « نهكم بعض الأصدفاه والنقاد بعد نشر القصيدة ما شاعروا بالشئ والنعل المرقوق » . ونجد الشاعر يلتصق بحجة قوية في استعمال اللغة المحكية ، التي قد تصل الى العامية ، من التراث الشعري العربي ذاته ، عندما يستشهد بأمرئ القيس

« فظل العذارى يرتمين بلحمها

وشحم كهذاب النعفس المقتل ..

تري بسر الآرام في عرساتها

وقيعاتها وكأنه حب فلفل »

اليوت أو المتحدثين عنه . تقرأ في « الشيء
الحزين » :

لعله الندم

فانت لو دفنت جثة بأرض

لأورقت جذورها وأبنت ثمار

ثقيلة القدم ...

وهذه اصدااء واضحة في الأبيات الأخيرة
من المقطع الأول في « الأرض الخراب » وكذلك:

لعله الأسى

الليل حينما أرعنى على شوارع المدينة

وإفرق الشيطان بالسكينة

اصدااء أخرى من « بروفروك » و « مقدمات »

نجد « الجسارة اللغوية » تبلغ حداً ملحوظاً
عند صلاح في قصيدة من المجموعة الأولى
« أغنية حب » حيث تكاد نرى صورة أخرى
من كلمات « نسيب الانشاد الذى لسلیمان »
في العهد القديم :

وجه حبيبي خيمة من نور

شعر حبيبي حقل حنطة

خدا حبيبي فلقنا رُمان

جيد حبيبي مقلع من الرخام

نهذا حبيبي طائران توامان ازغبان

وحديث الحب يجعل الشاعر يضحى بالوزن
أحياناً كما في قصيدة « أحبك » من (أقول
لكم) حيث نجد الوزن مختلفاً إلى درجة
مؤذية :

لا ..

لا تنطق الكلمة

دعها بجوف الصدر منيمنة

دعها مخففة على الحلق

دعها ممزقة على الشلق

دعها مقطعة الأوصال مرمية

لا تجمع الكلمة ..

لا تلق نبض الروح في كليلة .

وحتى في الطبعة الثانية (١٩٦٥) نجد
الكلمة في أول القصيدة مهملة التشكيل مما قد
يجعل المرء يقرأها بإيماءة المصيرية
(بكسر فمكون ففتح) ولكنها لا تتسق مع
(منيمنة) إلا إذا قرأناها عامية كذلك . ولكن
لماذا نجد آخر (كلمة) في المقطع السابق مشكلة؟
وكيف تتسق مع مثيلاتها سابقاً ؟

ومن أمثلة اللحن التشاز المتخبر دونما سبب
المقطع الثالث من قصيدة « أقول لكم » وهو ٣
- الحرية والموت :

وأوجبل كي احدلكم

من الموتى بقاياتنا

قضى قضى ...

لكنه انتفضا

ذات مساء مظلم وصمدا

انفاسه وقضفقا

واتشرخت قلوروة طلسمها ما رسدا

وهن سرير امه واخته صمدا

الى السماء ركضنا ...

من الميت ؟ وهل هذا وصف إسرائيل ؟ أم

ولم أوهب كهذا الفارس العملاق أن اقتنص
المعنى

ولست أنا الحكيم رهين محبسه بلا أرب
لائي لو قفلت بمحبس لقضيت من مغيب
ولست أنا الأمير يعيش في مصر بحضن النيل
ينافيه مغنيه

ومعلقة من اللهب المريح تطل من فيه
ولكنني تملبت لكي أعرف معنى الحرف
ومعنى الحرف إذ يجمع جنب الحرف
ولكنني تملبت لكي احتال للمعنى

لكي أملك في حوزتي المعنى مع المبني
لكي أسمعكم صوتي في مجتمع الأصوات

لقد سمعنا صوت الشاعر ، ووجدنا « نحن
كقراء » أن الشاعر يقصر عن التنبئ والمحرى
وشوقي كما يخبرنا ، ولكن هل من الضروري
أن ينشر شعر الصبا ، أو أي شعر « مسلوب »
ثم نعتله عنه ؟ وكم من القراء « كرماء »
ويستطيعون أن يبقوا كذلك مدة خمسة عشر
عاما ويولد ؟ لا بأس ، فالشاعر يقول في القطع
الثاني من القصيدة :

٢ - الصب :

ولكنني إنسان فقير الجيب والفطنة
ومثل الناس أبحث عن طعامي في فجاج
الأرض

★ ★ ★

لكنني لست بهووب

معراج ؟ ولماذا هذا الانتقال إلى وزن « قفى
قضى » وكيف تتناسق القوافي ؟

المجيب أن بعض الكتاب قد حرص لشعر
صلاح وأضفى عليه أوصافاً من الملاح قد
ينكرها الشاعر نفسه . يقرن كاتب بين صلاح
واليوت ويقول أن أولى قصائد (الناس في
بلاد) هي « جماع تجربة الشاعر في الحب
والضياع والذكريات » وهي صورة مصغرة
لقصيدة اليوت (الأرض الخراب) مع وجود
بعض الفوارق « (٣٦) . يعتقد القارئ معي
أن هذا الحكم العام والحماس عديم الأساس
لا دامي له . صحيح أن هناك أصداً من القطع
الأول في « الأرض الخراب » « أخلني للترج . .
في الجبال هناك تحس بالحرية » وذلك في
« رحلة الليل » و « منحدر الثلج » و « كنت
يا صديقتي وعدتني بنزهة على الجبل » ولكن
هذا لا يبرر تفسير الكاتب بأن « التلال في
قصائد شاعرنا المصري تعبر عن الفرار والرفقة
في الخلاص » إلا إذا قلنا « ونحن نكتاد هذه
التي يصف فيها الكاتب نفسه فيبرر هذا
التفسير . ويشير كاتب آخر إلى قول صلاح
« وأنا لست أميراً لا ولست المضحك المعراج في
قصر الأمير » من مجموعته الأولى ، ويقول
أن الشاعر « لا يستثير اليوت فقط بل جميع
تراث اليوت » (٣٧) أن الشاعر بطبيعة الحال
غير مسؤول عن هذا الكلام ، وحرى بنا أن
نصدقوه وهو يحدثنا في (أقول لكم) ١ - من
أنا :

وأعلم أنكم كرماء

وأنكم ستفتفرون لي التقصير . . ما كنت
أبداً الطيب

(٣٦) عبد الله الشافعي ، « الناس في بلاد » مجلة الآداب ، العدد (٦) ١٩٥٧ ، ص ٢٧ .
(٣٧) بدر الدين ، « الناس في بلاد والتعبر الشعرى » مجلة الآداب العدد (١٩٥٦) ١٢ .

أنا فتى لا يعرف القليل

أنا فتى لا يملك القليل

« بعد هذه المعرفة أثنان الغفران ؟ » يقول
اليوت . ويقول كذلك « أن أهم ما يجب على
الشعراء أن يفعلوه هو أن يكتبوا أقل ما
يمكن » (٢٨) .

في العام ١٩٥٤ قال عبد الوهاب البياتي :
« وائي لو أتيح لي أن أعود إلى ١٩٤٦ إذن
لأحرقها هي الأخرى بالرغم من أنها نالت

شهرة وصيتاً لم أكن أتوقعهما » (٢٩) . وكان
يشير إلى شعره السابق في « ملائكة وشياطين »
بعد أن أحرق شعره الأول عام ١٩٤٦ .
وبالرغم من أن البياتي قال هذا في فترة انتماء
سياسي عنيف ، ولكن قصائد الشاعر تبقى
عزيزة عليه مثل جميع أولاده ، وعندما يقرأ
بها فإن ذلك يعني أنه أدرك سعة البون بينها
وبين ما يريد لها أن تكون . فهل يستطيع
صلاح عبد الصبور أن يقرأ ببعض قصائده
ويتمنى لو أحرقها ، ليبقى لنا من أعماله
الشعرية الكثير مما نريد أن نفخر به ؟

★ ★ ★

(٢٨) Wm. Empson "The style of the master " (ed.) Hugh Kenner. prentice-Hall, 1962 p. 152.

(٢٩) مجلة الآداب العدد الثالث (١٩٥٤) ص ٧٢ .

دور العرب في كشف افريقيا

جمال زكريا*

فمن المعروف ان الأوروبيين لم يبدأوا الدراسات الافريقية الا في أعقاب عصر النهضة والاستكشافات البحرية منذ أواخر القرن الخامس عشر الميلادي ، واقتصرت كتاباتهم حتى النصف الثاني من القرن الثامن عشر على السواحل ومصبات الأنهار الكبرى (١) والجدير بالذكر أن هناك من الكتاب الأوروبيين من يتمددون تجاهل المؤثرات العربية في افريقيا وينسبون فضل كشف افريقيا الى أوروبا وحدها وهذه نظرة قاصرة لان أوروبا نفسها لم تصل الى كشف مجاهل القارة الا بفضل إمتدادها على سجلات العرب ومدوناتهم . والكثير من هذه

سبق جغرافيو العرب ومؤرخوهم زلامهم في العالم الغربي في مجال البحوث الافريقية بقرون عديدة ، ودونوا دراساتهم في مؤلفات قيمة ألغز منها العالم ولذلك ترجع أهمية تلك المصنفات الى انها كتبت في عصور كانت أوروبا تجهل فيها القارة الافريقية ، ومن هنا اهتمت مصنفات فريدة وأصيلة في نوعها . وقد أشاد الكثيرون بفضل العرب من مؤرخين ورحالة وجغرافيين لاسهامهم في البحث والتأليف عن افريقيا اذ اخترق الكثيرون منهم الصحاري وتحشموا الصعاب بصحبة قوافل التجارة باحثين من أفانق كانت مجهولة لدى العالم ،

إ. دكتور جمال زكريا قاسم استاذ التاريخ المساعد بجامعة عين شمس والكويت . له ابحاثات واسعة بتاريخ الخليج العربي وتاريخ شرق افريقيا في العصر الحديث ، وله في ذلك عدة كتب وبعوث . .

(١) ميد الرحمن زكي : المراجع العربية للتاريخ الاسلامي في غرب افريقيا - راجع معارفات الموسم الثقافي للجمعية المصرية للدراسات التاريخية ١٩٦٧/١٩٦٨ ص ٩ .

المستشرقون على هذه المصنفات من قصور واضح بالنسبة لما تعرضت له بالتعريف لبعض اجزاء القارة الافريقية فان هذه المصنفات - في تقديرنا - ذات أهمية بالغة ، ويكفي أن نقول انها حاولت إلقاء الضوء على بعض المناطق الافريقية في الوقت الذي لم تذكر فيه المصادر الأوروبية المعاصرة لها شيئاً عنها ، هذا اذا استثنينا الاشارات البسيطة التي وردت في رحلات ماركو پولو *Marco polo* الى الشرق في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي اذ أورد بعض الاشارات البسيطة عن كل من مقديشيو وزنجبار (٣) .

وقد اعتمد المصنفون العرب في مادتهم على المعلومات التي سجلها الرحالة والتجار من المناطق التي زاروها بالإضافة الى ما أقدم عليه العرب من ترجمة كتب اليونان والرومان وأضافتم الي ذلك ما عرفوه بأسفارهم الكثيرة . وكان لاتساع الدولة الإسلامية اثر واضح في وضع المصنفات الجغرافية الكبيرة من المسالك والممالك التي تضمنتها ، هذا بالإضافة الى أن كثيراً من أسراء المسلمين قد ذابوا على إرسال الرسل والسفارات الى غيرهم من أسراء الممالك الإسلامية مما أدى في بعض الأحيان الى القيام برحلات الى استسقاء بعيدة ، كما لا ينبغي أن نغفل ايضاً رحلات الحج الى مكة وعناية الكثيرين من العلماء بتسجيل ما شاهدوه من مدن وطرق ، كما كان من يواكب الترحل النشاط التجاري العربي الذي امتد الى مناطق نائية من آسيا وافريقيا وأوروبا الى جانب الرغبة في تحصيل العلم في وقت كانت فيه الكتب نادرة ومراكز الثقافة متعددة (٣) .

وقد تفيدنا بصفة خاصة اخبار الرحلات التي قام بها العرب في افريقيا فهي أقرب الى صريفتنا بما وصل اليه العرب من معرفة ببعض

ترجم الى اللغات الأوروبية المختلفة . كما اعترف الكثيرون من رواد حركة الكشف والإرتداد الأوروبي بالدور الذي قام به العرب في التعرف على اجزاء القارة الافريقية وسيتمهم في ذلك ، بل أن الكثير من أولئك الرحالة قرأوا بأيمان ما كتبه العرب عن المناطق التي ارتادوها وأغادوا منها في رحلاتهم ، وهناك من الباحثين المهتمين بالدراسات الافريقية من منى بإبراز فضل المصنفات العربية في معرف أوروبا على القارة الافريقية . اذ أدرك العلماء الأوروبيون منذ وطئ الاستعمار أقدامه في افريقيا أهمية التراث العربي الافريقي فنقلوا الكثير من المخطوطات الى مكتبات بلادهم . ووجد في مكتبة المتحف البريطاني بلندن والمكتبة الأهلية *Bibliothèque Nationale* في باريس والاسكوريال *Escurial* في مدريد وغيرها من المكتبات الأوروبية مئات من المخطوطات والمصنفات العربية دأب المستشرقون على ترجمتها الى لغاتهم كما أسهمت في نشر الكثير منها الجمعيات والمعاهد المعنية بالدراسات الافريقية . ومن الانصاف أن نقرر أيضاً أن هناك من الأوروبيين من لم يستطيعوا أن يتجاهلوا فضل الرواد العرب من مؤرخين وجغرافيين ورحالة نذكر من هؤلاء رينيه باسيه *passet* ودي لارونسير *Ronciero* ودي لافوس وويويل *Bovill* وغيرهم كثيرون .

افريقيا في المصنفات العربية

وقد يكون من المناسب أن نتعرف في ذلك الصدد بالمصنفات العربية التي عُنيت بتسجيل معلومات من بعض اجزاء القارة الافريقية ، وهذه المصنفات يمكن تتبعها حسب ترادفها الزمني منذ القرن التاسع الميلادي حتى نهاية القرن الخامس عشر وعلى الرغم مما يأخذه

رينو Reinoud ، كما أخرج سوفاجيه دراسة قيمة لها في السنوات الأخيرة (٤) .

وفي أواخر القرن التاسع الميلادي يبرز أمامنا « ابن خردادبه » ويقرر المستشرق السوفيتي كراتشكوفسكي أن جميع مؤلفاته وأشهرها كتاب المسالك والممالك لا نعرفها إلا من أسمائها فقط أو من الإشارات الواردة عنها في المصنفات المتأخرة (٥) ، وفيما يبدو أنه قد اختص بلاد الزنج بنصيب أو في من كتاباته عن افريقيا . وفي أوائل القرن العاشر الميلادي يستمرى اتباعنا كتاب البلدان لابن الفقيه ونجد فيه بعض الإشارات عن مملكة غانا اذ ذكر الكثير من نباتاتها وحيواناتها كما أشار بصفة خاصة إلى غناها بالذهب (٦) . وفي تلك الفترة أيضاً ظهرت كتابات ابي زيد السمراني (٧٧٧/٨١٥ م) الذي كان يعاصر المسعودي ولكنه مات قبل أن يبدأ المسعودي رحلاته . ولم يكن أبو زيد - وينسب إلى سمراف على الساحل الشرقي للخليج العربي - رحالة أو جواب آفاق ، وإنما كان مؤلفاً اقتصر على جمع وتدوين قصص التاجر سليمان وأضاف إليها ما عرفه من روايات نقلها عن التجار الذين جابروا البحار الشرقية بعد أن غير وبدل من كيانها ، ولذلك تبدو كتاباته على أنها نوع من أساطير البحار . والجدير بالذكر أن جانباً كبيراً من المعلومات المتعلقة بشرفى افريقيا بصفة خاصة كانت مادة طيبة لمغامرات السندباد البحري ولقصص ألف ليلة وليلة التي كانت تتجمع في ذلك الحين . فمن المؤكد أن تكون بعض هذه القصص قد استوحيت أساساً من رحلات العرب البعيدة إلى تلك الجهات ، بل أنه

أجراء القنارة الافريقية ، ولكن مما يسترعى الانتباه أن الرحالة العرب لم يدونوا أخبار رحلاتهم في مؤلفات قائمة بذاتها إلا نادراً أما معظمهم فقد أدمجوا حديث تلك الرحلات فيما وضعوه من كتب التاريخ أو قويم البلدان كما أشار الكثيرون منهم إلى رحلات قام بها فيهم ولم يصل إلينا شيء من تآليف أصحابها انفسهم . ولعل الفرائزي والتاجر سليمان أول من نطأ لهما من المصنفين العرب في السنوات الأخيرة من القرن الثامن والنصف الأول من القرن التاسع الميلادي . فقد كان الفرائزي أول من ذكر مملكة غانا قبل القرن التاسع وتبعه الخوارزمي الذي حدد حدود تلك المملكة في عام ٨٢٢م في خريطة التي نقلها عن بطليموس كما تحدث ابن عبد الحكم صاحب « فتوح مصر والقرب » من السودان الغربي وعن الحملات العربية التي وصلت إلى جنوب الصحراء الكبرى . بينما اهتم اليقطيني بإمدادنا بمعلومات عن الشمال الافريقي وممالك السودان الغربي . أما التاجر سليمان فقد ترك لنا وصفاً حياً للمواحل الشرقية من افريقيا والموانئ المختلفة والمدن وسكانها والمحاصيل والمنتجات وبيع التجارة ، كما خلطت كتاباته بوصف مثير لأخبار الملاحة في المحيط الهندي مما جعلها أقرب ما تكون إلى أدب المغامرات أو القصص البحري . ونظراً لعدم وجود معلومات متوافرة من شخصية سليمان فإن بعض الباحثين قد تشكك في نسبة هذه القصص إليه إلى أن أكد المستشرق الفرنسي جبريل فيران Ferrand صحة ذلك الأمر . والجدير بالذكر أن كتابات التاجر سليمان قد لقيت عناية خاصة من العلامة

(٤) كراتشكوفسكي (الخنايوس) - تاريخ الأدب الجغرافي عند العرب القسم الأول ص ١٤١ . نشر الإدارة الثقافية بجمهورية الدول العربية وترجمة صلاح الدين عثمان .

(٥) المصدر السابق ص ١٥٥/١٥٦ .

(٦) مملكة مالي عند الجغرافيين المسلمين - نصوص جمعتها وعلق عليها وقدم لها صلاح الدين التنجيد ج ١ ص ٩ - تكل من كتاب البلدان لابن الفقيه .

توجد في مالينده بشرقي أفريقيا صخرة كبيرة لا يزال الأهلى هناك يظنون عليها صخرة السندناد (٧) .

وتطرد معلوماتنا عن أفريقيا في القرن العاشر بظهور « أبو الحسن المسعودى » الذى قام برحلات الى شرق أفريقيا في الفترة من ٩١٦ الى ٩٢٦م وقد وصفه بعض الباحثين بهيرودوت العرب (٨) . ولا يوجد لدينا من مؤلفات المسعودى سوى كتاب مروج الذهب ومعادن الجواهر وهو أكثر مؤلفاته ايجازاً وانتشاراً كما يوجد من تراثه المتبقى أيضاً كتاب آخر بعنوان التنبيه والإشراف ومادته جغرافية، ومعظمها (٩) ، بينما ضاعت مؤلفاته الأخرى بسبب ضخامة حجمها وقلة انتشارها. ويعتبر كتاب مروج الذهب في نظر الكثير من المستشرقين خير ما كتب وحالة المصوّر الوسطى . وقد وصل المسعودى الى شرقي أفريقيا بصحبة بحارة من صُمان وسيراف من ميناء صحار في بلاد صُمان (١٠) . وعلى الرغم من أنه وصل في فترة شهدت تأسيس كثير من المدن والإمارات العربية الإسلامية على الساحل الشرقي من أفريقيا فإن المسعودى لا يملأنا بمعلومات عنها وإنما اطنب في وصفه لشعوب الزنج فلذكر أنهم يعيشون في اقليم يمتد مسافة ٢٥٠ فرسخ على الساحل صوب الجنوب في المنطقة الممتدة فيما يعرف حالياً بالقرن الأفريقى شمالاً وإلى موزمبيق جنوباً وأنهم مجموعات من الشعوب وليسوا شعباً واحداً. وفيما يبدو أن المسعودى وصل الى أقصى منطقة في الجنوب وصل اليها العرب فقد

ذكر أنه وصل الى اقاصى بلاد الزنج واليهما تقصد المراكب الضخائية والسرافية وهي غاية مقاصدهم في اسفل بحر الزنج ، كما ذكر أن اقاصى بحر الزنج هى بلاد سفاليه في شرقي أفريقيا واقاصيه بلاد واقى الواقى وهى ارض كثيرة المجائب خصبة حارة لم يذهب أحد من قبله ولا من بعده من الرحالة المسلمين وراء هذه المنطقة ، والأرجح لدينا فيما يقرره الكثير من الباحثين هو أن العرب لم يجسدوا بعد سفاليه ما يسافرون من أجله فلم تكفوا أنفسهم مشقة إذ كانت سفاليه تعدهم بكل ما تستطيع مراكبهم أن تحمل من عاج أو ذهب أو رقيق . وقد بدأ المسعودى حديثه عن شعوب الزنج بالأسطورة القديمة التى تحدثنا عن هجرات أبناء كوش وكيف الجهوا يميناً بين الشرق والغرب وسكنوا الجزء الشرقى والجنوبى من أفريقيا وكونوا شعوب البجة والنوبة ، أما الزنوج فهم وحدهم الذين نابروا في سيرهم جنوباً وراء النيل الأعلى حيث اتخذوا مملكة قريبة من مناطق استخراج الذهب الذى بدأوا يصدرونه بكميات وافرة ، كما ملكوا عليهم ملكاً سموه وقلين . ولعل المسعودى يكون بذلك أول من أشار الى مناجم الذهب التى تشتهر بها مناطق الروديسيات في اواسط أفريقيا . وقد أشاد المسعودى بمهارة الزنوج في اشغال المعادن والتجارة والزراعة وصيد الأفيال لمعاجها النفيس . وذكر أنهم يحرصون على الحديد أكثر من حرصهم على الذهب كما وصفهم بأنهم أهل خطابة وفصاحة بلغاء في أحاديثهم (١١) . وذكر المسعودى في رحلته في شرق أفريقيا على جزيرة قبلو فلذكر عنها

(٧) القل من الرحلات العربية في المحيط الهندي :

Reinaud, Relation des voyages fait par les Arabes et Persans dans l'Inde et de la chine; 2 tomes Paris 1845.

Freeman-Grenville : The Medieval History of the Coast of Tanganyika p. 40. Berlin (٨) 1962.

(٩) كراشكوفسكى : الادب الجغرافى عند العرب القسم الأول ص ١٧٨ .

(١٠) المسعودى : مروج الذهب ومعادن الجواهر ج ١ ص ٢٢٢/٢٢٨ نشر دار الراجة - القاهرة .

(١١) المصدر السابق ج ١ ص ٢٢٢/٢٢٣ .

أحدى جزر بمبا أو مايفيا أو زنجبار لاننا سوف نصيغهم مرة أخرى بالتحديدات التي أوردها السعدي بالنسبة لوقع جزيرة قنبلو والتي أكد فيها أنها تبعد عن الساحل الإفريقي مسيرة يوم أو يومين بينما هذه الجزر تكاد تكون ملاصقة للساحل . أما العلاقة فيران فاته لم يقطع برأي منين مكتفياً باعتبار قنبلو إحدى الجزر التي تقع في الجنوب الغربي للمحيط الهندي (١٤) . وعلى الرغم مما ذهب إليه رينو من أن جزيرة قنبلو هي المقصودة بجزيرة مدفشقر إلا أننا لا نميل إلى الأخذ برأيه مفضلين الأخذ برأي جيان في أن تكون قنبلو هي إحدى جزر القمر إذ أنه لا يمكن التسليم بفتح المسلمين لجزيرة كبيرة كجزيرة مدفشقر وتخليهم عليها في وقت يده هجراتهم إلى المنطقة .

وقد يكون من دواهي الأسف أن السعدي لم يضع لنا صوراً واضحة عما شاهده كما أنه لم يرو لنا تجاربه الخاصة إذ أنه لو فصل ذلك المكان من المؤكد أن يأتينا بأخبار أولى وألما اكتفى يذكر ما توارد إليه من أحاديث البحارة الذين كانوا يصلون إلى تلك المناطق (١٥) . ولو لم يذكر السعدي صراحة أنه شاهد بعض مناطق شرق إفريقيا لجاز أن نتشكك في أنه لم يشاهد هذه البلاد مشاهدة ميان ، ومع ذلك فإن شخصية السعدي ربما تكون أكثر جلاءً لو أن مصنفاه الكبير لم تمسها يد الضياع ونقص بالذكر كتابيه الكبيرين أخبار الزمان ومن إبداء الحدائق الذي يقال أنه كان يقع في ثلاثين جزءاً ، والكتاب الوسيط فهلان الكتابان لا نعرفهما إلا من خلال اقتباسات ضئيلة ليست بذات أهمية وردت في بعض المصنفات الأخرى . وعلى الرغم من أهمية

أنها جزيرة حارة فيها قوم من المسلمين يعين كفار الزوج ، وحدد تاريخ استقرار المسلمين في تلك الجزيرة بقرن ونصف قرن قبل رحلته إذ قال أن المسلمين تغلبوا على هذه الجزيرة في بداية عهد الدولة العباسية . ولكن الملاحظ أن ذلك التاريخ لم يشهد هجرة ملحوظة - إلى شرق إفريقيا - ولا نجد تفسيراً لذلك إلا أن يكون السعدي قد تجاوز هذه سنوات في تحديد هجرة الزيديين إلى الساحل الشرقي من إفريقيا وهي كما نعرف أول هجرة هامة وفدت على المنطقة . ولكن الموضوع الذي أثار الجدل بين بعض الباحثين هو أية جزيرة كان يعنيها السعدي بجزيرة قنبلو ، حقيقة أن السعدي وضع بعض التحديدات الجغرافية الخاصة بموقع هذه الجزيرة ولكن نظراً لكثرة عدد الجزر الموجودة على مقربة من الساحل الشرقي لإفريقيا فانه يصعب علينا تحديد واحدة منها . وفي رأي المستشرق الفرنسي رينو أن جزيرة مدفشقر هي الجزيرة المقصودة ، إذ أن التحديدات الجغرافية التي أوردها السعدي تكاد تنطبق عليها (١٦) ولكن التساؤل لا يزال قائماً وهو لماذا لم يحدد السعدي من أكبر مساحة هذه الجزيرة إذا صح أن تكون قنبلو هي جزيرة مدفشقر . أما القبطان جيان Guillaume فيميل إلى اعتبار قنبلو إحدى جزر القمر ويصدها على وجه خاص بالجزيرة الكبرى وهي جزيرة ياقوت أو الأنجويجة كما كانت تسمى ذلك الحين وإن كانت التحديدات التي أوردها السعدي تختلف مع موقع هذه الجزيرة خاصة من حيث تحديده أنها تقع على مسافة خمسمائة فرسخ من جيان إذ أنها في الواقع تقع إلى مسافة أبعد من ذلك (١٧) ، كما أننا لا نستطيع أن نذهب إلى اعتبار قنبلو

Reinaud, Relation des Voyages ... Tome I PP, 131-133

(١٢)

(١٧) جيان : وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية من شرق إفريقيا ص ٩٢ - القائمة ١٩٧٧ .

Ferrand, Documents Historiques et Textes Géographiques Arabes . Tome I P. 35 FF (١٤)
paris 1913.

Freeman-grenville: op. cit. p. 40

(١٥)

كتابات المسعودي سواء بما أسدنتا به من معلومات أضافت الكثير إلى المادة المتجمعة لدينا أو في تأثيرها على الكتاب الآخرين الذين تعمق بهم معرفتنا الجغرافية من أفريقيا فان كتابات المسعودي مع ذلك لم تخل من الميوسب المبهمة في تأليف معظم الرحالة والجغرافيين والمؤرخين خلال ذلك العهد ، ومن تلك الميوسب كثرة الاستطرادات ونقل الخرافات والأخبار السطحية دون العناية بتحقيقها تحقيقاً علمياً سليماً (١٦) . كما يلاحظ تركيز المسعودي على الحديث عن شرق أفريقيا ، أما السودان الغربي فقد اقتصر على الإشارة إلى تجارة الذهب فيه حيث ذكر أنها تجارة غريبة ملفنة للنظر (١٧) .

وفي القرن العاشر أيضاً تمدنا كتابات الاصطخرى وابن حوقل ببعض المعلومات الخاصة بأفريقيا . وللأصطخرى كتابان أحدهما كتاب الأقاليم ، والآخر المسالك والممالك اعتمد في وضعهما على رحلاته لطلب العلم والمعرفة وقد عنى في كتابه الثاني بتحديد بعض المسالك الإسلامية ومن ذلك ما أورده عن بلاد السودان الغربي التي وصفها بأنها بلاد مريضة ليس لها اتصال بشيء من الممالك والعمارات إلا من جهة المغرب نظراً لصعوبة المسالك بينها وبين سائر الأمم (١٨) . أما ابن حوقل البغدادي فقد اهتم بدوره بالإشارة إلى بعض الأقاليم الإفريقية كما اعتمد كثيراً على الاصطخرى الأمر الذي سبب لبعض الباحثين الكثير من الخلط بين عمل كل منهما . وقد اشتهر كتاب ابن حوقل بصورة الأرض أورده فيه بعض المعلومات التفصيلية عن القسم الشرقي من أفريقيا وخاصة مناطق الحبشة والنوبة ،

واللاحظ أن ابن حوقل لم يضع كتابه على هيئة رحلات إنما عرضه بطريقة الوصف الطوبوغرافي فجاء أشبه بمصنف جغرافي لم يكتف فيه بوصف البلدان فقط إنما نظم مسالكها وطرقها ، كما تظلت كتاباته خرائط جغرافية وهي وإن لم تكن على درجة كافية من الدقة إلا أنها كانت بلا شك محاولة رائدة في هذا المجال . وقد أشار ابن حوقل إلى نهر النيجر وما كان قد لاحظته يتدفق تجاه الشرق فقد أدى به ذلك إلى الاعتقاد بأنه نهر النيل (١٩) ، الذي ذكر أنه لا يعرف له بداية من وراء أرض النوبة وماؤه أشد عذوبة وبياضاً من سائر أنهار الإسلام . والثابت أن ابن حوقل زار بعض المناطق الداخلية في غرب أفريقيا ومع ذلك فإنه لم يتعرض كثيراً لوصف البلدان التي تقطنها الشعوب السوداء في كل من غرب وشرق القارة فكما يقول إن حبه الطبيعي للحكومة المنظمة هو الذي دفعه لتجنب ذكر أي شيء عنهم (٢٠) ، أما المناطق الأكثر تقدماً في أفريقيا فقد أورد منها بعض المعلومات ، ففى خلال زيارته لبلدان شمال غرب إفريقيا مدد أحم مدنها كبرفة واجداية وسرت وموسبة وتونس كما تحدث عن بلدة أودغست الواقعة على حافة الصحراء وذكر أن لزعماء البلدة صلات بمملكة غانا التي وصفها بأنها أغنى ممالك العالم لما في أرضها من التبر . كما تضمنت كتاباته بعض المعلومات من كل من شعوب البجة والنوبة والحبشة لأن لديهم بعض مظاهر الحضارة والوعي الديني الناتج من قرب بلادهم من البلدان الأخرى الأكثر تقدماً . ويصدق ذلك أورد إشارات من بحر القارم ومن يسكن جزائره من البجة الذين هم

(١٦) زكي حسن : الرحالة المسلمون ص ٣٨/٣٧ .

(١٧) Bovill, The Golden Trade of the Moors p. 61, London, 1968.

(١٨) الاصطخرى : المسالك والممالك ص ٢٤ جمة الحينى القاهرة ١٩٦١ .

(١٩) Bovill, op. it. pp. 61-62.

(٢٠) المصدر السابق ص ٦٢ .

سوى البيروني في كتابه « الآثار الباقية عن القرون الخالية » ونجد في هذا الكتاب اهتماما واضحاً بالساحل الشرقي لإفريقيا إذ ذكر أن الساحل والجزر الجنوبية منه تسكنه قبائل متفرقة من الزنوج ، كما تحدث عن النشاط التجاري الذي كان قائماً بين سفاليه والهند والصين ، كما أشار إلى الجزء الغربي من المحيط الهندي الذي أطلق عليه بحر البربر وحده بمضيق عدن في الشمال إلى سفاليه الزنج في الجنوب مؤكداً أن الراكب لا يمكن لها أن تتجاوز سفاليه لعظم المخاطرة فيما يليها ويبدو أنه قد توافرت العرب معلومات هامة عن ساحل شرق إفريقيا إلى ما يقرب من خط عرض ٥٢° جنوباً ، أما البلاد الواقعة إلى الجنوب من ذلك فقد كانت فكرة العرب عنها بصفة عامة تستند على الخسوس والتخمين ولو أن علمهم بالكوارث التي كانت تتعرض لها السفن تشير إلى معرفتهم بطريق غير مباشر بمضيق موزمبيق الذي أسموه في بعض كتاباتهم « جبل الندامة » (٣٢) ولا شك في أن المعلومات التي أوردها المصنفون العرب سواء تلك التي وصلت إلينا أو ما فقد منها استفاد منها الإدريسي في القرن الثاني عشر الميلادي في وضع كتابه وخريطته المعروفة من إفريقيا . والإدريسي جغرافي عربي أقام في صقلية في الفترة من ١١٠٠ - ١١٦٦ م في بلاط الملك روجر الثاني Roger II أحد ملوك النورمان وفيما يبدو أن معاصري الإدريسي من المسلمين قد استأصروا لدخولهم في خدمة أمير كافر خاصة وأن الوقت كان زمن حروب صليبية ، ولا شك في أنه لعدم موافقة بني قسوم على تصرفه هذا فإن المعلومات المتعلقة بحياته قليلة في جملتها (٣٣) . وقد طلب روجر من الإدريسي جمع المعلومات المتعلقة بالعالم والتي كان قد حفظ مادتها فأخرج منها الإدريسي عمله الضخم المعروف

أشد سواداً من الأحباش وأنهم لا يملكون قرى ولا مدناً ولا أرضاً زراعية ، كما تعرض للحبشة التي ذكر أن أهلها نصارى يقتربونهم من لون العرب وأنهم أهل سلم وأنها ليست بدار حرب ، ووصفها بأنها بلاد جافة يوجد بها قليل من المباني ومساحة كبيرة من الأراضي الزراعية وأن جلود النمر وغيرها من الجلود التي تشتري من اليمن تأتي من هذه البلاد . وذكر من زيلع أنها تتصل بمقاويز النوبة التي وصفها بأنها أوسع من الحبشة يجري فيها نيل مصر إلى أن يخرج منها إلى أرض الزنج ثم يتجاوزها إلى براري تتعلم مسالكها ، وهي بلد عامر خصب من أحسن مدنها نواحي علوة وفي أعلاها نهر يجري من الشرق يعرف بأور وهو يصب في نهر النيل وأن سكانها نصارى وبها من المدن والعمارة أكثر من الحبشة .

وبعد كتابات ابن حوقل يطالعنا من المصنفات العربية التي منيت بإفريقيا كتاب وصف إفريقيا والغرب للجغرافي محمد الأندلسي (١٢٢٣م) وبعد هذا الكتاب من أهم المصادر التي امتدحها البكري في وضع مصنفه « المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب » كذلك يبرز لدينا في أواخر القرن العاشر الحصن المهلبى وهو عالم مصرى وضع بعد زيارته لبلاد السودان كتاباً في الطرق والمسالك (١٢٨٥م) وعلى الرغم من أن هذا الكتاب لم يصل إلينا إلا أنه ممل من الإشارات المتقولة عنه بأن معنى متابة خاصة بوصف أقاليم السودان القريب (٣٤) .

وفي القرن الحادى عشر الميلادى وقبل أن نصل إلى مصنف الإدريسي ، وهو من المصنفات العربية الهامة التي منيت بإفريقيا ، لا نجد

(٢١) زكى حسن : الرحالة المسلمون في الصور الوسطى ص ٤٢/٤٣ .

(٢٢) كراتشكوفسكى - الأدب الجغرافي عند العرب القسم الأول ص ٢٤٩ .

بكتاب روجر واسماء نزهة المشتاق في اختراق الافاق (١٢) . وقد أخذ الإدريسي الكثير من مادته عن الكتب الجغرافية السابقة عليه. ومن التقارير التي كان يتلقاها من المسافرين ، هذا فضلاً عن المناطق التي ارتحل إليها بنفسه في منطقة الشمال الأفريقي على وجه التحديد . كذلك تحدث الإدريسي عن مدن شرق أفريقيا وإن كان لم يورد لنا معلومات وافية عنها ومع ذلك فإن أهمية كتابات الإدريسي فيما يختص بشرق أفريقيا أنها تعد أولى المصادر التي تحدثنا عن مدن الساحل وجوارحه ، من ذلك مدينة كلوه وتجارتها مع مغاليه ومالينده التي وصفها بالأزدهار . وما يستلفت النظر أن الإدريسي لم يرحل إلى شرق أفريقيا كما فعل المسعودي ولكنه استمع كثيراً وقرأ أكثر فأكثر بدقائق مفصلة عن هذا الأقليم خاصة وإن الفترة التي وضع فيها الإدريسي كتابه كانت تجارة العرب في خلالها متسعة اسماً كبيراً ، على أنه لم يكن تجارة العرب في الذهب والملاح والشرقي لأن هذه التجارة كانت معروفة في العالم العربي التجاري وإنما انصرف إلى الحديث عن تجارة جديدة هي تجارة الحديد ، كما نلاحظ أيضاً تغير أوجه الحياة منذ رحلة المسعودي في السنوات الأولى من القرن العاشر إلى كتابات الإدريسي في النصف الأول من القرن الثاني عشر الميلادي ، فمالينده التي لم تحظ في زمن المسعودي حتى يذكر اسمها أصبحت في زمن الإدريسي « مدينة الزنج » يحدتنا الإدريسي عنها فيقول أن الزنوج يمتلكون فيها مناجم الحديد ويستخرجونه وتجارون في المطاوع منه ويزبونون من تجارتهم هذه أرباحاً كثيرة . كذلك تحدث عن « منبسة » واشتغال أهلها بتجارة الحديد أيضاً مما يدل على الصلات التي كانت قائمة بين شعوب الداخل وبين من

يقف على الساحل من تجار الصرب وغيرهم خاصة الهنود إذ كانت السيوف تصنع في الهند من الحديد المتحصل عليه من شرق أفريقيا ومما يستلفت الانتباه أن هناك أقاليم ذكرها الإدريسي لا تزال موجودة على الخرائط الحالية ولو بالتقريب كبرواه ومالينده ومنبسة، وهناك من المدن التي ذكرها قد اندست معالمها ولا تزال تخضع لمطليات الكشف والتنقيب (١٣) .

ولم يقتصر الإدريسي عند حد الإشارة إلى أقاليم شرق أفريقيا وملنها وإنما تعرض إلى غرب أفريقيا ولا سيما مملكة غانا وقد وصف في أماكن كثيرة من كتابه ما كان عليه ملوك هذه الدولة من الثراء والعلاقات التجارية بينهم وبين المغرب الأقصى (١٤) .

وفي منتصف القرن الثاني عشر وضع ابن الوردي مصنفًا بعنوان « فريدة المجانب وفريدة الفرائب » اعتمد فيه إلى حد كبير على النقل عن المسعودي وقد وصف الساحل الشرقي من أفريقيا من رأس جردفون شمالاً إلى موزمبيق جنوباً ، ونقل عن المسعودي ما أورده عن بلاد واق الواق وعجب لكثرة ما بها من ذهب حتى أن الزنوج يتخذون منه سلاسل كلابهم ودوابهم وأكابهم يصنعون منه « لبناً » يبتون بها يولهم . (١٥)

ولا تطالعنا بمد ذلك مصنفات هامة تضطرننا إلى التوقف عندها سوى معجم ياقوت الحموي المعروف بمعجم البلدان . وقد عرف ياقوت بأسفاره التجارية الصديدة وكان يشتغل بتجارة الكتب وقد مكته ذلك من جمع المادة اللازمة لمعجمه وإن كان لم يسجل لنا أخبار رحلاته وما وقع له فيها من تجارب ، ولا ريب أن ما

(١٢) انظر مادة الإدريسي في دائرة المعارف الإسلامية .

(١٣) بالذد الفايصون : افريقية تمت اصوله جديدة (مترجم) - بيروت ١٩٦١ .

(١٤) عبد الرحمن زكي : اراجع العربية في التاريخ الاسلامي في غرب افريقيا ص ١٤ .

(١٥) راجع ابن الوردي : فريدة المجانب وفريدة الفرائب .

وهي غنى بسواحلها بالعنبر وأنه ليس في بحر الزنج جزيرة أكبر منها . كذلك تعرض ياقوت لممالك السودان الغربي فذكر عن غانا أنها مدينة كبيرة في جنوب بلاد السودان ، كما تحدث عن أقاليم مالي فذكر عن التكرور أنها بلاد تنسب إلى قبيل من السودان في أقصى جنوب المغرب كما تحدث عن التبر فذكر أنها من بلاد السودان وأنها ينسب الذهب الخالص وهي في جنوب المغرب . (٢٠)

وفي أواخر القرن الثالث عشر الميلادي يطالعنا ابن سعيد الحموي (١٢٨٦ م) الذي دوس جغرافية بطليموس ووضع موسوعة هامة عرفت بجغرافية الأقاليم السبعة على نهج مصنف الأديسي نزهة المشتاق في اختراق الآفاق (٣) ، بها تعريفات عن مدن شرق أفريقيا وقد راعى ترتيبها حسب موقعها من الشمال إلى الجنوب (٣) . ومن المؤكد أنه كتب أيضاً عن السودان الغربي ولكن من المؤسف أن كتابات ابن سعيد لم تصل إلينا كاملة ولكن إذا قسناها بالإشارات التي وردت منها في أبي الفدا وابن خلدون وغيرها فإن فقد مؤلفاته بعد ولا شك غربة محزنة للعام (٣) . وأهم ما في كتابات ابن سعيد ما ذكره من أن ملاحاً عربياً يدعى « ابن فاطمة » دار حول أفريقيا من الغرب إلى الشرق ووصف سواحل

شاهده ياقوت في أسفاره وما جمعه من الخزائن كان خير مدة له في تأليف مصنفه الذي فرغ منه في عام ١٢٢٤م (٢٨) ويعتبر معجم البلدان من أهم المصنفات التي وضعها العرب في هذا الموضوع ، ويوجد بهذا المعجم تعريف ببعض مدن شرق أفريقيا كمقديشو وحب وكوة ، ولعل ياقوت أول من أشار إلى الشعب السواحلي ويفهم ذلك من حديثه عنهم إذا سماهم بشعب البربر وهم غير البربر الذين بالمغرب . . هؤلاء سود يشبهون الزنوج . . جنس متوسط بين الحبش والزنوج . . وفي تعريفه بمقديشو ذكر أنها مدينة في أول بلاد الزنج يجلب منها الصننبل والأبنوس والماج . كما تحدث عن مدينة الجب وكوة وسفاليه وإن كان كل ما أورده عنها لم يتعد شلرات بسيطة ، فقد ذكر من الجب أنها مدينة قرب بلاد الزنج في أرض بربرة ، وكوة موضع بأرض الزنج ولم يذكر ياقوت شيئاً من الجهات الأخرى التي تقع على ساحل شرق أفريقيا أكثر مما أورده الأديسي ومع ذلك فإن ما ذكره ياقوت مهم رغم قلته ، وفيما يبدو أنه استقى معلوماته من التجار العرب الذين كانوا يذهبون إلى هذه الأقاليم لصلته هؤلاء التجار وبرؤساء عمان بوجه خاص . أما جزيرة مدغشقر فقد أطلق عليها جزيرة القمر (٣٦) ، كما تحدث عن اختلاف أجناسها وتمدد شعوبها ولغاتها

(٢٨) ذكرى حسن : الرحالة المسلمون ص ١٦/١٥ .

(٢٩) لا يتفق الجغرافيون العرب على كتابة اسم هذه الجزيرة ولا على أصل اشتقاقها فقد كتبه البعض منهم الأديسي باسم الكاف والميم وكتبه غيرهم منهم ياقوت وابن سعيد بسكون الميم ونسبوا اسم الجزيرة إلى قوم القبر الذين هاجروا إليها أما ابن الوردى واليتقويي فسميا الجزيرة باسم القمر بفتح القاف والميم ويبدو أن العرب كانوا يفتقدون بها جزيرة مدغشقر وإن كان هناك من يعتقد أنهم كانوا يسمونها بحدى جزر القمر خاصة . وإن وصف الأديسي وابن سعيد لجزر القمر من حيث طبيعة ومعدات السكان لا يتيسر تطبيقه على جزيرة مدغشقر . راجع جبران : ولائق تاريخية وجغرافية وتجارية من شرق إفريقيا ص ١٦٦/١٦٧ .

(٣٠) صلاح الدين التيجاني : مملكة مالي عند الجغرافيين المسلمين ص ٥٤ .

Relation des voyages

(٣١) أنظر ابن سعيد في الجبل الثاني من فرائد ص ٢١٦ وما بعدها . .

(٣٢) جبران ولائق تاريخية وجغرافية وتجارية من شرق إفريقيا ص ١٢٨ .

Bovill, op. cit. p. 65.

(٣٣)

ملوكها بمن يجاورهم . وقد استقى المصري مادته من أناس عاشوا في تلك البلاد وعرفوا أخبارها ومن أهالي مالي أنفسهم أو ملوكهم الذين زاروا القاهرة ومن آخرين صحبوا هؤلاء الملوك وتلقوا ما حدثهم به (٣٦) .

أما رحلات ابن بطوطة فتعد مصدراً هاماً نستقى منه معلوماتنا عن كل من شرق وغرب أفريقيا والظروف التي تم فيها تدوين هذه الرحلات تجعلنا لا ننسى إذا ما قسمنا في حكمنا عليه وإتمامه بالخيال أو عدم التزامه الدقة فيما كان يرويهِ أن كثيراً من اللوم يمكن أن يكون ناشئاً من مسجل هذه الرحلات فأغلب الظن أن ابن بطوطة لم يدون مذكرات منتظمة وإن كان قد دون شيئاً فلا ريب في أنه قد أضاعه خلال رحلاته مما اضطره أن يملئ رحلاته من الذاكرة (٣٧) .

ومهما يكن هناك من قصور فإن ابن بطوطة يعد أول الرحالة العرب الذين حدثونا بأفاسة عن الإمارات الإسلامية في شرق أفريقيا وقد أورد لنا ثلاثة مراكز على الساحل هي مقديشيو وكوه ومبسة (٣٨) . والجدير بالذكر أن الزمن الذي وصل فيه ابن بطوطة إلى ساحل شرق أفريقيا وهو نهاية الثلث الأول من القرن الرابع عشر كانت فيه معظم مناطق الساحل تنتمي إلى العرب حين جاءت موجة كبيرة من مهاجري العرب في نهاية القرن الثالث عشر الميلادي إلى شرق أفريقيا وقت اجتياح المغول للعراق ، ولحق أولئك المهاجرون ببني جلدتهم على

السفقال والقرى وتحدث من وجود جاليات هندية كبيرة العدد تعيش في جزيرة القمر ، كما أورد تفاصيل كثيرة عن تلك الجزيرة تطابق جزيرة مدغشقر إلى حد كبير مثل كونها طويلة مريضة طولها مسيرة أربعة أشهر وعرضها مسيرة عشرين يوماً ، وأنها تحت حكم المسلمين ، وبعد وفاة ابن سعيد يستمرى انتباهنا مصنف جديد في تخطيط البلدان لوكربا بن محمد المعروف بالقرويني ويتضمن بعض المعلومات المفيدة من أفريقيا وإن كان يلاحظ اعتماده على المسعودي فيما نقله من نوح شرق أفريقيا . أما عن بلاد السودان فقد ذكر أنها بلاد كبيرة وأرض واسعة ينتهي شمالها إلى أرض البربر وجنوبها إلى البراري وشرقها إلى الحبشة وغربها إلى البحر المحيط . (٣٩) وفي تقويم البلدان لأبي الفدا أخبار عن ممالك السودان الغربي على أن أكثر ما أوضحه أبو الفدا حديثه عن التلوج على قمة جبال كليمنجارو ، قال أنه سمع بهذا ولا يكاد يصدق أنه (٤٠) وعلى ذلك نستطيع أن نؤكد هنا أن العرب عرفوا مناطق في أفريقيا لم يصل إليها الأوروبيون إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر .

أما القرن الرابع عشر فيتميز بثرائه في مجال المعرفة بغرب أفريقيا الداخلية ولدينا بصدد ذلك مسالك الإبحار للمصري وابن بطوطة ثم ابن خلدون . ويكاد يكون هناك اتفاق بين الباحثين على أن المصري يعد أعظم من كتب من مملكة مالي إذ قدم وصفاً دقيقاً وهاماً لها ولا قاليمها ومدنها وقبائلها وبناء دورها وأقواتها ولعمارها وحيواناتها وعاداتها وتقاليدها وصلات

(٣٦) ذكرها القرويني : آخر البلاد وأخبار العباد ص ٢٤٠ طبع بيروت .

(٣٧) انظر كتابات أبي الفدا في : Reinaud, Relation des voyages Tome II. p. 44 وكذلك جيلن - وثائق تاريخية وجغرافية وتجزئية عن شرق أفريقيا ص ٧٢ .

(٣٨) المصري - مسالك الإبحار في مسالك الإبحار - توجد مجلدات تحتاج إلى تكملة من هذا الكتاب في دار إكتب المصرية تحت رقم ٢٥١٨ .

(٣٩) داجع مادة ابن بطوطة في دائرة المعارف الإسلامية .

(٤٠) ابن بطوطة : نسخة الظاهر في حجاب الأفق وخراب الإمبراطور - ج ١ ذكر سلطان مقديشيو وكوه .

التي زارها واليه يرجع الفضل في تعريفنا بقرب أفريقيا وحضارتها .

وفي السنوات الأخيرة من القرن الرابع عشر يطلعنا عبد الرحمن بن خلدون على بعض الحقائق الهامة من السودان الغربي وعلى معلومات دقيقة للمرة الأولى عن قبائل الطوارق في الصحراء الكبرى . أما في أوائل القرن الخامس عشر فقد امدنا القلقشندي بصورة حية من مجتمع مالي كما أوضح الصلات التي كانت تربط بعض ممالك السودان الغربي بمصر . (٢٢)

ومثل النصف الأول من القرن الخامس عشر تجذب المصنفات العربية العامة التي تعرضت لأفريقيا ، تلك المصنفات التي امدتنا بمعلومات هامة من القرن التاسع إلى القرن الخامس عشر الميلادي . وهي الفترة التي يمكن أن نسميها بالعهد الإسلامي ، إذ كان المسلمون في خلالها على اتصال دون غيرهم بتلك المناطق التي كان لهم فيها النفوذ على أطرافها والسيطرة على تجارتها . وينبغي ألا ننفل الإشارة بسدد تعرضنا للمصنفات العربية من أفريقيا إلى الكتاب المغاربة الذين نبهوا على وجه خاص في فن الرحلات وكان الحج هو سبيلهم إلى ذلك إذ كانت فريضة الحج من أهم البوالت على سفر آلاف المغاربة في كل عام وكان الكثير من أولئك الحجاج يستخدمون الطريق البري من الغرب إلى تونس ومنها إلى طرابلس وبرقة ومصر ثم الحجاز عن طريق البحر الأحمر أو الشام . وقد دأب علماء من هؤلاء منذ عودتهم إلى بلادهم على الكتابة عن الطرق التي سلكوها والأحداث التي صادفوها إملا في إن يتتبع آخرون بتجارهم ،

الساحل الشرقي من أفريقيا وجاءوا بدم جديد ظهرت آثاره في عماراتهم الزاهرة وأسواقهم الباهرة التي فتت ابن بطوطة حين جاء الأقليم فحديثه عن كوه مثلا يوحى بأنها كانت من أجمل البقاع وأكثرها بهاء ، وكذلك يعطي في حديثه عن ممبسة ومقديشو صوراً حية لمجتمعت مترفة غنية (٢٣) ولابن بطوطة رحلات أخرى في السودان الغربي حيث سافر إلى بعض هذه الممالك مكلفاً من أبي عنان سلطان فاس الذي أوفده في مهمة إلى هذه البلاد لا تعرف تفاصيلها . وقد بدأ رحلته من سجلماسة حيث انضم إلى جماعة من التجار إذ كانت العلاقات التجارية متصلة بين بلاد المغرب وأقاليم السودان الغربي ووصل إلى بعض الممالك التي وصفها وصفاً شيقاً كابو لان ومالي كما وصل إلى نهر النيجر ولكنه ظنه نهر النيل وقد ذكر منه أنه ينحدر من كارسكو إلى بلدة كايبة فزاعف إلى تينكو وكوكو ومنها ينحدر إلى بلاد النوبة ودنقلة . (٢٤) وتعتبر رحلة ابن بطوطة إلى بلاد السودان من أهم رحلاته (١٣٥٢ م) فقد كان من الرواد الأول الذين جابوا الأفاق المجهولة في الصحراء الكبرى . (٢٥) وقد ذكر المستشرق شتين محرر مادة ابن بطوطة في دائرة المعارف الإسلامية أن المعلومات الصحيحة التي أوردها ابن بطوطة من غرب أفريقيا لا تقل فائدة من المعلومات التي أتى بها ليون الأفريقي في القرن السادس عشر ، هذا على الرغم من أن رحلات ابن بطوطة قد شملت الأذهان وتضاربت الأقوال في صدقها فالبعض رماها بالكذب والتحويل وآخرون أعطوها قدرًا من الأهمية ، من ذلك ما يقرره البعض أن رحلات ابن بطوطة أفادت علم الجغرافيا والتاريخ والاجتماع لما عني به من الإشارة إلى نباتات ومناخ وحيوانات البلاد

(٢٢) حسن أحمد محمود : انتشار الإسلام والكتابة العربية في المرقيا - القاهرة ١٩٥٨ .

(٢٣) رحلة ابن بطوطة : ج ٢ ص ٢ القاهرة ١٩٣٣ .

(٢٤) زكي حسن : الرحالة للمسلمون ص ١٦٤/١٧١ .

(٢٥) القلقشندي : صبح الأعشى ج ٥ ص ١/١٨٤ .

ويبرز من هؤلاء ابن جبير في نهاية القرن الثاني عشر الميلادي، وقد اتخذ طريق الساحل الأفريقي الشمالي إلى مصر ومنها إلى ميناء ميثذاب على البحر الأحمر . وإن كان مأخوذ عليه أنه لم يصف جديداً للمناطق التي زارها وفيما يبدو أنه لم يهتم بالناحية الجغرافية قدر اهتمامه بالنواحي الاجتماعية .

وفي أقرن الثالث عشر الميلادي يبرز لدينا من كتاب المغاربة ابن سعيد الأندلسي في كتابه «الغريب في حل المغرب» وقد وصف فيه رحلته إلى الحج وكذلك المبعري الذي اهتم في رحلته في شمال غرب أفريقيا بتسجيل بعض المواقع الجغرافية وذكر المعالم الأثرية ودراسة المدن وانتقاله في البلاد التي مر بها . وقد قدم برحلته من المغرب الأقصى في عام ١٢٩٨ م واجتاز الشمال الأفريقي ماراً بالسوس الأوسط والمسان والجزائر وبجاية وقسنطينة وتونس لم اجتاز ليبيا حتى وصل إلى الإسكندرية . وفي القرن الرابع عشر ظهر من الرحالة خاند بن عيسى البلوي الذي غادر الأندلس (١٣٣٥م) في طريقه إلى الحج ودون أخبار رحلته في كتاب أسماه « تاج الفرق » وهناك رحالة آخرون لم يكن الحج هو دافعهم إلى الرحلة ، من هؤلاء أبو محمد عبد الله التيجاني الذي قام برحلته برفقة أحد ملوك بني حفص وسجل أخبار رحلته هذه بما تضمنته من تفصيلات عن كثير من النواحي الجغرافية والتاريخية والأدبية والاجتماعية للقطرين الطرابلسي والتونسي . وتمتد رحلة التيجاني من أول المصنفات التي امتدتها بوصف مسهب لكثير من بلدان الشمال الأفريقي فقد زار التيجاني في رحلته الساحل التونسي فصر بصفاته ثم نزل إلى الجنوب ناحية قابس وجزيرة جربا التي أورد لها وصفاً ممتعاً ثم

تقدمت رحلته في الواحات الجنوبية كما وصف المدن الساحلية في طرابلس . (٤٧)

وفي القرن السابع عشر تستمر انتباهنا رحلات أبوسالم المياش التي قام بها قاصداً الحج إلى مكة وتضمنت وصفاً مفيداً لمن الشمال الأفريقي التي مر بها كتونس وطرابلس والقيروان . (٤٨)

وقبل أن نختتم جهود العلماء العرب في التعريف ببعض المناطق الأفريقية يمكن الإشارة هنا إلى العمل الذي نشره يوسف كمال (١٩٢٩) بعنوان « أطلس أفريقيا ومصر الجغرافي » *Mouimenta Catographica Africæ et Aegypti* وجمع فيه ما كتبه العرب وغيرهم من البلدان الأفريقية وما ورد في مؤلفاتهم من خرائط ومصورات وكذلك ما نشره المستشرق الفرنسي دي لاروسير بعنوان « اكتشاف أفريقيا في المصور الوسطى » - *En Découverte de L'Afrique au Moyen Age* — 1925 .

ومن المفيد أن نذكر أيضاً أن المعلومات التي وردت عن أفريقيا لم تقتصر على المصنفات العامة وإنما هناك مئات من المخطوطات والمذونات العربية المحلية بها مادة وفيرة عن تاريخ الشعوب الأفريقية وحياتها وصلاتها بالعرب . والجدير بالذكر أن في غرب أفريقيا حركة نشيطة تستهدف جمع التراث المحلي ونشر الفهارس العلمية الوصفية كي تكون في متناول الدارسين ، وقد صدر في السنوات الأخيرة ثمت عام للمخطوطات العربية الموجودة

(٤٧) أبو محمد عبد الله التيجاني : انظر رحلة التيجاني التي قام بها في البلاد التونسية والقطر الطرابلسي - تقديم حسن عبد الوهاب - الطبعة الرسمية تونس ١٩٥٨ .

(٤٨) انظر رحلة الشيخ أبوسالم المياش في مجلدين - ج ٢ من ٦٦ من نسخة مطبوعة بدار الكتب المصرية - المكتبة التيمورية رقم ٤٠٥ .

هذه المناطق الداخلية . وقد يكون من المناسب أن نتعرف على الجهود التي بذلها العرب في توغلهم من تلك المراكز إلى الداخل وسنستعرض بذكر هذه الجهود في مرحلتين :

المرحلة الأولى : ويمكن أن نطلق عليها العصر الإسلامي وقد بدأت منذ القرن التاسع الميلادي وانتهت بوصول البرتغاليين إلى سواحل القارة الأفريقية في نهاية القرن الخامس عشر.

والمرحلة الثانية : وهي المرحلة الحديثة التي بدأت منذ أوائل القرن التاسع عشر وانتهت بالوفاة الأمبريالية التي تعرضت لها القارة الأفريقية في السنوات الأخيرة من ذلك القرن .

ولنبداً بالجهود التي قام بها العرب في المرحلة الأولى :

كشف العرب للساحل الشرقي من إفريقيا :

اتضح لنا مما سبق أن العرب عرفوا المنطقة الممتدة من رأس غردفون شمالاً إلى خليج دلمجادو جنوباً وكانوا يطلقون على الساحل الممتد بينهما ساحل الرنح أو زنجبار من الفارسية « بار » بمعنى الساحل .

وكان التجار من جنوب الجزيرة العربية وسواحل الخليج العربي أقدم من وطئ هذه المنطقة وكان قلوبهم للتجارة حيناً والاستيطان حيناً آخر ونجحوا في تأسيس عدة مراكز تجارية على الساحل للاشتغال بتجارة الذهب والماج والرقيق (١٨) . على أن ما نلاحظ أن

في مكتبة لاجوس ولوجارد في كادونا بنيجيريا (١٩) كما نهضت جامعة أيبادان بالترغيف بالمخطوطات المحلية التي في حوزتها . (٢١)

والأمر الذي يؤكد عليه أن كثيراً من السجلات والمدونات قد مستها يد الضياع كما أنه لا يزال الكثير من هذه المخطوطات مجهولاً أو على الأقل لم تسلط عليه الأضواء بعد من قبل المدارس . (٢٧)

هذه نظرة عامة للترغيف بأهم المصنفات العربية التي عنيت بالإشارة إلى بعض المناطق الأفريقية وهي كما لا حظنا عنيت بثلاث مناطق هامة يمكن أن نطلق عليها مفاتيح اقشارة الأفريقية وهي : ساحل شرق إفريقيا ، مصر وما يليها جنوباً ثم شمال غرب إفريقيا وهذه المراكز استغلها العرب للتوغل في داخلية القارة الأفريقية فمن طريق الساحل لشرقي لأفريقيا تابع العرب نشاطهم إلى أواسط القارة حتى الكونغو ومنطقة البحيرات الاستوائية ، كما امتدت القوافل العربية من شمال غرب إفريقيا في طريقها إلى ممالك السودان الغربي ، كما نشطت الهجرات العربية من مصر وتوغلّت في مقاطعات الحبشة والنوبة . ومن المفيد الإشارة إلى أن تلك المراكز بذاتها هي التي اعتمد عليها الأوربيون من رحالة ومبشرين ومستكشفين للتوغل إلى داخلية القارة الأفريقية واقتفوا إلى حد كبير آثار العرب كما استعان الكثيرون منهم بمساعدات الحكام العرب وبالخدمات التي قدمها لهم الأدلاء الذين جاؤوا

(٢٥) Aida Arif and Abu Hakima : Descriptive Catalogue of Arabic Manuscripts in Nigeria, Luzzo-London 1965.

(٢٦) Kemsdale, W. E. N. : A Catalogue of the Arabic Manuscripts preserved in the University Library-Ibadan, 1955-58.

(٢٧) اتفق دواستينا من المصادر العربية بتاريخ شرق إفريقيا - المجلد ١٤ من مجلة الجمعية العربية للدراسات التاريخية ص ٢١٦ .

Ingrams, Arabia and Isles, p. 3.

(٢٨)

الهندي تمكن السفن الشراعية الصغيرة المعروفة باسم الدو Dhow من القيام برحلتين منتظمين في السنة بأقل مجهود . ففي فصل الخريف تدفعها الرياح في اتجاه جنوبي غربي وفي فصل الربيع تدفعها في اتجاه معاكس يمكن السفن من العودة إلى قواعدها في سواحل الجزيرة العربية (٥٠) وفي خلال دورة الرياح هذه كان يتم التعامل التجاري . وقد ظلت الرياح الموسمية تعد سراً من الأسرار التي احتفظ بها العرب والهنود لانفسهم الى ان تمكن ملاح افريقي في القرن الأول الميلادي (٤٤م) من كشف اتجاهها وكان من نتيجة ذلك ظهور بعض الكتب بالفتن اليونانية والابينية من المحيط الهندي وحرارة التجارة فيه واشيع خطأ فضل اكتشاف الرياح الموسمية الى الافريق والآخرى فضل تسجيلها (٥١) .

ولا توجد لدينا حقائق ثابتة يمكن الاعتماد عليها خاصة بساحل شرق افريقيا في الفترة السابقة لظهور الاسلام الا بعض الروايات المحلية المدونة أو الخناقلة . ولكن من المؤكد أن تضع بعض هذه الحقائق على اثر نجاح بعثات الكشف والتنقيب التي بدأت تعارس نشاطها في السنوات الأخيرة في تلك الجهات (٥٢) . وقبل هذه الكشف كان المصدر الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه من حالة العرب في شرق افريقيا دليل ملاحي وضعه أحد الملاحين الافريق (٥٣م) عرف باسم الدليل الملاحى للبحر الأثيرى (٥٤) .

Periplus Maris Erythraei

والبحر الأثيرى كان يطلق على الجزء الغربي من المحيط الهندي وبالتحديد الجزء اللامس لسواحل شرق افريقيا ، وحفل الكتاب بوصف للساحل الشرقي وحرارة التجارة فيه واسماء

القبايل الافريقية لم تتمكن من استيعاب الوافدين عليها لأن مودد العرب كان منها لا يكاد ينقطع وترتب على ذلك أن احتفظ النازحون العرب الى حد كبير بمصاتهم المميزة وإن كان قد نما من هذا الوضع المتحرك الناتج من تعدد الثقافات والعناصر التي كانت تغد من الهند والصين بالإضافة الى الجزيرة العربية والخليج العربي الثقافة واللغة السواحلية وهذه تلك لا شك أنها كانت المزيج المركب الذي نماه الساحل الشرقي لافريقيا من ثقافات متعددة ولغات متباينة وفدت عليه . ومن المؤكد أن العرب كان لهم تأثيرهم الواضح في سواحل شرق افريقيا يدل على ذلك أن الاغريق والرومان أطلقوا عليه اسم ساحل جزانيا Azania نسبة الى إحدى الممالك العربية القديمة وهي مملكة حران التي يقال أنها وجدت في منطقة ما من جنوب الجزيرة العربية في فترة سابقة على ظهور الاسلام لم يحدد تاريخها تحديداً قاطعاً وانتقل سكانها الى ساحل شرق افريقيا حيث نسب الافريق والرومان هذا الساحل اليهم فيما بعد ، ثم حدث أن تعرض المرانيون لغزوات من الشمال وهجرات قبلية غيرت معالم حضارتهم حينما وفدت على الساحل قبائل الجالا والصومال والسائ وغيرهم من شعوب القرن الافريقي وأخضعوا المنطقة لنماذج حياتهم وخرابوا ما وجدوه من حضارة قائمة (٥٥) . ومع ذلك فقد ظل الاتصال التجاري ينمو ويتسع قبل ظهور الاسلام بين الجزيرة العربية وموانئ الساحل الشرقي لافريقيا ، وساعدت عوامل الجوار من ناحية والعوامل الجغرافية من ناحية أخرى على استمرار هذا الاتصال لأن الرياح الموسمية Monsoon التي تهب على منطقة المحيط

(٢٧) بلال دافينسون : افريقيا تحت اسماء جديدة ص ٢١ .

Villiers (Allen) : « The Arab Dhows Trade » cf. Journal of the Middle East, October, (٥٠) 1954.

Zde March : East Africa Through Contemporary Records p.3 London, 1961. (٥١)

CF. Sonia Cole, The Pre-History of East Africa New York, 1962. (٥٢)

Periplus of The Erythraean sea. : يوجد ترجمة الجليلية من هذا الكتاب نشرها Schoff بعنوان : (٥٣)

العرب في هذه التجارة حيث كان زعماء القبائل يأتون إلى الساحل بالذهب والماعز والرقائق ويقايضون التجار العرب بما يحملونه ، وكانت البضائع الأفريقية غالباً ما تستبقى في المراكب التجارية التي أقامها العرب على الساحل حتى يحين موسم الرياح حيث يتم نقلها إلى الخليج وسواحل الجزيرة العربية في رحلة العودة . وكان العرب يقايضون على ما يخلونهم بالخز الذي كانوا يحصلون عليه من الهند ومما يؤكد ذلك كشف البعثات الأثرية من كميات كبيرة منه في بعض أطلال كينيا وزيمبابوي (٥٧) وقد اضطرت نشاط التعامل التجارية حتى وصلت تجارة الذهب إلى درجة كبيرة من الانحسار كما يؤخذ ذلك من التواريخ المحلية المدونة ، كما شهدت الجزيرة العربية أمداداً وفيرة من الرقيق الذين جلبهم العرب من شرق أفريقيا .

وليست لدينا معلومات وافية من حالة العرب في الساحل الشرقي لأفريقيا في الفترة التالية لرحلة صاحب البريلس وما ذكره بلينيوس في القرن الأول الميلادي حتى ظهور الإسلام في القرن السابع الميلادي ، ولكن الأمر الذي لا شك فيه أن الصلات ظلت قائمة لا تنقطع إلى أن بدأ الإسلام يحدث انقلاباً خطيراً في تاريخ المنطقة فقد لاحظنا أنه لم يكن للعرب قبل ظهور الإسلام اتصالات دائمة بالساحل الشرقي لأفريقيا وإنما كانت الصلات تقتصر على عمليات التبادل التجاري وما كان يستتبع ذلك في بعض الأحيان من استقرار مؤقت في المراكب التجارية التي أوجدتها العرب على الساحل لغرض التجارة ، غير أن الأمور تغيرت تغيراً كبيراً في الفترة التي

للعوانية التي اختفى الآن الكثير من معالمها والذي يفيدنا من هذا الكتاب أنه تعرض في فقرات كثيرة منه لحالة العرب وتجارهم في المنطقة فهو يعجب في مناسبات عديدة لكثرة عدد السفن العربية واختلاط العرب وتزواجهم مع القبائل الأفريقية كما يعرض لتعدد العناصر الوافدة على الساحل وتطلعا إلى التعرف على اللغة العربية ومحاولة التحدث بها لما تيسره لهم من آفاق واسعة في التجارة والتعامل (٥٨) وقد يكون من أهمية هذا المصدر أنه أول من أكد العلاقات التي كانت قائمة بين العرب من جنوب الجزيرة العربية والساحل الشرقي لأفريقيا فلذكر أن بعض زعماء الساحل كانوا يدينون بالولاء لأمرام حمير في جنوب الجزيرة العربية وأن السفن العربية كانت تأتي من سواحل حضرموت وسواحل الخليج العربي حيث تتبادل التجارة بينها وبين الساحل الأفريقي (٥٩) كما أشار القزح الروماني بلينيوس (٧٠ م) إلى أن التبابعة من ملوك اليمن قد عرفوا مناطق كثيرة على الساحل الشرقي الأفريقي وكان لهم فيه شيء من السلطة كما كانت لهم علاقات تجارية وقد حرموا على العامة الاتجار مع اليونان والرومان ببعض الأصناف كالطيوب والأفاوية لئلا يغشوا أمرها (٥٩) والجدير بالذكر أن العرب اكتفوا في الفترة السابقة لظهور الإسلام بالاستقرار المؤقت على الساحل ولم يحاولوا التوغل في الداخل مكتفين باتشاء المراكز التجارية لتصدير تراب الذهب والماعز والرقائق الذي كان يحمل إلى الدول القديمة التي كانت تلج في طلبه كالإمبراطوريتين الفارسية والرومانية وقد تعاونت القبائل الأفريقية مع

Pearce Zanzibar, The Island Metropolis of Eastern Africa, p. 34, London 1920, (٥٤)
see also Cupland, East Africa and its invaders, London 1933. p. 19.

Chittick, « Kilwa and Arab Settlement of the East African Coast » See Journal of (٥٥)
the African History IV, pp. 79 ff.

(٥٦) الرواد : نشر مجلة المثلث ص ٨٢ .

Pearce, Zanzibar, The Island Metropolis of Eastern Africa, p. 34 London 1920. (٥٧)

ومن توافد على الساحل من عناصر أخرى فارسية وهندية ، والكلمة نفسها تدل على ذلك فهي تنمي اللغة الساحل وإن كان هذا لا ينفي وجود اللغة العربية لكافة قائمة بذاتها باعتبارها لغة الإستقرارية العربية الحاكمة . . ويدخل في تركيب اللغة السواحلية الكثير من المفردات العربية لا سيما الألفاظ المستخدمة في الشئون التجارية . . وقيل « رويش » Rensh وهو أحد المتخصصين في اللغة السواحلية وتاريخها نسبة المفردات العربية من الربع إلى الخمسين وهي تكتب بحروف عربية وأبجدياتها متماثلة إلى حد كبير بالأنواع الأدبية عند العرب وإن كان لم يتح لهذه اللغة فرصة النمو والتطور لأن اللغة العربية ظلت لغة الثقافة واللغة الرسمية لأمارات الساحل الشرقي من أفريقيا.

وقد استمرت الهجرات العربية تتعاقب على الساحل الأفريقي إذا ما كاد أقرن العاشر يولي حتى تم للعرب اكتشاف الساحل الشرقي لأفريقيا إلى سفاليه في الجنوب ، كما استكملت المدن والامارات التي أسسها العرب مقوماتها وسماتها العربية وحتى المدن التي ساهم الفرس الشيرازيون في تأسيسها لم يلبث أن استحوذت إلى مدن عربية صرفة بعد توالي الهجرات العربية إليها ونجاحها في طمس معالمها الفارسية . . وما يستلقت النظر أن المدن العربية المنقرت إلى التنظيحات العسكرية وربما يرجع ذلك إلى أنها لم تقم أساساً نتيجة فتح أو توسع حربي وإنما أسسها تجار أو مهاجرون أو مضطهدون دينيون أو سياسيون وهؤلاء جميعاً كانوا مضطرين بحكم ذلك أن تكون علاقاتهم سلمية إلى حد كبير مع الأهالي الذين استقروا في أوطانهم . . وفي خلال القرنين العاشر كان الإسلام قد انتشر في تلك المراكز

أعقبت ظهور الإسلام إذ ظهر عامل آخر غير العامل التجاري نتج منه اكتشاف العرب لمراكز جديدة على الساحل واستقراهم الدائم فيها ثم تطور الأمر إلى إقامة كيانات سياسية عربية إسلامية (٨) ولذلك شهد الساحل الشرقي لأفريقيا قيام الكثير من الإمارات والمدن العربية وكثرة عدد المهاجرين إلى الساحل واستقراهم فيه . . وعلى الرغم من ارتفاع درجة الحرارة ارتفاعاً كبيراً على الساحل فإن العرب لم يتأثروا بهذا المناخ لأنهم كانوا يأتون عادة من مناطق أشد حرارة وهي جنوب الجزيرة العربية وسواحل عمان ولذلك لم يستطع الأوربيون الحلول محلهم في استيطان الساحل الأفريقي اللهم إلا في المنطقة الجنوبية البعيدة من خط الاستواء في موزمبيق ، أو عندما استطاع الانجليز في أوائل القرن الحالي التغلغل في جبال كينيا وتنجانيقا العالية (٩) وقد حدث الاستيطان العربي في الساحل الشرقي لأفريقيا نتيجة دوافع متعددة أبرزها النزاعات الدينية والسياسية التي أخذ يتعرض لها المسلمون خاصة في عهد الدولتين الأموية والعباسية مما دفع العرب للهجرة إلى موانئ الساحل الشرقي حيث كانوا قد ألفوا التبادل التجاري معها (١٠) وكانت هذه الجماعات المهاجرة من الأحساء والبحرين وحمات وحضرموت واليمن تنقل معها صورا من الحضارة إلى أفريقيا وهي إنشاء المنازل والمدن العربية ومع ذلك فإن الساحل الشرقي لم يصطبغ أصطباغاً تاماً بالصبغة العربية ورجع ذلك لاختلاف عناصر السكان وتباين أجناسهم وتعدد لغاتهم . . وقد نتج عن امتزاج العرب بشعوب الساحل ظهور ثقافة مميزة المعالم أخذت بتصويب من الثقافات المتعددة واستقرت السواحلية لغة قائمة بذاتها مزيجاً من الذي أتى به العرب والذي كان ملكاً خالصاً للأفريقيين

(٨) جمال زكريا قاسم : استقرار العرب في الساحل الشرقي من الرقعية . بحث منشور في حوثيات كلية الآداب - جامعة بنس - العدد العاشر ١٩٦٦ .

(٩) صلاح الملاك وجمال زكريا قاسم : زنجبار ص ٥ القاهرة ١٩٦١ .

الذي كان يعوج بالبحية . وقد يكون من المناسب في هذا المجال أن نعرض لما ذكره دورات باربوسا في وصفه لحضارة العرب في ساحل شرق إفريقيا إذ كتب يقول : « ما أن وصلت سفن فاسكو دي جاما إلى سفاليه حتى فوجئت مفاجأة لم تكن تتوقعها فقد لقيت البحارة ما لم يكن في حسابهم حين خرجوا بضريون في البحر . . لقوا مرافق تطن كخلابا النحل ومدنا ساحلية عامرة بالناس ، وفروا حين وجدوا من البحارة العرب والهنود رجالا ميروا المحيط الهندي مرات عديدة ويمررون من أجل ذلك دقائق مرافقه وسجلوا هذه الدقائق في خرائط متقنة لا تقل فائدة عما كانوا يعملونه هم من خرائط في أوروبا ، كما رأى البرتغاليون على هذا الساحل مدنا أهلة بالسكان لا تقل نشاطا عن مدنها في البرتغال ورأوا تجارة بحرية نافعة في الذهب والحرير والمعادن والفرو وجلود السلحفاة والأقمشة القطنية والرقائق . . وجدوا عالما تجاريا أوسع من عالمهم الذي جاؤوا منه وأكثر ثراء من بلادهم وحتى السفن وجدها البرتغاليون أكبر من سفنهم فقد كانت عابرات المحيط الهندي آنذاك أكبر من سفن دي جاما وأضخم حجما حتى لقد عجب سكان الساحل من أين أتى البرتغاليون وكل البلاد عندهم معرفة » (٦١) .

ومما يستلفت نظرنا ما اتجهت إليه بعض المصادر الأوروبية التي تعرضت لدور العرب في شرق إفريقيا من حرصها على التمييز بين هذا الدور والتأثيرات العربية الحضارية ، من ذلك ما تراه أن مدن شرق إفريقيا الإسلامية لم يبق اقتصادها إلا على أساس تجارة الرقيق . ولكن الحقيقة أن تلك المدن كان لها نشاط آخر لم يقتصر على هذا النوع من التجارة ، ومما يؤكد ذلك أن العرب كانوا حتى مقدم البرتغاليين في أواخر القرن الخامس عشر وسطاء في

وأصبح لكل مدينة مسجدها الخاص بها واشتهرت من المدن العربية الإسلامية من الشمال إلى الجنوب كل من مقديشو - براوة - مافيا - كلوه - موزمبيق . وكان لاستقرار العرب في الساحل الشرقي لإفريقيا أثره في قيام صلات تجارية مع جزيرة مدغشقر وجزر القمر وبواسطة هذه الاتصالات تم اكتشاف العرب لتلك الجزر ودخل الإسلام فيها حتى أصبح يشكل دين الغالبية في جزر القمر . وقد أورد لنا « لاجان » بعض التواريخ المحلية المتعلقة بجزيرة مدغشقر وجزر القمر كما أورد « جبريل فيران » عدة مخطوطات عربية ذكر أنه عثر عليها في مدغشقر وأهداها إلى المكتبة الأهلية بباريس ويستدل من هذه المخطوطات على أن العرب اختلطوا بأحدى القبائل في مدغشقر وتكون منهم شعب الأنتيميون في الطرف الجنوبي الشرقي ، كذلك نجح العرب في تأسيس مملكة عربية في شمال مدغشقر . وكان وصول العرب إلى ساحل شرق إفريقيا فرصة للرحالة العرب لزيارة هذه المراكز والحديث منها خاصة حينما استكملت هذه المدن مقوماتها عقب الهجرات الكبيرة التي وصلت إلى الساحل نتيجة للأزمات السياسية التي تعرض لها العالم الإسلامي وما تبع ذلك من سقوط الدولة العباسية في بغداد ١٢٥٨ ولم يكن مصنّفو العرب وحدهم هم الذين أبدعوا بصورة من مظاهر الحضارة العربية في شرق إفريقيا بل لقد اعتنق البرتغاليون أنفسهم بما أقامه العرب من حضارة زاخرة شهدها الساحل الشرقي لإفريقيا تحدث عنها الملاح البرتغالي فاسكودي جاما De Gama والزحالة البرتغالي دورات باربوسا Barbosa وكوستنيدا . ولقد دهش البرتغاليون بما شاهدوه من مدن ومجموعات متحضرة على الساحل الشرقي وعجبوا من التناقض الشاسع بين الساحل الغربي والساحل الشرقي للقارة

التعامل التجاري بين أوروبا وبلدان المحيط الهندي (١٢) أما تجارة الرقيق فلم يستفحل أمرها إلا بعد اشتغال الأوروبيين بها منذ بداية القرن السادس عشر الميلادي . وقد يكون من المناسب أن نعرض هنا لمقارنة سريعة بين تجارة العرب في الرقيق وتجارة الأوروبيين له، فنأولاً نستطيع أن نؤكد هنا أن تجارة العرب في الرقيق لم تضر الرقيق مثلما أضرته تجارة الأوروبيين فقد كانت تجارة العرب تقوم على جهود فردية أما تجارة الأوروبيين فكانت قائمة على خطط محكمة لاستغلال الثروة البشرية الأفريقية وفامت من أجل ذلك شركات كبيرة كما تأسس العديد من المراكز التجارية التي عقدت الاتفاقيات ودبرت الفتن وأوقعت بين القبائل في سبيل أسوأ استغلال مرقته البشرية في تاريخها الحديث . ولا نريد أن نخوض هنا في تفاصيل معاملة العرب للرقيق فقد يكون هذا موضوعاً مطروحاً ولكن ما نود أن نقرره أن أقصى ما كان يصل إليه الرقيق الأفريقي هو الجزيرة العربية وسواحل الخليج حيث ينقل إلى بعض المقاطعات الفارسية أو البلدان العربية المجاورة وبأعداد قليلة لم تصل إلى ما وصلت إليه تجارة الرقيق في سواحل غرب القارة وما كان يتعرض له الأرقاء من تكبات من جراء الرحلة القاسية التي كانوا يساقون إليها من غرب أفريقيا إلى مزارع الأمريكتين (١٣) . ولكن الجدير بالذكر أن بعض الكتاب الأوروبيين حاولوا وخسع مقارنات خاطئة ، من ذلك أن تجارة الرقيق بنهاها الأوروبيون في غرب أفريقيا في القرن السادس عشر ولكنها انتهت في أوائل القرن التاسع عشر ، أما العرب فقد بدأت تجارتهم في الرقيق منذ أزمان موفلة في القدم ولم تنته إلا منذ فترة قريبة ، وهذه المقارنة ربما تخدع البعض ولكن

الؤكد أن الفرق شاسع بين عدد الرقيق الذي استغله الأوروبيون خلال ثلاثة قرون وعدد الرقيق الذي استغله العرب خلال هذه القرون المديدة ، وناحية أخرى لغتت انتهابنا في بعض المصادر الأوروبية التي تعرضت للعرب في شرق أفريقيا هي حرصها على التهورين من دور العرب وتأثيرهم الحضاري فهم مثلاً لم يهتموا بادخال الزراعة إلا بالقدر الذي يكفي استهلاكهم وكل ما انصرفوا إليه هو اشباع نفهم في الحاج والذهب والرقيق . . . قد يكون حقيقة أن العرب اهتموا بالتجارة أكثر من اهتمامهم بالزراعة فهذه طبيعة العرب من ناحية ومن ناحية أخرى فإن القلاقل الكثيرة وتنازع الإمارات والمراكز بين بعضها والبعض الآخر ربما عاقت ايجاد مشروعات زراعية كبيرة ولكن ما كادت المراكز الساحلية تتوحد في ظل دولة عربية كبيرة وهي دولة البوسعيد وخاصة في عهد اعظم حكامها سعيد بن سلطان في النصف الأول من القرن التاسع عشر (١٨٠٦ - ١٨٥٦) حتى وضع اهتمام هذه الدولة بالزراعة فضلاً عن اهتمامها بالتجارة بل انها ادخلت زراعات جديدة خاصة زراعة القرنفل Cloves حتى أصبحت جزيرتها بما وزنجبار تمدان العالم بالتصيب الأوفى من ذلك المحصول (٩٠ ٪) حتى وقتنا الحاضر (١٤) .

أما ما تتممده المصادر المشار إليها من وضع المقارنات الخاطئة مما فعله الأوروبيون وما لم يفعله العرب فلا ينبغي اتخاذه أساساً للحكم السليم فإن الأوروبيين أنفسهم لم يدخلوا الزراعة إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بعد استيطانهم المناطق المرتفعة الصالحة ولصالحتهم الخاصة . أما القرون الثلاثة التي بدأت بها مرققتهم بالقارة الإفريقية

(١٢) راجع في ذلك حوثاني : العرب واللامحة في المحيط الهندي ، وكذلك آدم مثل الحضارة الإسلامية (مترجم) ج٢ ص ٤٢٠/٤٢٩ .

(١٣) تولدت تجارة الرقيق في غرب إفريقيا في السنوات الأولى من القرن التاسع عشر على اثر الحركة المناهضة للرق Anti Slavery Movement والتي تزعمتها بريطانيا .

(١٤) جمال زكوي قاسم : دولة يو سعيد في عمان وشرق إفريقيا ص ٢١٤ - القاهرة ١٩٦٧ .

باحتشاف التجارة ومصادر المهن البحرية المختلفة .

وكان العرب أول من توغلوا في الحبشة لمسافات بعيدة وقد انطلقوا من مجرى نهر هواس وسيلة للولوج إلى الداخل وإن كان ما يؤسف له أن معظم سجلات العرب قد ضاعت أو على الأقل لم تصل إلى أيدينا وذلك باستثناء بعض المصنفات العامة التي تعرضت للمالك المسيحية في الحبشة والسلطنات الإسلامية التي أنشأها العرب (٦٦) . والمتفق عليه تاريخياً أن العرب الأول الذين هاجروا إلى الحبشة هم الذين أسسوا دولة أكسوم القديمة ، وبعد ظهور الإسلام دخل الكثيرون من الأقباط في الدين الإسلامي وتوطدت صلات العرب بالحبشة، وقد منى العرب من جانبهم بتصنيف الكتب والرسائل الجامعة لبيان فضل الأقباط وآثارهم على الدين الإسلامي ومن هؤلاء « السيوطي » الذي وضع ثلاث رسائل خاصة في هذا الموضوع (٦٧) . وإذا كان من السهولة تتبع تاريخ الدولة الأكسومية وعلاقتها بالعرب منذ تأسيسها حتى نهاية القرن السابع الميلادي، إلا أن الشغور يكتنف تاريخ الحبشة في الفترة التالية ولا تكاد نطالع أحداً من الرحالة العرب الذين جاسوا هذه البلاد ولعل هذا هو السبب في أن كثيراً من المصنفين العرب لم يتعرضوا تفصيلاً لمقاطع الحبشة فإين خرداذبة واليعقوبي وابن رسته والمقدسي وغيرهم لم يذكروا من هذه البلاد سوى «جرم» التي زعموا أنها كانت حاضرة للحبشة ، أما المسعودي فقد ذكر بعض مدن الحبشة ومع ذلك فإنه لم يفصل حديثه إلا عن مدينة « كمبر » التي عدها العاصمة (٦٨) . وكلما

فقد كان كل ما يعنيه الإكراه والاستغلال بتجارة الذهب والرقيق فضلاً عن تقيض معالم الحضارة العربية الإسلامية التي شهنتها السواحل الشرقية من أفريقيا، وناحية أخرى أن هذه المصادر تعتمد التركيز على أن الاستغلال التجاري كان دافع العرب الوحيد ، أما الدوافع الأخرى من إنسانية وحضارية التي (حركت) الأوربيين فلم يهتم بها العرب (٦٩) . ولكن الحقيقة أن التجارة والاستغلال هما اللذان كانا يمتنان الأوربيين خلال القرون الثلاثة من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر ، وحتى في النصف الثاني من هذا القرن حينما فكر الأوربيون في إرتياد منظم للقارة الأفريقية بدعوى إدخال الحضارة إليها والحقيقة بهدف استعمارها. اعتمدوا على جهود العرب وعلى المراكز التجارية التي أقاموها لربط الساحل بالداخل بل أن المناطق التي اكتشفها الأوربيون كانت معروفة لدى العرب الأمر الذي يجعلنا نؤكد أن عمليات إرتياد الأوربي لم تكن في حقيقتها كشفاً وإنما مجرد تسجيل لحقائق كانت معروفة لدى العرب من قبل .

توغل العرب في الممالك المسيحية في الحبشة والتوبة :

ولم تقتصر الهجرات العربية على ساحل زنجبار وإنما امتدت إلى سواحل إرتيريا والصومال في الشمال إذ تعود العرب أن يجدوا في تلك السواحل ملجأً يقرنون إليه من ظروف الحياة التي تتصف بها طبيعة بلادهم القاسية وأساليب العيش فيها وكان العرب يبتدون في هذه السواحل فرصاً كثيرة لكسب الرزق

(٦٥) راجع داستانتا عن استقرار العرب في ساحل شرق إفريقيا ، حوثيات كلية الآداب جلسة عين شمس المبدع المأثر من ٢٩٧/٢٩٨ .

(٦٦) لورين ستونارد : حافز العالم الإسلامي ترجمة مجاهد توفيق وشكيب أرسلان ج ١ ص ٢٢٨/٢٢٩ .

(٦٧) عبد المجيد عابدين : بين الحبشة والغرب ص ٩٢/٩١ م

(٦٨) المسعودي : مروج الذهب ج ٢ ص ٢٤ .

تقدم الزمن وجدنا معلومات المصنفين العرب تزداد وضوحاً فياقوت الحموي تحدث في معجمه عن بعض الممالك الإسلامية التي نشأت في الحبشة وعلى الأخص مملكة زيلع كما أمدا القلقشندي ببعض المعلومات عن الحبشة بسميها المسيحي والإسلامي ، كما نطالع أسماء لبعض القبائل الحبشية مثل أمهره وسهرت وداموت وغيرها (٦٩) . أما القريري فيعد أول مؤرخ عربي كتب كتاباً صحيحة عن هذه البلاد وأخبارها وذلك في رسالته الشهيرة التي أسماها « الألام » من في أرض الحبشة من ملوك الإسلام » (١٤٣٥ م) وقد أورد في رسالته هذه اثني عشر اقليماً من أقاليم الحبشة (٧٠) ومن الثابت تأسيس العرب محطات تجارية على الجانب العربي للبحر الأحمر ومن هذه المحطات أخذت الجماعات العربية في التفرغل داخل الهضبة الأيوبية حتى تمكن العرب من تأسيس سلطنات إسلامية منها سلطنة زيلع . وقد أسهمت هذه السلطنات في التجارة بل احتكرت النشاط التجاري بين داخلية الحبشة من ناحية وموانئ البحر الأحمر من ناحية أخرى ولا شك في أن ظهور هذه السلطنات الإسلامية أوجد حالة من الخطورة بالنسبة للممالك المسيحية في الحبشة إذ امتدت تلك السلطنات من جنوب الحبشة حتى منطقة البحيرات الاستوائية . كما قامت مراكز عربية إسلامية على طول بلاد الجالا وسواحل الصومال . وأدى هذا إلى قيام مشكلات بين حكام هذه المراكز وبين حكام الأحباش الذين رأوا العمل على الحد من نشاط المسلمين ومن سيطرتهم على طرق القوافل وقد قام الصراع فعلاً بين الفريقين ثم لم يلبث أن أصبح جزءاً من صراع عالمي كبير يدخلون قوى خارجية كالبرتغاليين والأتراك العثمانيين . وكما تطلمت الحبشة إلى البرتغاليين تطلمت القوى الإسلامية من مراكزها الساحلية

إلى الأتراك وتزعم حركة الجهاد الديني أمير هرر أحمد بن إبراهيم الذي أمده العثمانيون بمساعدات فعالة وثار ذلك الأمير الملقب بجرائنا وحارب في جميع أجزاء البلاد الحبشية لفتحها وإخضاع أهلها إليه وكان لذلك أثر كبير في تعرف المسلمين على مناطق كثيرة في قلب الهضبة الحبشية ، ففي عام ١٥٢١ زحف المسلمون على هرر واستولوا عليها وفي عام ١٥٢٥ غزا جرائنا قبائل الجالا ثم زحف إلى شوا وسار شمالاً إلى غندار فأكسوم وقد استمرت غزوات جرائنا حتى عام ١٥٤٢ ومن حسن الحظ أن هذه الغزوات سجلها مؤرخ عربي من جيران اليمن أحمد بن عبد القادر شهاب الدين الملقب بصرب فقيهه وقد أسمى كتابه « فتوح الحبش » ويكاد يكون هو المصدر الوحيد في عصره الذي عدد لنا أماكن كثيرة في الحبشة وقد نشر المستشرق الفرنسي رينيه باسيه Passet القسم الأول من هذا الكتاب بنفسه العربي مع ترجمة فرنسية وللأسف أنه لم يترجم حتى الآن إلى القسم الثاني من ذلك الكتاب . ويتضح من القسم الأول وصول النفوذ الإسلامي إلى بحيرة تانا كما أورد بعض المسالك التي كانت تسير فيها جيوش الإمام وفتحاته في بلاد بالي - هدية - فطحبار - أوفات ، وكذلك نجد إشارات مفيدة من بلاد التجري التي وصل إليها النفوذ الإسلامي . ولم تقم هذه الثورة إلا نتيجة للمساعدات التي قدمها البرتغاليون إلى الأحباش (٧١) وإن كان قد تروى على تلك المساعدات نفوذ برتغالي في الحبشة أدى إلى انشقاق مذهبي بين الكاثوليكية والارثوذكسية ظهر أثره في الأجيال التالية الأمر الذي جعل بعض أباطرة الحبشة يولون وجوههم إلى اليمن ذات العلاقات الوثيقة بالحبشة ولدينا تفصيلات عن ذلك في رحلة الحيمي اليمني إلى الحبشة ، وأسباب هذه الرحلة تبدو غامضة بعض الشيء وإن

(٦٩) لورين ستونارد - حافر العالم الإسلامي ج ١ ص ٣١١ .

(٧٠) المصدر السابق ج ١ ص ٣١١ .

(٧١) المصدر السابق ج ١ ص ٣١٤/٣١٢ .

المسيحية في النوبة ٦٤٠/٦٥٢م حيث نظمت العلاقات بين مصر والنوبة بمقتضى ميثاق أو بقط pact وقع بين الفريقين . وكان من أثر هذه المهادنة ازدياد الهجرات العربية الى بلاد النوبة والسودان والمتفق عليه بين الكثير من الباحثين أن العرب كونوا معظم القبائل السودانية اذ اشتهرت من القبائل العربية على النيل النسابية والناسير والجليين والفونج في سنار . وحول عام ٨١٨م جهزت من مصر حملة عسكرية الى بلاد النوبة وأراضى البجة قادها عبد الله بن عبد الحميد العمري ويظهر من رواية المقرئ أن هدف هذه الحملة لم يكن مجرد تأديب النوبة أو البجة بل كان هدفها الأساسي الكشف عن مناطق جديدة لمعدن الذهب والبحث عن مهاجر جديدة للقبائل العربية ويظهر أن العمري كان يطمح الى إقامة إمارة إسلامية في منطقة وادي المليقات الذي كان يجتذب اليه أنظار العرب الذين هاجروا اليه وسكنوا حول مناجم الذهب فيه وظهر من أشهر القبائل العربية عرب جهينة وبلى وربيعة ، وقد اختلط العرب كمادتهم بالسكان الأصليين . ولا شك في أن استقرار بعض الجماعات العربية واستغلالهم مناجم الذهب في العلاقي بث نوعاً من النشاط التجاري في هذه المنطقة ، ويشير بعض جغرافيين العرب في القرن العاشر الميلادي ومنهم ابن حوقل الى أن ميذاب كانت ميناء هاماً لتصدير الذهب ولا شك في أنه كان لحملة العمري أثر كبير في النفوذ الذي بلغه العرب في بلاد البجة (٧١) .

وكان من نتيجة الاتعاش التجاري الذي حدث بين سلاطين مصر وبين الدول الأوروبية زيادة الاهتمام بالمنتجات الإفريقية وما استتبع ذلك من تأمين طرق القوافل والموانئ

كان الحمي قرر أن سبب قيامه بهذه الرحلة هو رجاء متكرر من الإمبراطور فاسيلادس الى امام اليمن في أن يرسل اليه أحداً ممن يتقن لهم لكي يقضي اليه بأمر ما . ويبدو أن إمبراطور الحبشة أراد أن يستعين بمساعدة اليمن للتخلص من النفوذ البرتغالي . وقد سجل الحمي رحلته هذه في كتاب أسماه « حديقته النظر وبهجة الفكر في مجالب السفر » (٧٢) وأكد الحمي أن الإمبراطور لم يكن يريد الدخول في الإسلام كما كان يظن في ذلك الوقت وإنما كان كل ما يرغب فيه هو فتح منفذ الى البر من طريق بلبول . وقد يكون من أهمية هذه الرحلة أنها أمدتنا بمعلومات مغيدة عن الحبشة خاصة وأن الحمي سجل جميع المناطق التي وصل اليها والتي استغرق فيها سنتين في ظروف قاسية . وعلى الرغم من أن البجة فشلت في تحقيق أهدافها إلا أنها اعتبرت رحلة استكشافية ناجحة اذ ترك الحمي وصفاً فريداً للمنطقة وشعوبها وأطنب في وصفه لبلبول وقبائل الفلاشة اليهودية وغلبة المسيحية عليها ، كما تحدث عن قبائل الأمهرة وبلاد السهرت والبرجلا وشعوب الجبال الذين وصفهم بكثرة العدد وشدة المراس (٧٣) .

وكما حدث توغل عرب في ممالك الحبشة المسيحية حدث توغل عربي أيضاً في ممالك النوبة المسيحية اذ انساب العرب الى هذه المناطق عقب فتحهم لمصر في القرن السابع الميلادي . وقد حفظ لنا المقرئ في كتابه « المواظظ والاعتبار » شيئاً من ذلك نقلاً عن مصدر هام لم يصل إلينا وضعه عبد الله بن أحمد بن سكتيم الاسواني بعنوان « أخبار النوبة ومقرة وطولة والبجة والنيل » (٧٤) . كما تتحدث المصادر العربية أيضاً عن غزوة عربية قام بها عبد الله بن مسعد بن أبي سرح لغزو الممالك

(٧٢) راجع مقدمة الدكتور مراد كامل لرحلة الحمي « سيرة الحبشة » ص ١٧/٥ .

(٧٣) سيرة الحبشة ص ١٩٨/١٩٧ .

(٧٤) مصطفى محمد سمح : الإسلام والنوبة في العصور الوسطى ص ٧٦ القاهرة ١٩٦٠ .

(٧٥) المصدر السابق ص ١٢٤ .

انتشرت الطرق الصوفية كالقادرية والميرغنية
والشاذلية التي أسهمت في تثبيت دعائم
الإسلام في تلك الجهات (٣١) .

العرب وممالك السودان الغربي :

ولم يكن ارتباط العرب بغرب القارة الأفريقية
يقل عن ارتباطهم بوسطها وشرقها إذ كانت
الصحراء الكبرى حلقة الاتصال الرئيسية بين
شمال غرب أفريقيا وأقاليم السودان الغربي .
وقد أخذ العرب يتوغلون إلى مايلي الصحراء
الكبرى جنوباً منذ القرن الثامن الميلادي . وفي
قلب الغرب بعيداً عن الساحل بنوا مدينة
التيروان التي كانت بمثابة إشعاع حضاري
هام . وكان توغل القبائل العربية وأنسابها
نحو الجنوب يتم في حركات مستمرة متدافعة
إذ فاق العرب غيرهم من الشعوب في مقدورهم
على الانسياب في الداخل فالرومان مثلاً لم
يستطيعوا التوغل إلى أبعد من السهل الساحلي
وأقاموا خطاً من الثغور يحمي حدود مناطق
نفوذهم من عدوان القبائل الداخلية على حين
كانت مقدرة العرب وهم أساساً من البدو أكثر
قدرة على التغلغل في صميم الداخل وقد
استمرت عمليات التوغل العربي حتى دخلت
بعض القبائل العربية إلى مشارف النيجر
والسنغال ، إذ ذكرت بعض الروايات المحلية
أن عقبة بن نافع استطاع أن يهلك مصب
السنغال ومنحني النيجر ، وقد بقيت ذكرى
هذا الفاتح تنبثق عبر الأجيال ممثلة في أدهام
بعض القبائل الانساب إليه (٣٢) . وقد لاحظ
هنري بارت المستكشف هذه الظاهرة أثناء
رحلته الشهيرة في غرب أفريقيا وإذا صحت
هذه الروايات فإن عقبة بن نافع يكون بذلك
أول عربي يرتاد هذه الأقاليم ففتح الطريق
أمام تجار العرب الذين بدأوا يتغلغلون إلى تلك
الجهات .

الواقعة على البحر الأحمر كالمصر ومياد
والسويس ، وقد اهتم حكام مصر لا سيما في
عهد المماليك باختضاع القبائل الساكنة بين
النيل والبحر الأحمر تأميناً لسلامة موانئ
البحر الأحمر والقوافل التجارية التي كانت
تعبّر هذه المناطق في طريقها إلى صعيد مصر
لم تأميناً للمناجم التي كانت منتشرة في
الصحراء الشرقية في بلاد البجة أو بلاد المعدن
كما كان يسميها العرب . وقد ألهبت الحروب
الصليبية حماس المسلمين فنجسوا في القضاء
على مملكة النوبة السفلى ١٢١٨ كما نجح
الفرنج في سنار في إسقاط مملكة النوبة العليا
١٥٠٥ بتعاونهم مع القبائل العربية كما اختلط
العرب بشعب الفور وأسسوا سلطنة إسلامية
في دارفور . وعلى الرغم من أن انتشار الإسلام
قد ظهر بصورة واضحة عقب سقوط ممالك
النوبة المسيحية إلا أن وجود تلك الممالك لم
يحل دون دخول المؤثرات العربية في السودان
الوسط والحجبة لأن هجرة العرب من
الشمال إلى الجنوب كانت تأتي متتعبة منطقة
النوبة بمسيحياتها وجنودها وتدخل في منطقة
الأقاليم الجنوبية أو كانت تأتي من جهات البحر
الأحمر أو من شمال غرب أفريقيا ، ولكن سقوط
الممالك المسيحية في النوبة كان مع ذلك بمثابة
فتح جديد إذ نشطت هجرة القبائل العربية
إلى السودان كما قويت المؤثرات الإسلامية
عقب تحول النوبيين وشعوب البجة إلى الإسلام
ووصل النفوذ العربي الإسلامي من مشارف
البحر الأحمر إلى الجنوب الغربي من الصحراء
الكبرى كما ازدادت الصلات بين الإمارات
الإسلامية في السودان وبين مراكز الإخضاع
الحضاري في مصر وشمال غرب أفريقيا ، ومنذ
القرن السادس عشر تمهدت الظروف لأصحاب
الدعوة الإسلامية ورؤساء الطرق الصوفية
للتغلغل في مناطق السودان وكان لهم فضل
كبير في تحويل الوثنيين إلى الإسلام ، كما

اذ تتبعوا فيل طرق القوافل العربية ومراكزها عبر الصحراء الكبرى واكد ان الصحراء بما يتخللها من طرق ودروب ومفاول كانت عاملا كبيرا للربط بين شمال غرب افريقيا وغربها . وكان العرب صلة الوصل بين ممالك السودان الغربي وبلدان اوروبا المسيحية في الحوض الجنوبي من البحر المتوسط . اذ كانت القوافل العربية تخرج من المدن الشمالية كغاس وقسنطينة والقيروان تحمل الملح الذي كان سلعة هزيرة في الجنوب حيث يتم التبادل التجاري مع دول غانا ومالي وجاوه وتبكيو وكانت هذه القوافل تعود محملة بالذهب والرياق . ومن اهم الطرق التي اعتادها قوافل التجارة الطريق الذي يتجه من مراكز الى المنحنى الشمالي من النيجر والى الاقليم التاسع غربه صوب المحيط ، وهناك طريق وسط يبدأ عند تونس يتجه الى الاقليم الكبير الواقع بين نهر النيجر وبحيرة تشاد ، هذا بالإضافة الى الطريق الذي كانت تجتازها قوافل الحج وهو طريق العرب الصحراوي المعروف بطريق غات والذي كان يمتد من مالي وينتهي عند اهرام الجيزة بمصر . وكان يمر بهذا الطريق سيل من الحجاج يعرفون باسم التكاوير يتخذون طريقهم من وسط وغرب بلاد السودان الى دارفور ومن دارفور يشتغلون عدة طرق تتجه شمالا الى أسبوط والقاهرة حيث ينضجون الى قوافل الحج . (٨٠)

ومن طرق القوافل الاخرى التي كانت تربط شمال الصحراء بغرب افريقيا يمكن ان نشير الى طريق سجلماسة - ولاء وهو الطريق الذي كان يؤدي الى السنغال ومالي النيجر . بالإضافة الى طريق غدامس - غاتس طرابلس - فزان - بحيرة تشاد ، وطريق برقة - الكفرة فاوسط افريقيا . كذلك تجدر

وتجدر سجلات العرب - على الرغم مما يخالفها من أساطير - مادة أساسية للتعريف بعمليات الاستيطان العربي الأول . ويعتبر وهب بن منبه (٧٢٨ م) أول من سجل من العرب عن غرب افريقيا . غير ان سجلاته وسجلات غيره من الاقليم في هذه الفترة المبكرة لم تتم هجرات القبائل التي كانت تجول في الاقليم وما يصاحبها عادة من اضطراب وغموض (٧٨) . وكان للهجرة العربية الى شمال غرب افريقيا وهي المعروفة بهجرة بني هلال اثر كبير في دفع البربر الى اقالييم السودان الغربي ، وقد حدثنا ابن خلدون عن هذه الهجرة بإفصاح كبيرة (٧٩) . وعندما انتصرت قوات المرابطين البربرية على دولة غانا (١٠٦٢ م) انكمس الحاجز الوثني وأخذ الاسلام يتدفق الى اقالييم السودان وظهرت دولة اسلامية على درجة كبيرة من الاهمية مثل تبكيو التي غدت مركزا تجاريا وثقافيا هاما ، كما قامت دول اسلامية تعقب الوحدة منها الأخرى على مر الزمن وان كانت اوروبا لم تعرف من أمرها شيئا الا في وقت متأخر منذ القرن الخامس عشر الميلادي .

والجدير بالذكر ان الصحراء الكبرى لم تكن مانعة بأي حال من قيام ارتباط بين المناطق الواقعة الى شمالها من أرض المغرب وبين المناطق الواقعة الى جنوبها اما كانت تجتازها طرق ومفاول استخدمتها قوافل التجارة العربية . وهناك العديد من الدراسات الوضحة للروابط المختلفة التي ربطت بلدان الشمال الافريقي باقالييم غرب افريقيا ويمكن ان نشير بصدد ذلك الى دراسات بوفيل — Caravans of The old Shara : Bovill London, 1933. — The Golden Trade of the Moors London, 1968.

(٧٨) بلال داليعصون : افريقية تحت اصول جديدة ص ١٠٢/١٠٢ .

Bovill, The golden Trade of The Moors, p. 63.

(٧٩)

Holt, op.cit. p. 14.

(٨٠)

شيئاً إلا تصلى له بالتحليل والدراسة ساعده على ذلك سعة افقه وإطلاعه على الكثير من السجلات العربية التي حفلت بها مدينة قرطبة إذ كان جنوب أسبانيا معينا لا ينضب عن أخبار غرب أفريقيا في ذلك الحين (٨٦) . وقد وصف غانا وصفاً شيقاً فالمدينة تتكون من قسمين منفصلين أحدهما للسكان المسلمين ويوجد به اثنا عشر مسجداً ، أما القسم الثاني فيطلق عليه الغابة وهو للسكان الوثنيين كما تحدث عن مدينة تينكتو التي تأسست في القرن الخامس الهجري وأصبحت مركزاً هاماً ينفذ اليه الرحالة والتجار والمغامر . وطبقاً لما يذكره الإدريسي في القرن الثاني عشر الميلادي كانت العاصمة كمبي أكبر سوق في السودان الغربي حيث اعتاد التجار من جميع أنحاء المغرب أن يجتمعوا في المدينة وكانت السيطرة على الذهب تأتي من جبل الصلبنه من ممتلكات التاج بينما يترك التبر فقط للتجارة . وكان التعامل التجاري يتم بقرع التجار المغاربة للطلول ثم يضعون بضائعهم ويختفون عن الأنظار فيخرج أهالي البلاد حيث يضمون كومة من الذهب محل كومة من بضائع التجار ولذلك عرفت هذه التجارة باسم تجارة الذهب الصامتة (٨٧) Silent Trade of gold وعنى البكري (٨٨) بتحديد مناطق سيطر الذهب وأنواعه في غانا . وقد ترتب على هذا الثراء الذي بلفته غانا أن طمع المرابطون في السيطرة عليها في عام ١٠٦٢م وباستيلاء المرابطين عليها اختفت شهرة كمبي وانتقل العرب إلى «ولاه» إلى الشمال منها . وردت مالى عظمت غانا، وقد خلف لنا ابن بطوطة مذكرات رحلته التي تلقى أضواء هامة فقد زار مالى وولاه وبلغهم

الإشارة إلى طريق درب الأربعين وهو الطريق الذي كانت تسلكه القوافل من الشمال إلى الجنوب واستخدم منذ أقدم العصور للاتصال بين دارفور وأسيوط ويصل هذا الطريق بحوض النيل في منطقة دنقلة وقد بقى هذا الطريق من بين المسالك التجارية التي كانت تعبر الصحراء الغربية ، وقد افلقت هذه الطرق لأسباب من أهمها ساقية الريح التي كانت تردم القوافل بكلمها وكليلها ولعبت هذه الطرق دوراً هاماً في نقل الحضارة الإسلامية إلى قلب القارة الأفريقية وغربها (٨٩) وظلت الاتصالات قائمة بين الشمال والجنوب وازدادت توتقاً حين دفعت الانقلابات السياسية في الشمال الأفريقي شعوباً وقبائل مختلفة للتزوح عبر الصحارى صوب الجنوب وتوالت هجرة القبائل حتى القرن الثالث عشر الميلادي ونشأت منها منائل من مهاجري العرب والبربر . ونجح المجتمع الزنجي في أن يذيب فيه تلك العناصر الوالدة ويأسع نطاق التجارة والهجرة والاستيطان قويت المؤثرات العربية والإسلامية في حياة الزنوج تمثل ذلك في اعتناق نسبة كبيرة منهم الدين الإسلامي كما تحدث الكثيرون باللغة العربية التي كانت لغة ثقافة وتعامل ، وكتب المؤرخون عرباً ومغاربة عن الدول الزنجية قبل أن تبدأ أوروبا معرفتها بالقارة وشعوبها . وقد يكون أوفى ما لدينا من المصادر التي عنيت بأخبار السودان الغربي الكتاب الذي وضعه أبو مبيد الله البكري في القرن الحادي عشر الميلادي من مملكة غانا ، وكتابات تشكّل أول محاولة لوضع مسح عام للمنطقة ، وقد جمع في كتاباته كل ما وصل إلى ذهنه من وصف دقيق ومثير لغانا ولم يترك

(٨٦) الشامل بصحلي : مملكة موريتانيا الغربية . مجلة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية . الموسم الثقافي ص ٤/١٩٦٧/١٩٦٨ .

Bovill, op.cit. p. 62.

(٨٧)

Ibid p. 82.

(٨٨)

(٨٩) أبو مبيد الله البكري : كتاب المغرب في ذكر بلاد إفريقيا والمغرب وهو جزء من الكتاب المعروف بالسلوك والممالك . انظر ذكر بلاد السودان ص ١٧٢ وما بعدها طبعة الخزانة ١٩١١ .

مصنفي الفرنجة ، وقد يكون ذلك لسبب هام وهو ان كتابه لم يصل الينا باللغة العربية وإنما وصل باللغة الإيطالية التي أجادها الوزان وكتب بها كتابه هذا . غير انه كان لظروف تدوين الكتاب باللغة الإيطالية ملايسات خاصة سنشير اليها فيما بعد . وقد ساهم كتاب الوزان في تقدم المعرفة بأفريقيا خاصة بالنسبة لممالك السودان الغربي التي أبرزها المؤلف الى مجال المعرفة الأوروبية وهو من هذه الناحية يمكن ان ننسعه في الدور الذي ساهم به العرب في كشف إفريقيا ويحدوننا لذلك عوامل كثيرة منها ان مؤلف الكتاب عربي النشأة ، ولد في غرناطة ونشأ في الشمال الافريقي ثم انه رحل الى أقاليم السودان الغربي قبل ان يقيم في روما ، والثابت فيما يقرره كثير من المستشرقين انه وضع كتابه باللغة الإيطالية اعتماداً على مذكرات سبق ان دونها باللغة العربية بل انه ليس هناك ما يؤكد بصفة قاطعة انه لا توجد فقط سوى النسخة الإيطالية من الكتاب (١٥) ، وأخيراً فان الوزان عاد الى تونس في اخريات حياته كما عاد الى الدين الاسلامي الذي كان قد تحول عنه الى المسيحية في سنوات اقامته بإيطاليا .

وقد ظهرت اعمال الوزان في النصف الثاني من القرن السادس عشر في وقت تمت فيه اكتشافات جغرافية ذات أهمية بالغة ، ففي خلال النصف الثاني من القرن الخامس عشر ويفضل رحلات البرتغاليين تمت استكشافات جغرافية على السواحل الافريقية الغربية ومع ذلك فان داخلية القارة استمرت في حسم الأراضي المجهولة Terra incognita ومن هنا لقيت أعمال الوزان الكثير من اهتمامات الأوروبيين وبميات الأذهان للتعرف على أخبار

من رحلاته في غرب إفريقيا ان الاسلام اتخذ لوناً محلياً صرفاً فيما يتصل بالنظرة الناس وحياتهم من خلق وعادات وتقاليد ، ومما أثار دهشة ابن بطوطة ان النساء كن يحتفظن باصدقائه من الرجال وكذلك كان يفعل الرجال وقد قص لنا مشهداً طريفاً رآه حينما وصل الى منزل القاضي فاذا به في رفقة امرأة ، وحينما أراد ان يذهب من حيث أتى صاح به القاضي يدموه الى الدخول فهي وديقته . . . ويعجب ابن بطوطة من ان الرجل لم يكن قاضياً وحسب وإنما كان فقيهاً يلجأ اليه الناس بل كان حاجاً فوق هذا كله . . . والمهم في رحلات ابن بطوطة في غرب السودان انه استطاع ان يصل الى أسافل نهر النيجر وأعطانا معلومات متصلة من المنطقة حتى تنبكتو وجوجو وان كان قد اعتقد خطأ ان نهر النيجر يشترك مع نهر النيل في منبعه . وفي القرن الرابع عشر ظهر من ملوك مالي منسى موسى الذي سر بالقاهرة في طريقه للحج الى مكة ١٣٢٤م وكان لرحلته أثر بعيد إذ أدرك العالم الاسلامي مدى الثراء العريض الذي تتمتع به مالي وقد سجل العمري في موسومته « مسالك الإبرار » الكثير من المعلومات عنها .

ولدينا مصدر هام من المصادر التي تعرضت لممالك السودان الغربي في القرن السادس عشر الميلادي وهو الكتاب الذي وضعه الحسن بن محمد الوزان المعروف بليون الافريقي Leo Africanus . ويعد هذا المصدر من المصادر الهامة التي ساهمت مساهمة ايجابية في التعرف بأقاليم السودان الغربي واقسام الضوء عليها خاصة وان مؤلف الكتاب رحل بنفسه الى المناطق التي تعرض لها بالوصف والدراسة في كتابه . والجدير بالذكر ان بعض المصادر الأوروبية دأبت على اعتبار الوزان من

Descrizione dell'Africa et della Cosa
Notabili che quivisono.

(١٥) ظهر هذا الكتاب باللغة الإيطالية بعنوان :

راجع دراسنا من كتاب وصف إفريقيا وتاريخها للحسن بن محمد الوزان المعروف بليون الافريقي بحث منشور في حواشي كلية الآداب - جامعة عين شمس - المجلد الحادي عشر/ ١٩٦٨ ص ٢٧٩ وما بعدها .

أفريقيا التي كانت لا تزال قارة مبهمة في أذهان الأوروبيين (٨٦) .

وقد اتبع لأحد المصنفين الإيطاليين ويدعى جيان باتيستا راموسيو Ramusio أن يرنج الستار عن هذا الكتاب ومؤلفه في مجموعة نشرها بعنوان قصص الرحلات والأسفار :

Recueil des Navigations, viaggi de giov Ramusio

وقد ترجم الكتاب الى كثير من اللغات الأوروبية وصار بحق من أعظم المصادر التي اعتمد عليها عصر النهضة الأوروبية في التعرف على البلدان الإسلامية المجهولة في أفريقيا ، (٨٧) كما كان الكتاب حين ظهوره جديداً ومثيراً فتح آفاقاً للعلماء والساسة والتجار والمغامرين كما أنه وضع خطاً فاصلاً بين الأسطورة والواقع (٨٨) .

والكتاب - فيما نرى - يحتل مكانة وسيطة بين مؤلفات البكري والأديبسي في القرنين الحادي عشر والثاني عشر وبين كتابات الأوروبيين التي ظهرت من أفريقيا بعد ذلك في القرنين السادس عشر والسابع عشر. ويمكن أن نعتبر الوزان آخر علماء العرب الذين نبثوا في ظل الحضارة الإسلامية في بلاد الأندلس . ولما كان الوزان عاش في شمال أفريقيا في سنوات شبابه الأولى فقد عرفه الأوروبيون بليون الأفريقي ومن الثابت أنه نشأ في تونس بعد أن هاجر هو وأسرته إليها خوفاً من اضطهاد المسيحيين في السنوات الأولى من القرن السادس عشر ، وبعد أن شب عن طوقه جاب المغرب كله وطاف بكثير من أقطار السودان الغربي . وقد بدأ رحلاته في عام ١٥١١ على ما يرجح ويبدو من

حديثه أنه كان يزاول مهنة التجارة أو موفداً في مهمات سياسية الى دول السودان الغربي من قبل حكام بني وطاس وكثيراً ما كان يصاحب قوافل التجارة في رحلاته اما للتجارة لحسابه الخاص أو ليستعين به التجار في ضبط حساباتهم .

وينقسم كتاب الوزان الى تسعة أقسام رئيسية ، يتحدث في القسم الأول منها عن أفريقيا بصفة عامة مع ملاحظة أن مفهومه لأفريقيا لا يتعدى شمال خط الاستواء . أراضي البربر - ليبيا - السودان الغربي - إثيوبيا ، أما الأقسام الخمسة التالية فيتحدث فيها عن مدن شمال غرب أفريقيا ومسالكها ، مراکش - تلمسان - فاس - مكناس . وقد تعرض في هذه الأقسام الخمسة الى وصف للمدن والقرى والجبال والأنهار الى جانب إشارات التوالي من الأنظمة القبلية السائدة وعادات الناس وتقاليدهم ، والقسم السادس من الكتاب خصصه من ليبيا بأقاليمها ومدنها. وأشار الى الاتصالات التجارية بين مصراته وفزان وبين أقاليم السودان الغربي كما ركز بصفة خاصة على طريق القوافل الذي كان يربط مصر بشنقيط ، ويتضح مما ذكره الوزان من شمال أفريقيا كيف لعبت تجارة السودان الغربي دوراً أساسياً في الحياة الاقتصادية للمغرب . أما القسم السابع من الكتاب فهو من الأقسام الهامة التي خللت الكتاب ومؤلفه لأنه خصصه لمناطق كانت لا تزال مجهولة بالنسبة للمعرفة الأوروبية ولذلك يركز الكثير من الباحثين على ذلك القسم باعتباره ترفناً لمناطق أفريقية داخلية فسامد بذلك على ادخالها في نطاق المعرفة

CP. Schefer, Description de l'Afrique écrite par Jean Leon Africain P.V.

(٨٦)

(٨٧) انتمنا على التسمية الإنجليزية القديمة التي قدمها بوري pory في عام ١٦٠٠ ونشرها بعنوان :

A geographical Historie of Africa written in Arabika and Italian.

Schefer وكذلك على التبعين الإنجليزية التي نشرها دويرت براون والفرنسية التي نشرها :

Schefer

(٨٨)

Bovill, op. cit. p. 145.

قعدرات الناس على شرائه حتى أن سكان البلاد يهودون من الأسواق ومعهم الكثير غير المباع منه ، ولا شك في أن العالم الأوربي حينما قدر له أن يقرأ ما أورده الوزان عن ثراء المنطقة قد تألق شوقاً إليها ، ولكن المراكشيين سبقوا أوروبا إلى هذه الأقاليم التي كانوا يعرفون عنها ذلك بل وأكثر مما أورده الوزان حيث كانت قوافلهم التجارية دائمة الاتصال بين الشمال والجنوب (٩٠) .

أما الطريق الذي سلكه الوزان لزيارة هذه المناطق فمن المؤكد أنه أتبع نفس الطريق الذي كان متصارفاً عليه في ذلك الوقت ، وإن كان من المحتمل نظراً لما يذكره لنا من وصف بلدان أخرى تقع على الطريق المباشر إلى تنبكتو أن يكون قد عاد من طريق آخر . ومن أهم المدن التي وصفها تافزة التي تقع وسط الصحراء على الطريق الرئيسي للقوافل بين مراكش وتنبكتو (٩١) .

ويختلف الوزان فيما أورده من وصف من الأديسي وأين بطوطة فالأول نقل معلوماته من الذين رحلوا إلى هذه المناطق ، أما الثاني فعلى الرغم من أنه كان شاهد عيان لما يرويه إلا أننا لا يمكننا مع ذلك أن نضعه على المستوى الذي وصل إليه الوزان ، فإن بطوطة اتصف بالمبالغة والتهويل بمكس الوزان الذي كان — فيما نرى — دقيقاً وأكثر موضوعية في كتاباته .

وتجدر الإشارة إلى القسم التاسع والأخير من كتاب الوزان الذي خصصه من أنهار وحيوانات وطيور ونباتات أفريقيا ومعادنها وظواهرها الطبيعية والناعية . ومن هذه الناحية يمكن أن نعتبره القسم العلمي من كتاباته مع التسليم بأن ما أورده لم يكن على

الإنسانية خاصة وأنه كان شاهد عيان لما سجله ، حقيقة أن الوزان لم يكن أول من زار هذه المناطق وإنما سبقه إليها الكثيرون كما سبق أن أوضحنا ولكنه اختلف ممن سبقه من الرحالة في أنه كان أكثر بوعظاً في تلك الأقاليم ومن الملاحظ أنه ذكر نهر النيجر بالتخصيص على خلاف ابن بطوطة مثلاً الذي حسب أحد الذرع النيل (٨٩) . إذ كتب عن النيجر يقول أنه « يجرى في أواسط بلاد السود ويبدأ في صحراء تسمى السو حيث يخرج من بحيرة كبيرة » وفي رأى بعض جغرافيين أن النيجر فرع من النيل الذي يخفى ويخرج ليكون هذه البحيرة ، وبعض الناس يرى أن النهر يخرج من الجبال في الغرب ويتجه إلى الشرق ليكون البحيرة وهذا ليس مضبوطاً ، ونحن أنفسنا ابصرنا في ذلك النهر من تنبكتو في الشرق إلى معالك جن ومالي الواقعة إلى الغرب من تنبكتو » .

وقد أورد الوزان وصفاً لكل مدينة من المدن الخمس عشرة في السودان الغربي مختصاً تنبكتو بأهمية بالغة لأنها كانت في أوج ازدهارها عند زيارته لها والمدن التي أشار إليها الوزان هي : جواليتا — فيليبا — مالي — جاجو — جوير — غادير — كاتو — كاتسينا — زجرج — زامفارا — واتجارا — بورنو — جوجو — نوبيا ، وقد وصف الوزان هذه المدن بامانة ودقة وكوّن كل تنوع شهدته ثم وقف طويلاً لدى ثرائها التجاري وخاصة عند جاجو فقال أن مقدار التجارة التي تجبى إلى هذا الإقليم وتصدر منه كل يوم إلى كل صوب مقدار يدهل ، لمن مال وأنواع فاخرة ، ثم تصدى للذهب في أسواق المدينة فذكر أنه أكثر مما تطيق

(٨٩) Brown, « The History and description of Africa » see The seventh book of The Historie of Africa Vol. II. pp. 820 FF.

(٩٠) ينطلي الإشارة هنا إلى القسم الثامن من كتاب الوزان الذي تعرض فيه لزيارته للسلطان والجدير بالذكر أنه قام بهذه الزيارة في عام ١٥١٧ وهي سنة التحول الخطيرة في تاريخ مصر التي انهارت فيها دولة المماليك وأصبحت مصر ولاية عثمانية .

(٩١) التوميلي — العلم عند العرب ص ٥٢٨/٥٢٩ — القاهرة ١٩٦٢ .

المستعربين - وكانت الاسر الإيطالية الحاكمة في عصر النهضة حريصة على التعرف على أحوال العالم الإفريقي الإسلامي من وراء الحاجز الذي أقامه المسلمون في وجهها في منطقة الشمال الإفريقي . وافدكت أسرة المديتشي Medici في فلورنسا أن هذا الشاب قد يكون أملاً لها المرتقب في التعرف على هذه المناطق فاطلق البابا مراحه وأجرى عليه معاشاً طيباً وسماه جيوفاني ليو بعد أن عمده بنفسه وبسر له سبل الاتصال بالعلماء والتفرغ لنشاطه العلمي . وقد أمان الوزان معرفته بعدة لغات على الاطلاع على المصنفات التي زخرت بها مكتبات عصر النهضة في إيطاليا وشجعه البابا على الكتابة فتقع مدوناته وأخرج منها كتاب وصفه إفريقيا ولأرضها .

والجدير بالذكر أن عمليات الغزو البرتغالي والإسباني لشمال غرب إفريقيا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر كان لها تأثيرها الملحوظ على ممالك السودان الغربي إذ قضت على المراكز التي كانت تعد هذه المناطق بالإشعاعات الفكرية والحضارية يضاف الى ذلك ان النزوة المراكشية التي قادها أحمد المنصور الذهبي في عام ١٥٩٢م بهدف احتلال ممالك السودان كان لها دورها في التفكك الذي عاشته تلك الأقاليم وأدت هذه الظروف بالإضافة الى التدهور الاقتصادي الذي ألم بالمنطقة على اثر الانقلاب التجاري الذي حدث نتيجة تحول التجارة الى طريق رأس الرجاء الصالح الى التدهور السياسي والاقتصادي الذي أخذت تعاني منه منطقة البحر المتوسط كما أصبحت أقاليم السودان الغربي في عزلة ثقافية بانقطاع الصلات الاقتصادية والفكرية التي كانت تأتي اليها من المراكز الرئيسية الحضارية في الشمال الغربي من أفريقيا . ولدينا من المصادر التي عنيت بأخبار السودان الغربي في تلك المرحلة من تاريخه الكتاب الذي وضعه عبد الرحمن

المستوى الدقيق إذ اعتمد كثيراً على النقل من بيلينيوس وهو عالم روماني وضع كتاباً في التاريخ الطبيعي في خلال القرن الأول الميلادي .

وقد اعتبر كتاب الوزان منذ ظهوره في القرن السادس عشر فتحاً جديداً إذ قدم لنا يقرب من أربعمائة موقع جغرافي في إفريقيا مع معطيات دقيقة وجديدة لها . ولقي هذا الكتاب انتشاراً واسعاً يدل على ذلك الطباعات الكثيرة والترجمات العديدة التي ظهرت له ، ومنذ النصف الثاني من اقرن السادس عشر حتى ثلاثة قرون بعد ذلك حينما بدأت الاستكشافات الجغرافية الحديثة لنهر النيجر ولغرب إفريقيا والتي قام بها كل من بارت ولاندر وأودني ومنجوبارك وغيرهم لم يستطع أي كاتب أن يتجاهل ما كتبه الوزان في مجال حديثه عن غرب إفريقيا . ويصدق ذلك كتب المستشرق الألماني هارتمان في تقريره عن الكتاب أنه لولا وجوده لخفيت منه أشياء كثيرة ، أما المستشرق الفرنسي شيفر فقد ذكر في تقديمه للطبعة العلمية الفرنسية لكتاب الوزان أن ما أورده يتميز بالدقة الشديدة ولقد أثبت الأبحاث الحديثة صدق قوله حتى في تلك المواضع التي أثارت الشكوك فيما مضى ، وان كان شيفر مع ذلك ينتقد الوزان بقوله أنه لم يكن دائماً شاعداً ميان لكل ما روى عنه . (١٦)

كما يمكن أن نضيف الى أهمية الوزان أهمية أخرى إذ أنه كان آخر من سجل ما وصلت اليه أقاليم السودان الغربي قبل ان تسقط تحت الغزو المراكشي في السنوات الأخيرة من القرن السادس عشر (١٥٩٢م) .

لما عن ظروف وجود الوزاني روما ووضعه كتابه باللغة الإيطالية فترجع الى اسره على أيدي قراصنة جنوه وتقدمهم له ولدوناته التي كان يحملها معه هدية الى البابا ليو العاشر - وهو من باباوات عصر النهضة

عشر إلى التاسع عشر باستغلال الأوروبيين لوارد القارة البشرية من الرقيق الذي كان يحمل من سواحل غرب أفريقيا إلى مزارع العالم الجديد . وأدى هذا الاستنزاف المتواصل إلى تفكك المجتمعات الأفريقية وانقاص عدد سكانها حتى إذا ما أتت الموجة الإمبريالية في النصف الأخير من القرن التاسع عشر كان من السهل على الدول الأوروبية أن تتخاطف الأقاليم الأفريقية وتقسامها فيما بينها .

وإذا كانت المراكز الحضارية الرئيسية في أفريقيا قد تعرضت لتلك الضربات منذ القرن السادس عشر فإن القرن التاسع عشر شهد حركات تجديدية في تلك المراكز ذاتها حاولت أن تقوم بدور جديد في شرق أفريقيا قامت السلطنة العثمانية في زنجبار واتعمشت انتعاشاً بالغا في النصف الأول من ذلك القرن ، وفي مصر قامت الدولة المصرية الحديثة وفي شمال أفريقيا لعبت الحركة السنوسية دوراً هاماً في بث النشاط العربي والإسلامي في الصحراء الكبرى والمناطق الداخلية في غرب أفريقيا . . . ولكن توقيت ظهور تلك الدول في القرن التاسع عشر كان يحمل معه أسباب انهيارها لأنها واكبت التقدم الأوروبي في القارة الأفريقية فكان من المحتم أن تصطلم بالأطماع الإمبريالية التي نجحت في القضاء عليها واقتسام ممتلكاتها . والجدير بالذكر أن تلك الدول قدمت للحركة الكشفية الأوروبية في القرن التاسع عشر أجل الخدمات إذ استعان الأوروبيون بمراكزها الحضارية للتوغل في داخلية القارة الأفريقية . وهذا ينقلنا إلى دراسة الدور الثاني الذي لعبته تلك المراكز الرئيسية ومدى مساهمتها في كشف أفريقيا في القرن التاسع عشر .

السلطنة العثمانية في زنجبار ودورها في كشف

إفريقيا :

عرضنا فيما سبق كيف تم للعرب اكتشاف

السعدى أحد علماء تنبكتو في أواخر القرن السادس عشر ونحن ندين باكتشاف هذا الكتاب للرحالة هنري بارت الذي عثر على نسخة انتفع بها في رحلاته في غرب أفريقيا كما انتفع بها غيره الكثيرون من الرحالة الأوروبيين في النصف الأول من القرن التاسع عشر . والجدير بالذكر أن كتاب السعدى لا تم كتابته مجهولاً ثم كتاب السعدى بإضافة أحداث مملكة سنغى وأسماء « تذكرة النسيان في أخبار ملوك السودان » وقد نشر المستشرق الفرنسي هودا Houdas هذا الكتاب في عام ١٨٨٩م ويمكن أن نصف إلى هذا المصدر كتاباً آخر وضعه محمود كمتا لتنبكتي بعنوان « التاريخ الفاتش في أخبار الجيوش وأكابر الناس » وقد نشر هذا الكتاب أيضاً باللغة الفرنسية بترجمة قام بها المستشرقان هودا ودي لا فوس في عام ١٩٩٢ ، ونجد في ذلك الكتاب معلومات أكثر تفصيلاً عن دولة سنغى منذ نشأتها حتى سقوطها على أيدي المراكشيين في عام ١٥٩٢ .

أوضحنا فيما سبق الدور الذي لعبته المراكز الرئيسية في شرق أفريقيا ومصر وشمال غرب أفريقيا ومساهمتهما في التصرف على الأجزاء الداخلية من القارة منذ القرن السابع الميلادي حتى القرن السادس عشر . وهذا القرن له أهميته الخاصة من حيث اصطدام القارة الأفريقية بالاستعمار الأوروبي الذي كان البرتغاليون يمثلون طلابه الأولى . وقد بدأ البرتغاليون استعمارهم لسواحل القارة الأفريقية واصطدموا نتيجة لذلك بالمراكز الإسلامية الحضارية التي أوجدتها المسلمون في الساحل الشرقي من أفريقيا ، كما فقدت المراكز الحضارية الأخرى في مصر وشمال غرب أفريقيا مقوماتها الفكرية والاقتصادية نتيجة التحولات الخطيرة التي ترتبت على تغير مجرى التجارة العالمية من حوض البحر المتوسط إلى الطريق البحري المباشر إلى غربي أوروبا . ولعبت القرون الثلاثة من السادس

وطبيعية شاقة ، وإذا عرفنا أن الواحدة من تلك الرحلات أو بالأحرى تلك المغامرات كانت تستغرق زمناً طويلاً كان من اللازم أن يقوم هؤلاء التجار بتأسيس المحطات والمراكز التجارية التي كانوا يعتمدون عليها في أسفارهم . وعلى هذا النهج قامت عدة مستعمرات عربية على طول تلك الخطوط التجارية التي كان يطرأها أولئك المغامرون من التجار . وقد أصبحت زنجبار تسيطر على طرق القوافل في طريقها إلى الداخل ، كما أصبحت سوقاً رئيسية لوارد الداخل . وكانت أهم طرق القوافل الطريق الذي يبدأ من بجامايو Bagamayo أو البانجاني على الساحل في مواجهة جزيرة زنجبار ويمتد عبر السهل الساحلي صوب الداخل إلى طابورة التي كانت بالنسبة للمقاطعات الداخلية مثلما كانت عليه زنجبار بالنسبة للمقاطعات الساحلية المركز الرئيسي للتجارة والمواصلات . ومن المحتمل أنها تأسست بأيدي بعض الجاليات العربية في عام ١٨٤٠ . ومن طابورة كان هناك طريق آخر يمتد في الاتجاه الغربي حتى بحيرة تنجانيقا ثم طريق آخر يمتد عبر كاراجاوي Kargawe . وكان الطريق الغربي ينتهي عند محطة أخرى أقامها العرب في أوجيجي على بحيرة فيكتوريا . ومن أوجيجي كانت القوافل العربية تسلك مسلكين رئيسيين إلى الجنوب والغرب . أما الطريق الشمالي فكان يمر عبر كاراجاوي إلى أقصى الشمال من بحيرة فيكتوريا حيث يتشعب شمالاً إلى بورنيو وبوجنده . أما من الساحل فكانت تمتد عدة طرق من كلوه إلى منبسة وهناك طريق آخر يبدأ من طنجة على الساحل ويمر بكليضنجارو في اتجاه بحيرة فيكتوريا (١٢) ونتيجة لذلك امتد التشيقات العربي إلى تنجانيقا والماتما كما استقرت جاليات عربية في اللوالبا . وكان التجار العرب يعتمدون على زعماء القبائل الأفريقية في نقل البضائع والرفيق من الداخل إلى الساحل كما كان شيوخ البانتو

القسام الساحلي من شرق أفريقيا وما تربط على ذلك من ظهور المدن العربية الإسلامية على امتداد هذا الساحل . وكانت هذه المراكز مربطة بسواحل الجزيرة العربية والخليج العربي التي كانت تملأها بالقومات العربية . وعندما تعرضت هذه المراكز للاستعمار البرتغالي كان من الطبيعي أن تنطلق إلى وطنها الأم وبالفعل نجحت إمارة عمان العروبية في طرد النفوذ البرتغالي وعملت على توحيد المقاطعات والإمارات الساحلية تحت زعامتها (١٦٩٨) . ومنذ أوائل القرن التاسع عشر قدر سلاطنة مسقط أهمية القسم الأفريقي من السلطنة فنقل السيد سعيد بن سلطان عاصمة حكمه من مسقط إلى زنجبار (١٨٢٢) . وبانتقاله إلى العاصمة الجديدة ، وقد معه الكثيرون من عرب عمان والجزيرة العربية فانتعشت التجارة بمقدمهم ، كذلك ازداد عدد الهنود الذين أماتوا بدورهم على الازدهار المادي الذي تمتعت به السلطنة العربية في شرق أفريقيا . وبينما كان نشاط هؤلاء يقتصر على المعاملات التجارية في الساحل توغل العرب في المناطق الداخلية التي لم يربطها أحد من قبل واستقر الكثيرون منهم في الداخل بين القبائل الأفريقية وأصبحوا عوناً للسلطة العربية على امتداد نفوذها حتى لقد اشتهر المثل القائل : « حينما يلمب أحد على الزمار في زنجبار يرقص الناس طرباً على البحيرات » .

— When one pipes on Zanzibar, They dance on the Lakes —

لكذلك نشطت قوافل التجارة وأصبحت تصل إلى جهات بعيدة في قلب القارة الأفريقية كبحيرات نياسا وتنجانيقا وفيكتوريا نيارا ، هذا بالإضافة إلى أن المغامرين من التجار كانوا يهبون في مغامراتهم بحثاً عن المصايد والرفيق إلى الأجزاء العليا من نهري الكونغو والنيل وسط الغابات الكثيفة وفي ظروف مناخية

Ruth Slade, King Leopold's Congo, pp. 84 ff London 1962 see also Coleman, La (١٢) Question Arabe et Congo, p. 31 Brussels, 1959.

توسع سلطنة زنجبار في داخلية القارة
الافريقية في النصف الثاني من القرن التاسع
عشر عاصر توسع الدولة المصرية في عهد خلفاء
محمد علي في البحر الأحمر والنيل الأعلى وكان
من المنتظر لهذه القوى العربية الافريقية أن
تستمر في حمل اشعاعات الحضارة على عائقها
في ربوع القارة كما كان من المتوقع أن تنجم تلك
القوى العربية المحلية في انقاذ القارة الافريقية
من قريص الدول الامبريالية بها ، ولكن هذه
الدول جهلت في تفكيك واضعاف ما سادته
من تلك القوى . ولعل أبرز ما اهتمت به هو
الحيلولة دون تحالف مصر وزنجبار ، وذلك
بالميل على اضعافهما ، حدث ذلك أولا بالنسبة
لسلطنة زنجبار حينما اتجهت الحكومة
البريطانية بعد وفاة السيد سعيد في عام ١٨٥٦
الى فصل ممتلكاتها الاسيوية من الافريقية
عملا بشروط التحكيم الذي فرضه اللورد
كاننج Canning نائب الملك في الهند على ابناءه
السيد سعيد في عام ١٨٦١ منتهزا فرصة
تنازعه على ممتلكات ابيه (١٥) وبعد أن تحقق
فصل القسم الافريقي من القسم الاسيوي
اخذت بريطانيا وغيرها من الدول الاوربية
الطامعة في ممتلكات السلطنة التفتل في
مقاطعاتها الداخلية حتى انتهى الأمر بتقسيمها
بين ألمانيا وانجلترا في عام ١٨٨٦ ولم يمد
للسلطنة العربية أكثر من جريمتي بعيا وزنجبار
وشريط ساحلي لا يتجاوز طوله لثلاثة ميل
ولا يمتد الى أبعد من عشرة أميال في الداخل
وحتى هذه البقايا لم تسلم من الاطماع
الاستعمارية إذ وقعت بدورها تحت الحماية
البريطانية في عام ١٨٩٠ .

كذلك نجحت بريطانيا في العمل على هدم
الامبراطورية المصرية في سواحل البحر الأحمر
والسودان ومنطقة أمالي النيل تمكيناً للحركة
الاستعمارية في افريقيا بعد أن وصلت

يبعون أسراهم الى التجار العرب على سبيل
التبادل للتجارى .

وقد يكون من المهم أن نشير هنا الى أن رواد
حركة الكشف والتبشير الاوربي تتبعوا خطوط
القوافل العربية ، كما اهتموا على حكام
السلطنة العربية في زنجبار في امدادهم
بالتسهيلات اللازمة لنجاح عملياتهم الكشفية
والتبشيرية . ويعترف المبشر كرايف Krapf
في الكتاب الذي وضعه من التبشير في شرق
افريقيا بأهمية الرعاية التي كفلها بها السيد
سعيد وأنه استعان بخطابات التوصية التي
منحها له لدى رؤساء المقاطعات الداخلية (١٤) .
وكما لقي المبشر كرايف رعاية السيد سعيد
وتشجيعه لقيها أيضا المستكشفون الذين
قاموا بعملياتهم الاستكشافية في مجاهل القارة
الافريقية مسترشدين بما أوجده التجار العرب
من مراكز ومحطات تجارية في قلب القارة .
ويؤيد ريتشارد بيرتون Burton بما أوجده
التجار العرب من تلك المراكز وأنه بفضل
مساعدة السيد سعيد نجحت بعثته في الشرق
الافريقي . ولحن إذا ما عرضنا لتلك البعثات
الاوربية التي اتخذت شكل غزو تبشيري
واستكشافي وما صاحب ذلك من نشاطات
اقتصادية للدول الاوربية استطعن أن نذكر
مدى الخطر الذي كانت تتعرض له ممتلكات
السلطنة العربية خاصة في النصف الثاني من
القرن التاسع عشر ذلك القرن الذي شهد
تفوق قوة اوربا العسكرية والمادية وشهد هذا
المرتل الطويل من المستكشفين والمبشرين
والرواد الاوربيين الذين انتهوا الى حقيقة هامة
وهي أن هناك مناطق في افريقيا صالحة
للاستغلال وأنها قارة جديدة بالامتلاك
والسيطرة .

وقد يكون من المفيد أن نشير هنا الى أن

(١٤) C. J. Krapf, Travels, Researches and Missionary Labours during an eighteen years residence in Eastern Africa, London 1860.

(١٥) راجع كتابنا دولة الجوسيد في عمان وشرق افريقيا ص ٢٦٤ وما بعدها القاهرة ١٩٧٧ .

ويرجع ذلك الى أن العرب كانوا تجارا بطبيعتهم فانصرف همهم الى التنظيمات الاقتصادية بدلا من التنظيمات السياسية . حقيقة انه كثيرا ما كانت تستقر بعض الجماعات العربية في مناطق داخلية وتحكمها بالفعل ولكن كان ذلك لفرض التجارة في حد ذاتها وبذلك لم تتخذ هذه النشاطات العربية صفة التنظيم السياسي أو الملك المستقر ، ولذلك عندما وصل الاستعمار الاوربي الى المناطق الداخلية فشل العرب في مقاومته وبمعنى آخر اختلف النشاط العربي عن الاستعمار الاوربي في أن الاستعمار الاوربي كان يضع يده على مساحات شاسعة من الأراضي يحكمها ويضع فيها حاميات عسكرية وينشئ قلاعاً مسلحة ويحتكر تجارة الأهالي وفضلاً من ذلك فإن الجماعات الأوروبية المستعمرة التي وصلت الى المناطق الداخلية من افريقيا كانت وراها دول قوية مستعدة دوماً لتأييدها وحمايتها ، أما العرب فلم كان وراهم ؟ حقيقة كانت هناك السلطنة العربية في زنجبار ولكن أين هذه السلطنة من الدول الاستعمارية الكبرى كإنجلترا وفرنسا وألمانيا وغيرها ؟ وحتى تلك السلطنة تعرضت كما أوضحنا للتفكك والانهار من قبل هذه القوى الاستعمارية ذاتها فضلاً من انها قامت بدورها على أساس تجارى .

وعلى الرغم من تقصير العرب في تنظيماتهم العسكرية والسياسية فقد نجحوا نجاحاً كبيراً في تنظيماتهم التجارية خاصة فيما أشرنا اليه من عنايتهم الفائقة بإيجاد خطوط منتظمة من القوافل التي كانت تصل الساحل بالداخل كما أسسوا على طول تلك الطرق محطات تجارية نمت وازدهرت وغدت من الوسائل الهامة التي اعتمد عليها العرب في نشر نفوذهم في الكون وفي أواسط افريقيا ، ومن الملاحظ أن العرب

الامبراطورية المصرية الى أقصى حد لها من الاتساع في عهد الخديو اسماعيل منتهزة في ذلك فرصة الأزمة المالية التي تردت فيها مصر واحتلالها العسكري ثم قيام الثورة المهدية في السودان في عام ١٨٨٥ . وهكذا كانت للدول الأوروبية لتلك خطورة هذه القوى العربية الانريقية وما يمكن أن تشكله أمامها من صعوبات في سبيل تحقيق مشروعاتها التوسعية الإمبريالية خاصة بعد أن قدرت تلك القوى ما يمكن أن يترتب على اتحادها من قوة تمكنها من مواجهة النفوذ الاستعماري الذي أخذت تعرض له القارة الافريقية منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر . وفي الواقع أننا نجد بالفعل اتجاه التعاون بين قوتي مصر وزنجبار كما نجد اتجاه آخر للمعاد بينهما حينما حرصت السياسة البريطانية على أن توقع بينهما حتى تتمكن من ابتلاع ممتلكات أحدهما وراء الأخرى وظهر دور بريطانيا في تصديها للمشروعات المصرية الخاصة بفتح طريق من المديريات الاستوائية الى ساحل شرق افريقيا من طريق بحيرة فيكتوريا والسهل الساحلي عبر جبال كينيا وكلمنجارو (٩١) . والجدير بالذكر أن هذا المشروع الضخم الذي عملت بريطانيا على احباطه كان هو بعينه المشروع الذي أخذت على عاتقها تنفيذه بعد أن مكنت لنفسها وقد حدث ذلك خلال الحرب العالمية الأولى إنشاء سكة حديد كمبالا - متيمبة . وضع لغرض بريطانيا على المشروع المصري في مقاومتها لأعمال البيئة الاستكشافية التي أرسلتها مصر الى شرق افريقيا لتتبع نهر الجوبا تمهيداً لعمليات الاتصال بين الساحل والداخل (٩٢)

وهناك عوامل كثيرة ساهمت الدول الاستعمارية على التخلص من النفوذ العربي في افريقيا ولمل أبرز هذه العوامل أن العرب افترقوا الى التنظيمات السياسية في الداخل ،

الكشفية في افريقيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من تقدم التجارة العربية في داخلية القارة ، كما أشار الى المراكز التي اقامها العرب للتجارة في كل مكان تنقل اليه في المقاطعات الداخلية واكد ان العرب كانوا اول من وصل الى بحيرة تنجانيقا (٩١) كما تتبع ييرتون خط القوافل العربية الذي انشاه العرب من بجمايو الى اوجيجي وذكر من اوجيجي انها كانت مركزاً رئيسياً للتجارة العربية وكانت القوافل التجارية من طابورة تلعب وتاتي اليها ، كما اوجد العرب مركزاً استيطانياً في جاتنجا وتوصلوا على طول طرق القوافل من اوجيجي الى بونيورو من اقاليه اوفندي ومن طابورة الى فيكتوريا نياروا ، وذكر ييرتون ان احد تجار العرب المولدين ويدعى سناي بن عامر كان اول من وصل الى بوندي من طابورة وكان ذلك في عام ١٨٥٢ .

ويعتقد المؤرخ البريطاني السير ريجنالد كوپلاند Coupland وهو أحد الدارسين البانين لتاريخ شرق افريقيا ان هذا الارتداد الذي قام به العرب كان يشكل المحاولات الاولى لكشف داخلية القارة الافريقية وهذه المحاولات قامت بها الجماعات العربية من اجل بحثها عن الماعز والقيق . وقد سبق ان اشرنا الى ان هذه الجماعات العربية كانت تعترف بولائها للسلطنة العربية في زنجبار . وتوضح لنا التقارير التي كان يبعث بها الرواد والمبشرون الاوروبيون كريبمان وكرايف ولنجستون وييرتون وغيرهم الى الجمعيات المؤقدين من قبلها أهمية خطابات التوضيحية التي كانوا يحرسون على التزود بها من حكام السلطنة المصرية لان عرب الداخل كانوا يحترمون الأوامر التي تصدر اليهم من قبل أولئك الحكام (٩٠) . كما تحدث هؤلاء عن حسن معاملة العرب لهم واتهم كانوا يقدمون

صادقوا في توغلبهم مجتمعات افريقية بدالية كما صادفوا ايضاً مجتمعات متماسكة قوية . وفي المجتمعات الاولى كان حظ العرب من الاستقرار والتنظيم اكثر قوة من علاقاتهم بالجماعات المتماسكة . حقيقة استطاع العرب التغلغل في تلك المجتمعات كما حدث بالنسبة لملكة بوندي واوزمبارا ، الا ان السيادة العليا استمرت في ايدي الزعماء الافريقيين . وقد حاول العرب السيطرة على تلك المجتمعات مستخدمين في ذلك وسائل الضغط الاقتصادي اذ كانت طرق القوافل العربية تحتل اراضي هذه الممالك الافريقية.

والجدير بالذكر ان كثيراً من المصادر الاوربية تحاول ان تعطي القارئ انطباعاً قوياً مؤداً ان النشاط العربي في داخلية القارة كان يستهدف في الدرجة الاولى عمليات التسلط والاستغلال فضلاً عن اعمال القسوة والوحشية التي انصف بها (٩٨) ، ولكن العارسة النصفة والموضحة للحقائق يمكن ان تدفع هذه الاتهامات جانباً بل ان هذا الحكم الخاطيء يمكن ان ترد عليه كتابات الرواد والرحالة الاوربيين انفسهم الذين وصلوا الى المناطق التي كان العرب قد وصلوا اليها من قبل . وقد اعترف الكثير من أولئك الرواد الاوربيين رحالة ومستكشفين ومبشرين بان الجاليات العربية في الداخل كانت عنصرأ هاماً من العناصر التي حملت لواء الحضارة في قلب افريقيا . ومن الاوربيين المتصفين الذين نوهوا بدور العرب الحضاري في افريقيا يمكن ان نذكر جيروم بيكر ويوردو فقد نوه الاول باحلال العرب الامن محل الفوضى والاضطراب وان كثيراً من قبائل البانتو قنعت بالعيش حول المراكز التي انشأها العرب وتمت حمايتهم ، وذكر يوردو على الجهود الزراعية التي بلها العرب في سهل طابورة ، وتحدث ييرتون وهو من رواد الحركة

Ruth Slade, King Leopold's Congo pp. 84 London, 1962.

(٩٨)

Burton, Lake Regions of Central Africa Vol. I, p. 324 London, 1860.

(٩٩)

Coupland, East Africa and its Invaders p. 307 London, 1954.

(١٠٠)

لهم كل ما يستطيعونه من رعاية ، وكانت المخططات التجارية المصرية تشكل المعالم الرئيسية التي اهتمت بها أوائل الرواد الى داخلية القارة . وقد اعتمد المبشر كرايف ورفيقه ريمان على التجار العرب فراقفا قوافلهم الى جبال كينيا وكليمنجارو وكثا بذلك من أوائل الأوربيين الذين وصلوا الى هذه المناطق وأول من تحدث من الأوربيين عن وجود بحيرات كبيرة في أواسط افريقيا كان العرب يعرفونها معرفة جيدة من قبل (١٠١)

وفي عام ١٨٤٤ حاول ميرزان وهو أحد المستكشفين الفرنسيين الاستفادة من تقارير كرايف في التوغل الى داخلية القارة واكتشاف بحيراتها العظمى وقد اخذ طريقه من زنجبار حيث قدم له سلطانها السيد سعيد الكثير من المساعدة والعون في مهمته الاستكشافية هذه كما استصحب معه بعض الادلاء العرب المارفين بالطرق والمساكن الموصلة من الساحل الى الداخل وبمساعدة أوائل نجح ميرزان في الوصول الى بجمايو ومنها الى واكيبا بيد انه لاقى حذقه في الطريق على أيدي أفراد من قبيلة الماساي، وتمت ضغط الحكومة الفرنسية أوكدت حكومة زنجبار قوة عسكرية لتأديب هذه القبيلة وزعيمها مازا نجرى . كذلك ساعدت سلطنة زنجيبار المستكشفين الانجليزيين بيرون وسبيك Speke اللذين وصلا الى زنجبار في عام ١٨٥٦ وكان مما ساعد على نجاح بحثهما في الداخل الجهود التي بذلتها سلطنة زنجبار في تأديب القبائل الداخلية ومحاولتها نشر الأمن . وقد جمع بيرون وسبيك المعلومات من التجار العرب عن الجبال المغطاة بالثلوج والبحيرة الكبيرة التي كان يسميها العرب بحيرة أوكروري وهي التي أطلق عليها المستكشفان بحيرة فيكتوريا نياترا وكانت المعلومات على دجة من الدقة بحيث استطاع سبيك أن يرسم خريطة تقريبية

لوقعتها قبل أن يصل اليها . وفي العام التالي وصل الرحالتان الى آتيا موزي حيث استقبلهما عرب زنجبار المقيمون هناك بترحاب كبير وأشاد الرحالتان بالمساعدات الكبيرة التي قدمها لهما الشيخ سنائ بن عامر وأخبرهما بوجود ثلاث بحيرات مختلفة الحجم وهي البحيرات التي أطلق عليها فيما بعد نياسا وتنجافقا وفيكتوريا ، كما أشاد الرحالة سبيك بصفة خاصة بالمركز التجاري الذي أقامه العرب في «سنا» وذكر انه قضى عدة أيام في بيت الضيافة التابع للشيخ سنائ بن عامر متمتعاً بالكرم العربي الأصيل ، كما أكد انه بوجوده في وسط جماعات عربية شعر انه يعيش في بلاد متحضرة (١٠٢) وبعد أن جمع الرحالتان بعض التقارير المحلية ماذا الى زنجبار استعدداً لرحلة أخرى (١٨٦٠) وقد استعانا في هذه المرة بالكثيرين من ادلاء العرب الذين رافقوهم من زنجبار ووصلا في رحلتهم هذه الى فازه وكانت محطاً لرجال القوافل العربية في أواسط افريقيا وبحيراتهم العظمى ثم تابعا طريقهما الى آتياموزي ومنها الى اوجيجي اعظم المراكز العربية الا كانت تنتهي عندها طرق القوافل الرئيسية من الساحل . ثم هاد بيرون بفردته الى فازه ، اما سبيك فقد واصل سيره الى بحيرة فيكتوريا ومنها عاد الى فازه حيث اصطحب زميله الى البحيرة وفي آتياموزي علم الرحالة سبيك من أفراد الجالية العربية من وجود جبل عظيم الارتفاع غرب بحيرة فيكتوريا وفي اسفله بحيرة قميل مياها الى اللوحة كان العرب يسمونها البحيرة المالحة بسبب رواسب الملح الموجودة على شواطئها .

وأقبل بعد بيرون وسبيك كثير من الرحالة من امثال لفتجستون Livingston الذي كان منصفاً الى حد كبير في تأكيده على المساعدات الفعالة التي قدمت له من قبل ماجد بن سعيد سلطان زنجبار كما اعتمد أيضاً على

وينتمي المرجبي إلى قبيلة المراجعة وهي قبيلة عربية رحلت فيما يرجع من منطقة الساحل الضماني على الخليج العربي إلى شرق إفريقيا ولعبت دوراً كبيراً في تدعيم النفوذ المصري في ساحل شرق إفريقيا ، وقد استعان سلطنة زنجبار ماجد ويرغش بن سعيد بالرجبي في تأكيد نفوذ السلطنة العربية في داخلية إفريقيا. وكانت كل من اوجيجي وطابوره والكونفو من أهم مناطق نشاطه في التجارة حيناً وفي التسلط والحكم حيناً آخر وكان عملاً هاماً من عوامل النفوذ لسلطنة زنجبار في الداخل . ومع ذلك فإن المرجبي لم يلبث أن خضع لتأثيرات الانجليز والبلجيك الذين قدروا أهمية الاستعانة به لتهدئة تائرة الجاليات العربية في الكونغو ضد الاستعمار البلجيكى ، ولكن ما كاد يتم الاتفاق بين المرجبي والبلجيك ويتمكن هؤلاء من الاستقرار في الكونغو حتى بدأ تنكيلهم بالعرب أشنع تنكيل مع قضائهم على التنظيم الذي أقامه المرجبي في الكونغو وبطبيعة الحال لم يجد هذا التنظيم أية مساعدة من السلطنة العربية في زنجبار التي كانت تتعرض بدورها لمحاول التفكك والانحيار . ومع ذلك فإن أهمية التنظيم الذي أقامه المرجبي في الكونغو أنه كان أول تنظيم سياسى في الداخل وبذلك يكون المرجبي أول من تبنى إلى قوة العرب فكانت محاولته أن يقرن النفوذ الإقتصادي بتنظيم سياسى يتبع السلطنة العربية بزنجبار . والأمر الذى لا شك فيه وكما يقرر كثير من الدارسين المتصفين أن دولة الكونغو الحرة استفادت كثيراً من الجهود التي بذلها العرب في إنشاء القواعد والمحطات والمراكب وابتاع نظام دقيق في النقل النهري . وهناك تقرير أمده أحد الموظفين الرسميين في دولة الكونغو الحرة ويقول فان ألفرد Van Etveld ويبحث به إلى

المساعدات التي قدمت له من قبل التجار العرب في الداخل بيد أن حادثة ماتيمبا التي تحدث عنها في سجلاته والتي راجح صحتها مئات من الرقيق ألزمت في نفسه حيث رفض التعاون مع زعماء الجالية العربية في الداخل

إما الرحالة الأمريكي ستانلى Stanley الذى وضع خدماته تحت تصرف ليوبولد ملك بلجيكا فقد نجح في اختراق القارة الإفريقية من بجمايو إلى الكونغو ، وقد أشاد بدوره بقيمة المساعدات التي قدمت له من قبل يرغش بن سعيد سلطان زنجبار الذى أمده بعاصمة للحراسة، وقد وصل ستانلى إلى بحيرة تنجانيقا ومنها إلى اوجيجي حيث التقى بالرحالة لفنجستون وكانت مهمة البحث منه من إحدى المهام التي كلف من أجلها كما كان الهدف من بحثه أيضاً تتبع نهر اللوالابا واليات اتصاله بنهر الكونغو ، وقد طاف ستانلى بأواسط إفريقيا بمعاونة العرب له وفي عام ١٨٧٥ وصل إلى منابع النيل الاستوائية ومنها إلى نهر الكونغو (١٠٣) وساعده في عملياته الكثيفة في الكونغو أحد التجار العرب وهو حميد الدين المرجبي الذى اشتهر بتبويب إذ تم الاتفاق بينهما على أن يصاحب المرجبي قافلة ستانلى كما ساعده أيضاً في حملة الاتقاذ التي وجهتها بعض الجمعيات الجغرافية الأوروبية برؤاسته لانقاذ أمين باشا حاكم مديرية خط الاستواء على إثر اشتعال الثورة الهندية في السودان ، والجدير بالذكر أن الحكومة المصرية ساهمت بقدر كبير من نفقات هذه الحملة التي قدر لها أن تستكشف الكثير من المناطق المجهولة في أواسط القارة .

وكانت شخصية المرجبي (١٠٤) الشخصية العربية المسيطرة على مقاطعات الكونغو ،

(١٠٤) من الأسف أننا لا نملك مصادر عربية متوافرة عن هذا الرجل إلا ما أورده جوردن زيدان في كتابه تراجم مشاهير الشرق ج ١ ص ١٧١ نقل عن الشيخ ناصر بن سليمان التميمي على أنه من الممكن تجميع مادة عن دور المرجبي في الكونغو وأواسط إفريقيا من سجلات الرحالة الأوروبيين خاصة أولئك الذين حدثت بيته وبينهم طلائع أو اصالات مباشرة .

الدور الحضارى العربى فى افريقيا لم يسمهم فى نهاية الامر الا الخروج بنتيجة مؤداها ان الاستعمار الاوروبى قدم للشعوب الافريقية وسائل الخلاص من تلك التجارة .

دور مصر فى كشف افريقيا :

يمكن تاريخ هذا الدور ابتداء من السنوات الاولى من القرن التاسع عشر اى فى نفس الفترة التى أخلت تظهر فيها طلائع الدولة الحديثة فى مصر لم اتجاهها للتوسع وتكوين امبراطورية مصرية فى افريقيا فى النصف الثانى من ذلك القرن ، ويمكن تقسيم الدور الذى قامت به مصر فى كشف افريقيا الى قسمين : القسم الأول وهو دور غير مباشر يرتبط بمساعدتها للرحالة الاوروبيين وتشجيعهم فى عملياتهم الاستكشافية ، هذا بالإضافة الى ما افاده مؤلام مما حقته الادارة المصرية فى السودان وسواحل البحر الأحمر ومنطقة امالى النيل من استقرار فى الأمن مما كان دافعا الى توافد الكثير من الرحالة والتجار والمغامرين الاوروبيين الذين تجولوا فى الاقاليم السودانية .

اما القسم الثانى فيتمثل فى السبب الذى حملته مصر على عاتقها فى عمليات الكشف الجغرافى وهو الدور الرئيسى او المباشر .

وقد ارتبط اتجاه مصر فى عملياتها الاستكشافية فى افريقيا بالرغبة فى تحقيق هدفين اساسيين : الأول الكشف من اجل تحقيق مشروعات توسعية حتى لقد اطلق كثير من الدارسين على ما قامت به مصر من كشوف جغرافية أن هذه الكشوف كانت نوعا من الاستكشافات العسكرية وهذا امر طبيعى لان الكثير من تلك الاستكشافات قامت بها بعثات من الجيش المصرى وانتهت باخضاع تلك المناطق لمصر .

حكومته فى بروكسل ذكر فيه ان دولة الكونغو الحرة كانت حريصة على الاحتفاظ بالتقدم الذى احرزه العرب فى الكونغو (١٨٥) ولم يقتصر النفوذ العربى على مقاطعات الكونغو بل انه وصل الى ممالك اوغنده ولكن العرب اصطدموا هناك بتنظيمات قوية لم يستطيعوا التغلب عليها . والجدير بالذكر ان العرب عندما كانوا يعمدون من رحلاتهم البعيدة فى الداخل الى المراكز الساحلية كانوا يتحدثون عن الاقاليم الداخلى ومن المسطحات المائية العظيمة الاتساع التى كانوا يشاهدونها وليس من شك فى ان هذه الاحاديث كان لها اثر كبير فى بث الحماسة لدى المستكشفين والرحالة الاوروبيين للتحقق من هذه الناطق والرغبة فى اظهارها للعالم الخارجى ، وقد يكون من فضل العرب انهم ارتادوا هذه المناطق قبل ان يرتادها الاوروبيون اذ اقلعوا فيها ودخلوا فى علاقات ومعاملات مع رؤسائها وشعوبها ولكنهم مع الاسف لم يدونوا ما شاهدوه فى سجلات او رحلات واذا كان هناك من دون من العرب فلا يزال امره مجهولا لم يصل الى ايدى الدارسين . ولا شك اننا لانزال فى حاجة الى دراسات اكثر استفاضة عن النفوذ العربى والتاثيرات الحضارية التى ساهم بها العرب فى اواسط القارة الافريقية ومنطقة البحيرات الاستوائية والكونغو ، خاصة وان تقارير الرحالة والمستكشفين لم تستطع ان تتجاهل دور العرب فى افريقيا حتى يمكننا ان نذهب فى القول ان الحركة الكشفية التى شهدتها افريقيا فى القرن التاسع عشر على ايدى الاوروبيين لم تكن فى حقيقتها كشفا وانما تسجيلا علميا لحقائق كان العرب يعرفونها من قبل . ولم يقل من أهمية الدور الحضارى الذى لعبه العرب فى افريقيا الاتجار الرقيق التى بالغ الاوروبيون فى تصوير بشاعتها على الرغم من ان الاوروبيين انفسهم كانوا اكثر بشاعة فى تلك التجارة وحتى الاوروبيون الذين اكتبوا على

القرنيسيين العاملين في خلعته في ذلك الوقت وهو فرديك كابو . وذلك اعتماداً على ما أشارت إليه الكثير من المصادر العربية من توافر معدن الذهب في هذه المناطق . وعلى الرغم من أن هاتين البعثتين فشلتا في الحصول على المعادن إلا أن التقريرين اللذين أعدتهما تضمنتا

معلومات مفيدة عن بعض الظواهر الطبيعية الخاصة بالمنطقة بالإضافة إلى بعض المعلومات من قبيلة الميابة ، كما وضعت إحدى هاتين البعثتين خريطة لصحراء مصر الشرقية . وفي عام ١٨١٩ أوفد محمد علي بعثة إلى صحراء مصر الغربية للبحث عن مناجم الكبريت للساحة إليه في صنعة البارود وقد اشترك في هذه البعثة عدد كبير من الضباط والجنود المصريين على الرغم من أن رئاسة البعثة قد أسندت إلى فورتى وهو أحد الموظفين الأوروبيين الذين استعان بهم محمد علي .

وفي العام التالي (١٨٢٠) اتجهت حملة عسكرية إلى واحة سيوه بهدف ضمها إلى مصر من ناحية وكشف هذه الواحة من ناحية أخرى . وقد عهد برئاسة هذه الحملة إلى حسن بك الشماغرجى ورافقها عدد من العلماء الأوروبيين الذين وقّع عليهم الاختيار لاستكشاف تلك الواحة واستطلاع ماها من آثار إلى جانب وضع الخرائط المصورة .

ويفضل بناء الدولة المصرية الحديثة وحماية حكام مصر للحالة الأوروبية استطاع الكثير من أولئك القيام بمدة استكشافات جغرافية هامة في أقاليم النوبة والسودان . ولعل جون لويس بوركهاردت Burchardt يعد نموذجاً من أولئك الرحالة الأوروبيين الذين استفادوا مما نجم من الحكم المصري من استتباب الأمن في تحقيق عملياتهم الاستكشافية . ويقر بوركهاردت في الكتاب الذي وضعه عن رحلاته في بلاد النوبة والسودان أنه استعان في أسفاره في بلاد النوبة ، بالأدلاء العرب الذين لهم معرفة بتلك المناطق ، وأنه اعتمد كذلك على خطابات التوصية التي حصل عليها من محمد

أما الهدف الثاني فهو الرغبة في العثور على معدن الذهب وغيره من الثروات الطبيعية التي يمكن أن تستعين بها الدولة المصرية الناشئة في الوفاء بالتطلبات الحديثة التي واجهتها البلاد في النصف الأول من القرن التاسع عشر .

وهناك ملاحظة جديرة بالانتباه وهي استعانة حكام مصر بالكثير من الأوروبيين واسناد مناصب الإدارة إليهم ، وتطالنا بصد ذلك شخصيات أوروبية عديدة خدمت في الإدارة المصرية من أمثال غوردون وصمويل بيكر وأمين باشا وغيرهم . وقد يكون الدافع من وراء استخدام حكام مصر لأوروبيين هو رغبتهم في أن يجدوا موطئاً من الدول الأوروبية على مشروعاتهم التوسعية في إفريقيا وقد ظهر ذلك بصفة خاصة في عهد الخديو اسماعيل الذي حاول أن يفتح إنجلترا بإيقاف معارضتها له في أن سياسته في إفريقيا يمكن أن تكون عملاً حضارياً بل أنه ذهب تأكيداً لحسن نواياه إلى الدخول معها في معاهدة خاصة بالفاء تجارة الرقيق من الممتلكات التابعة له في شرق إفريقيا وسواحل البحر الأحمر (١٨٧٧) ولكن لم تلبث أن تطلبت الأطماع الاستعمارية وانتهى الأمر بالقضاء على الامبراطورية المصرية في إفريقيا وتقسيمها بين الدول الأوروبية .

ناحية أخرى نود أن نشير إليها وهي أنه على الرغم من أن معظم الاستكشافات التي حققتها الحكومة المصرية قام برئاستها أوروبيون إلا أن أعضاء البعثات الاستكشافية كانوا من شباب الضباط والجنود المصريين بل لقد استطاع نفر من أولئك أن يحققوا استكشافات علمية وجغرافية هامة أتمملت على جهودهم في الدرجة الأولى .

وبذلك مشروعات مصر الاستكشافية في السنوات الأولى من القرن التاسع عشر بالمحاولات التي بدّلها محمد علي من أجل الرقبة في الحصول على المعادن الثمينة ففي عام ١٨١٢ و ١٨١٧ أوفد بعثتين إلى الصحراء الشرقية للبحث عن الذهب وقد رأس هاتين البعثتين أحد العلماء

افضل من كتب عن بلاد النوبة هو ابن سليم الاسواني وآته بحث عن كتابه في مكتبات القاهرة ولكنه لم يجد فاقصر على الفقرات المختطفة التي اوردها القريري نقلًا عن هذا الكتاب . كما استفاد بطريقة عملية من القوافل التجارية العربية التي كانت تزد من صعيد مصر الى بربر وسواكن عبر صحارى النوبة وأكد ان الدروب والمساويز المنتشرة في صحراء مصر الشرقية لا يستطيع أى أجنبي ان يعبرها الا اذا استعان بالوطنيين، وأن الذين يحاولون ارتياد هذه المناطق وحدهم والتوغل في أقاليم لا يطرقها التجار العرب إنما يعرضون انفسهم للضياع . وكفى بصدد ذلك ان تقرر هنا ان فشل بوركهاردت في مهمته الأساسية وهى التحقق من مشكلة منابع نهر النيجر لما ترجع في الدرجة الاولى الى عدم تمكنه من اللحاق بالقوافل التجارية العربية المتجهة الى غرب أفريقيا ، ويقرر بوركهاردت أهمية مصاحبة تلك القوافل وذلك في الرسالة التي بعث بها الى رئيس الجمعية الافريقية في لندن حيث ذكر فيها « لقد مضى علي عامان لا اقل سوى التحليل على رحلتي السابقة أو التحدث من رحلتي المستقبلية . . انى اقدم وعدًا بدلا من ان اؤدى امعلا » ومع ذلك فلا زلت غير قادر على التحرك من مصر ، فلم تصل بعد قافلة من القرب ومنذ زمن طويل ونحن نتوقع وصولها . وقد حال بوركهاردت السبب في تأخر وصول القوافل من فزان باشتداد الطلب على الرقيق في ساحل بلاد المغرب ليجلوا بدلا من الأرقاء البيض الذين حررتهم حروب الرقيق في منطقة حوض البحر المتوسط وذكر أنه يتوقع وصول القوافل الى مصر بمجرد ان يستوفي السوق المغربي احتياجاته ، وكان في نيته ان يتروك القاهرة في صحة الحجاج المائدين الى ديارهم في غرب السودان بدلا من ان يستمر في انتظار القوافل التجارية لو لم يوافه أجله في القاهرة عام ١٨١٧ .

ولم يقتصر الدور الذي قامت به مصر في النصف الاول من القرن التاسع عشر عند حد تهيئة الظروف الملائمة للرحالة

علي ومن بعض كبار موظفيه في صعيد مصر وقد امانه ذلك على اجتياز مناطق النوبة اذ امله حاكم اسوان بأحد الادلاء العرب الذى صحبه الى مدينة الدر التي كانت من اهم مدن النوبة في ذلك الوقت . وبالإضافة الى ذلك استفاد بوركهاردت فائدة كبيرة من العرب القاطنين في المناطق التي كان يتنقل اليها ، ومع هذا فقد ذكر بوركهاردت بأنه ينبغي على المرء ان يتشكك في صدق رواياتهم لأنهم حاولوا تضليله كلما كان يوجه اليهم اسئلة تبدو لهم خارجة من موضوع احاديثهم المألوفة كما أكد ايضا أنه ليس لديهم تقديرات دقيقة عن المسافات ، ولا شك في ان بوركهاردت قد تعرض لبعض هذه المتاعب التي اشار اليها وهذا يرتبط بوضعه كاجنبي من ناحية ثم بظروف النوبة من ناحية اخرى إذ كانت تحكم في ذلك الوقت من قبل مجموعات من الممالك الذين فروا من وجه محمد علي وكان من الطبيعي ان يتخوف هؤلاء من وضعه واحتمال ان يكون عينًا من ميون محمد علي ، مما ادى الى تعرضه لتلك المتاعب التي حدثنا عنها في كتابه . وقد عني بوركهاردت بتسجيل طرق التجارة والصح في بلاد النوبة والسودان ، فالتكارة كانوا يسرون بطريق كردفان الى سنار أو الى دنقلة رأسا ومن النيل يسلك بعضهم طريق سواكن حيث يعبرون البحر الأحمر الى جدة بينما يتبع البعض الآخر طريق النيل حيث يسلكون نفس الطرق التي يسلكها الحجاج المصريون بعد ان يقيموا بعضًا من الوقت في أروقة الأضر . اما قوافل التجارة فكانت تسلك دار صليح أو الباجرمي الى الغرب من دارفور وبعد ذلك تبدأ تجارة فزان التي تنتشر الى أقصى الغرب عبر اقاليم السودان الغربي .

وأكد بوركهاردت أنه استفاد من المصنفات العربية بل اننا نلاحظ انه كان يبعث الى الجمعية الافريقية African Association وهى الجمعية التى كان مؤسداً من قبلها بترجمات لما كتبه القريري عن جغرافية بلاد النوبة وتاريخها كما ذكر بوركهاردت ان

الأوروبيين للقيام برحلاتهم ، بل إن الظروف تهيأت أيضاً للرحالة العرب الذين جابوا بعض الأقاليم السودانية في تلك الفترة ويبرز من أولئك الشيخ محمد بن عمر التونسي الذي قام برحلات في بلاد دارفور ووادي في السنوات الأولى من القرن التاسع عشر وتضمنت رحلاته معلومات هامة ومفيدة عن أحوال هذه الأقاليم من النواحي التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والعلاقات التي قامت بينها (١٠٦) .

ورحلات التونسي تعتبر من هذه النواحي إضافات هامة للمعلومات الخاصة بأفريقيا ، لا يقلل من قيمتها أعمال بعض الدارسين لذكرها أو قلة تقديرهم لها . وهي تلحق بالدور الذي ساهمت به مصر في كشف أفريقيا وذلك بتيسرها للرحالة القيام برحلاتهم كما أن تدوين التونسي لها كان ثمرة من ثمرات البيئة العلمية التي هيأتها مصر وأوجدت فيها تعاوناً وإتصالاً بين العلماء العرب والأجانب ، ومن ناحية أخرى تعتبر رحلات التونسي حلقة متأخرة من حلقات الكتابة العربية عن أفريقيا فهي تذكرنا بما كتبه المصنفون العرب في المصور الوسطى الذين لم يقتصرُوا على إيراد ما أمكنهم من وصف للعالم الجغرافية البلاد التي تعرضوا لها بل كتبوا عن نظمها ووقائع تاريخها ومآثر أعلامها ومعاديات أهلها ومذاهبهم ، وإذا صح ما قاله أحد المستشرقين من أن الجبرتي هو آخر من مثل المؤرخين العرب في الكتابة طبقاً للتقاليد العربية في تدوين التاريخ فإن التونسي يمثل أيضاً آخر من كتب طبقاً لمسايلب الرحالة العرب في المصور الوسطى (١٠٧) .

وطى الرغم مما سبق أن أشرنا إليه من أن رحلات التونسي لم تترك في المصادر الأوروبية الخاصة بتاريخ الكشوف الجغرافية في أفريقيا فإن الكثيرين من المستشرقين قد أشادوا بها من أمثال جومار Jomard الذي ذكر في تصديره لرحلة التونسي إلى دارفور « لقد افصح لي عند قراءتي لهذه الرحلة أنها مستضيف الكثير إلى ما لدينا في الوقت الحاضر من معلومات عن أفريقيا ، وأنها ستكون نعم اللون لأولئك الذين سوف يعتزمون السياحة إلى ذلك البلد الثاني الذي يمكن أن نعدّه مدخلاً إلى البلاد السودانية » أما بيرون (١٠٨) Perrou الذي قام بنشر هذه الرحلة فقد ذكر في تقديمه لها أنه كان عليه أن يستوفى من صحة البيانات التي أوردها التونسي في رحلته ، فرجع إلى عدد من أبناء دارفور وكردفان ووادي وأنه وجد دائماً في أقوالهم مطابقة تامة لما كتبه التونسي ولزيادة الاستيثاق سعى بيرون إلى الحصول على بيانات من رحلات الإنجليز في البلاد السودانية ابتداء من عام ١٨٢٢ وتأكد لديه أن التونسي لم يعرف شيئاً البتة من كتابات كلايرتون ودنهام واودنى والأخوين لاندر عندما دون رحلته ، كما لم تكن لديه أية فكرة عن هؤلاء الرحالة الإنجليز ومشاهداتهم عندما وصف القبائل العديدة التي التقى بها وخبر التقاليد والمعاديات التي درجوا عليها وألم بتاريخها وسلاطينها الذين اتصل بهم وقتاً طويلاً ، ولا بد أن يكون ثار قد عاش مثل التونسي في هذه البلاد حتى يحصل على جميع التفاصيل والحقائق الدقيقة التي سجلها في كتابه . وقد أكد شتريك Streck مصرحاً مادة التونسي

(١٠٦) لوفروب ستودارد - حاكم العالم الإسلامي تحقيق شكيب أرسلان ج ١ ص ٢٠١ .

(١٠٧) راجع عبد العزيز عبد الحق « استكشافات على رحلة التونسي إلى دارفور » - معارف الموسم الثقافي ١٨/٧ الجمعية العربية للدراسات التاريخية ص ٦٤/٦٤ .

(١٠٨) نشر بيرون الذي كان يحمل مدبراً لدعوة الفيل المصرية في عهد محمد طيوان أحد أعضاء الجمعية الملكية للاسيوية بلندن رحلة التونسي في عام ١٨٠٠ في قيمة جبرية صدرت في باريس كما وضع لها ترجمة فرنسية نشرت لأول ذلك في عام ١٨٢٥ - ولا تزال قيمة بيرون هي القيمة المتبعة لا لم يشرطى الأصل التي دولته التونسي من رحلته .

في دائرة المعارف الإسلامية أن كتابات التونسي تعد مصدراً هاماً لدراسة الأحوال الأثروجرافية والثقافية والسياسية لبلاد السودان التي زارها ، وعلى الرغم من أن رحلات التونسي لم تلق سوى القليل من الاهتمام والتقدير إلا أنها مع ذلك كانت من المصادر الهامة التي اعتمد عليها بومان ووسترمان في كتابهما من الشعوب الأفريقية وحضارتها .

وقد قام التونسي برحلته في عام ١٨٠٢ ولا شك في أن عروبوته أفادته في القدرة على التحرك في أقاليم السودان التي كانت موطناً لكثير من القبائل العربية التي تربطه وإياها روابط الأصل واللغة والدين وساعد ذلك على ارتداد المناطق الجبلية الوعرة التي كان لا يسمح لأحد بزيارتها إلا بأذن من السلطان وهي المناطق التي يستكها على حد تعبير التونسي «أعجام الغور» ولذا تتميز كتابات التونسي بالدقة وقوة الملاحظة والقدرة على النفاذ إلى أعماق الأمور، كما أتاحته إقامته الطويلة دراسة حياة الناس على اختلاف مناصرهم وطبقاتهم ولهجاتهم دراسة لا بأس بها هذا على عكس الرحالة برون (١٠٦) W. Browne الذي قدر له أن يورر الأقليم قبل بضع سنوات من زيارة التونسي له ولكنه ظل طيلة السنوات الثلاث التي أقامها في البلاد (١٧٩٣/١٧٩٦) أشبه ما يكون بالسجين إذ لم يسمح له بالتجول في البلاد بسبب ارتياب سلطان دارفور في نوابه باعتباره أجنبياً وفي طبيعة المهمة التي جاء من أجلها ولذلك أتى برون بمعلومات سطحية يشوبها الاضطراب وقلة التعمق باستثناء بعض ملاحظاته الخاصة من أحوال المنطقة الجغرافية والاقتصادية .

وقد يكون من المفيد أن نشير هنا إلى أهم الموضوعات التي تعرض لها التونسي في كتابه الذي أسماه «تشديد الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان» ويشتمل ذلك الكتاب على

مقدمة تفصيلية تشتمل على ثلاثة أبواب، الباب الأول يوضح فيه السبب الذي دفعه إلى القيام برحلته والباب الثاني وصف فيه الطريق الذي اجتازه من القسطنطينية إلى دارفور وبه إشارات مفيدة عن طريق درب الإبرصين ، أما الباب الثالث فقد تعرض فيه لبعض الجوانب التاريخية الخاصة بسلطنة دارفور . أما محتوى الكتاب فقد قسمه إلى أبواب وفصول تناول فيها جغرافية البلاد وقيادتها وعوائل سكانها وعادات ملوكها والأمراض السائدة فيها إلى غير ذلك مما يمكن أن يستفيد منه الدارسون لعلم الاجتماع . وعلى الجملة استطاع التونسي أن يمدنا بوصف جغرافي اجتماعي للمناطق التي ارتحل إليها ، وأعطى تقسيمات سياسية للسودان كما كانت في عهده كمملكة سننار وكردفان ودارفور ووادي والباجرى وبنو وتينكو ومالي ، كما ترجع أهمية رحلته إلى توفيقه الأصول العربية لبعض القبائل السودانية إلى جانب تأكيده على بعض القبائل العربية التي طاب لها الاستيطان في ربوع السودان، من ذلك قبائل زيد والمريقات التي تسكن حول إقليم وادي وقبائل الحاميد القاطنة في الشمال وعرب الفلان في الجنوب . ومما اعتنى لما أورده من قبائل تتضح لنا المؤثرات العربية الكبيرة التي تعرضت لها الأقاليم السودانية . وقد يكون من المناسب أن نشير هنا إلى حالة آخر ينتمى إلى موطن التونسي وهو زين العابدين الذي كان معاصراً له وكان على قراره على اتصال وثيق بالعلماء الأجانب في مصر وارتحل بدوره إلى السودان حيث قضى بضع سنوات متجولاً في الأقاليم سنار وكردفان ودارفور ووادي ، ثم عاد إلى تونس من طريق فزان ، وسجل مشاهداته عن البلاد السودانية ، وتعتبر كتاباته تكملة لما أورده التونسي في صورة أكثر تفصيلاً فيما يتعلق بوصفه لحضارة دارفور ووادي ونظمها الاجتماعية والسياسية .

أخرى في حالة فشل الخطة الأولى وهي أن تواصل الحملة سيرها بعد استعانتها بجنود من بلاد كردفان ثم الزحف إلى دارفور وبورنو وأخيراً يمكن للحملة العودة إلى مصر عن طريق طرابلس الغرب ولكن لم يقدر لهذا المشروع الكبير أن يأخذ طريقه إلى حيز التنفيذ .

وبعد أن استتب الفتح المصري للسودان بلل الولاة الذين تعاقدوا في عهد محمد علي وبعده جهودهم بهدف التوسع في الإدارة المصرية إلى المناطق بعيدة ومن هؤلاء خورشيد باشا (١٨٢٦) الذي نجح في احتلال إقليم القلابات في شرق السودان كما تم في عهد الوالي أحمد باشا أبو ودان (١٨٤٠) فتح إقليم النكاكا الواقع بين نهر عطبرة والبحر الأحمر وإلى هذا الوالي يُعزى تأسيس مدينة كسلا التي اتخذت عاصمة للإقليم .

وقد يكون من المناسب أن نشير هنا إلى أن بعض المصادر تعاملت على الحكم المصري ووصفته بالعنف والقسوة ، وتركز هذه المصادر على بعض التصرفات الشاذة التي نسبت إلى بعض الولاة ، إلا أن الأمر الذي لا شك فيه أن هذه التصرفات لم تكن ناجمة من سياسة مقررة في الحكم ، فقد ضحى المصريون بأرواحهم في سبيل فتح السودان وتعميره واستكشاف أجزائه، ويكفي أن نذكر هنا أن عدد من ققدم الجيش المصري سواء ممن قتلوا في المعارك أو في الرحلات الكشفية البعيدة أو ممن اجتاحتهم الأوبئة خلال عمليات الفتح الأولى بلغ مايقرب من ثلاثة آلاف شخص (١١٠) . ولعل أهم ما عني به الحكم المصري في السودان تأسيس المدن التي ازدهرت وأصبحت مراكز للحضارة والتقدم ، فمدينة الخرطوم لم تكن سوى قرية صغيرة ولكنها أصبحت في عام ١٨٢٠ بعد اتساعها عاصمة السودان مدينة آهلة بالسكان كما أصبحت ملتقى التجارة القادمة من أنحاء

على أن مساهمة مصر في كشف إفريقيا أخذت جانباً أكثر وضوحاً بالتوسع المصري في السودان منذ عام ١٨٢٠ الذي لم يقتصر على الأقاليم السودانية وإنما امتد فشمل منطقة البحيرات العظمى وبعض سواحل البحر الأحمر ومما يستعري الانتباه أن الحملات العسكرية العديدة التي تابعت من مصر بهدف فتح أقاليم السودان كانت غالباً ما تصاحبها بعثات من العلماء وذلك للعمل على توسيع نطاق المعارف الخاصة بالأقطار السودانية التي يمكن أن تصل إليها الحملات العسكرية المصرية . ولذلك فقد يكون من اليسر علينا أن نتتبع الجهود الكشفية التي حملتها مصر على مائتها وذلك من خلال تتبعنا للحملات العسكرية المختلفة التي توافدت من مصر ، من ذلك أن حملة السودان الأولى ١٨٢٠ التي قادها اسماعيل بن محمد علي بعد أن فتحت بلاد النوبة بدأت توغلها في بلاد السودان وبدلت محاولات لاختراق الصحراء الكبرى ولكن نظراً للصلابة واجهتها أثرت التقدم بمحاذاة النيل إلى أن بلغت بربر فشلت في الحظايات وكان لذلك التقدم الذي أحرزته الحملة المصرية أثر هام من حيث التأكيد بأن النيل الأبيض هو المجرى الرئيسي لنهر النيل .

وفي العام التالي ١٨٢١ تقدمت قوات أخرى من مصر بقيادة إبراهيم باشا الذي اشترك مع أخيه اسماعيل في استكشاف النيلين الأبيض والأزرق والوقوف على حقيقة مجراهما إذ انقسمت القوات العسكرية إلى قسمين ، قسم سار بمحاذاة النيل الأزرق حتى وصل إلى فالوغل ، أما القسم الثاني فقد اجتاز جزيرة الخرطوم متتبعا لنيل الأبيض إلى بلاد الدنكا، وكان من المقرر الوصول إلى أقاليم السودان الغربي لا كان متعتداً في ذلك الوقت من اتصال النيل الأبيض بنهر النيل الذي يفتقر أقاليم غرب السودان . ومع ذلك فقد أبدت خطة

١٠. شمالاً خط الاستواء - في أقل من خمسين يوماً ! »

كذلك عني الحكم المصري بادخال زراعات مصرية جديدة في التربة السودانية وظهر الاهتمام بوجه خاص بطرق القوافل التجارية . ومن أجل ذلك حفر الكثير من الآبار في الطريق بين كرسكو وابو حمد وكان هذا الطريق معروفاً بوعورته في صحراء النوبة . كما شملت الادارة المصرية في السودان المستكشفين بعنايتهم وامدادهم بحاميات عسكرية في رحلاتهم البعيدة، الامر الذي لا شك فيما نلاحظ هذه المساعدات لما تمكن هؤلاء أن يحققوا نجاحاً وظلت بلاد السودان في حكم الأراضي الجبولة ولما أمكن التوصل الى معلومات دقيقة عن مناطق كانت غير معروفة تمام المعرفة مثل النوبة العليا وكردفان والنيل الأزرق والأراضي الواقعة بين الخرطوم والرجاف . كذلك بذلت مصر جهوداً كثيفة بواسطة الحملات التي ارسلتها لاكتشاف الأجزاء العليا من نهر النيل وأقاليم غرب السودان وكان من أهم البعثات الكشفية المصرية التي ارسلت في النصف الأول من القرن التاسع عشر بعثة اقليم كردفان التي نجحت في ضم هذا الاقليم الى الممتلكات المصرية . وقد يكون من أهمية هذه البعثة ان ما تحقق فيها من استكشافات جغرافية وقع على كاهل الحملات العسكرية المصرية إذ رفض محمد بك الدفتردار أن يصعبه في حملته هذه أوربي واحد وإنما أخذ يعمل على تقرير الحقائق الجغرافية والطبيعية والبشرية وكتب عدة تقارير هامة من أحوال الاقليم وحاصلاته وما يصدر منه وما يرد اليه من تجارة موضحة الوسائل اللازمة لانعاش تجارته ومساعدة تجاره كما اهتم بذكر عادات السكان وتقاليدهم وضمن ذلك في التقارير الكثيرة التي كان يبعث بها الى القاهرة، وتوجد كثير من هذه التقارير في دار الوثائق القومية بماديد، وبالإضافة الى ذلك نجحت حملة كردفان في تصميم أول خريطة للاقليم تضمنت جميع الطرق المتوقعة التي تم استخدامها وهي طريق النيل ودنقله الى

السودان وداخلية افريقيا أو الواردة اليها من مصر والخارج وصارت من أعظم المدن التجارية في افريقيا ومركزاً للرحلات والاستكشافات الجغرافية والعلمية . ولم تكن الخرطوم هي الوحيدة من نوعها وإنما تأسس الكثير من المدن في الأقاليم السودانية المختلفة أبرزها كسلا التي اتخذت كما ذكرنا عاصمة لاقليم النكا ، وفلمكة على النيل الأزرق التي اتخذت عاصمة لميرية فاروغل ، وقد يكون من المفيد أن نشير هنا الى بعض الحقائق التي توضح أهمية الدور الحضاري الذي ساهمت به مصر في اقليم السودان في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، من ذلك أن الرحلات التي كانت تتجه الى السودان قبل الفتح المصري كانت مليئة بالأخطار وكثيراً ما كانت تتعرض قوافل الحج والتجارة لعمليات السلب والنهب نظراً لاضطراب الأمن والسلطة الواهية للرؤساء المحليين ، ففي اقليم كردفان مثلاً حيث لم يكن أي تاجر يامن على نفسه أو أمواله استطاع الرحلة الانجليزي بالأم أن يجتاز الاقليم ، كذلك ساح الرحالة كوتشي في عام ١٨٣٩ في ربوع السودان كما جاءت اسيرة ملي Melly للسباحة في مدينة الخرطوم في عام ١٨٥٠ كما لو ساحت في ربوع إيطاليا .. وذلك على حد وصف المسيو « ديهيران » لظواهر الأمن التي حققها الحكم المصري في ربوع السودان . كما كإن من نتائج الحكم المصري في السودان ايجاد نظام محكم للبريد الذي كان ينقل في السفن ثم يعمل على ظهور الجمال فيرسل الى مصر وجيبس مديريات السودان ، وكانت الرسائل تنقل من مصر الى الخرطوم مرتين في الشهر وتقطع المسافة في خمسة وعشرين أو ثمانية وعشرين يوماً . وقد عقب المسيو جومار في عام ١٨٥٠ على انتظام البريد بقوله : « من كان يعتقد قبل أربعين عاماً بل قبل خمسة عشر عاماً فقط ان تصلنا الرسائل من شغاف النيل الأبيض الى شغاف السين في اثنين وثلاثين يوماً وتصلنا من قزنقوز - جنوب فاروغل عند خط مرض

الحملة رسم خريطة كبيرة بها توضيح الطرق والممالك التي قطعتها البعثة ، وقد نشرت الجمعية الجغرافية الفرنسية صوراً من هذه الخرائط في بعض مجتمعاتها التي صدرت حول ذلك الوقت . وفي المؤتمر الدولي الجغرافي الذي انعقد في باريس في عام ١٨٨٩ وصف الدكتور فردريك بنولا رحلات سليم قبطان بانها كانت الأساس الذي بني عليه حل مشكلة منابع النيل وذلك بفضل ما قام به من دراسات طبيعية وجغرافية لجرى النيل الأبيض . كما أن هذه الرحلات أدت الى نتائج هامة لحل أبرزها التمهيد لارتداد أعالي النيل وربط شمال السودان بجنوبه وذلك بفتح الطريق بين النيل الأبيض ومقاطعات السودان الجنوبي . والجديد في حملات سليم قبطان انها اكتشفت بلاداً ومناطق كانت تعد الى ذلك الوقت مجهولة لم يطرأ عليها رحالة أو مستكشفون من قبل كما هيأت الفرصة للدراسة جغرافية الاقاليم التي وصلت اليها تلك البعثات ومعرفه سكانها ونباتاتها ومناخها كما أنها بسطت في الوقت نفسه النفوذ المصري في تلك المقاطعات البعيدة فوصلت مصر بحدودها الى منابع النيل الاستوائية ومهدت السبيل للمصالحات التي ارسلت الى أعالي النيل في النصف الثاني من القرن التاسع عشر كما كان لهذه البعثات اثرها في تصحيح الخطأ الذي كان يسود اعتقاد الجغرافيين من أن نهر النيل ينبع من جبل القمر والتأكيد أن جرى النيل يبدأ من الجنوب .

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر قطعت مصر شوطاً أبعد في الدور الذي لعبته في كشف افريقيا ، ويرتبط هذا الدور الجديد بالتوسع المصري وتكوين امبراطورية في افريقيا ، كما يرجع الفضل في الانجازات الجغرافية التي حققتها مصر في تلك الفترة الى

كردفان وطريق كردفان - سنار - فاروقى وطريق قضايف - التاكه - شندي كما وضحت على الخريطة أهم المدن والأبواب والجبال والبحيرات والأنهار باسمائها (١١١) .

وينبغي أن ننوه بصدد ذلك بأن الرحلات الاكتشفية الأوروبية اقتفت آثار الحكم المصري في النوبة وسنار وكردفان والتاكه ، أما اقاليم السودان الجنوبي التي لم تكن الادارة المصرية قد امتدت اليها بعد ، فلم يستطع الرحالة الأوروبيون التوغل فيها الى أن فتحت رحلات البكبشى سليم قبطان الطريق اليها (١١٢) وليس من شك في أن النتائج الجغرافية الهامة التي توصلت اليها حملات هذا الضابط المصري كانت الأساس الذي ارتكز عليه حل مشكلة منابع النيل . وقد قام سليم قبطان من أجل ذلك برحلتين هامتين الأولى في عام ١٨٣٩ وضع في خلالها تقريراً مفصلاً عن مجرى النيل والفروع التي تنصب فيه والقبائل المتوطنة على ضفافه وبيانات بالطرق والممالك التي أفرد لها ما يقرب من عشرين جدولاً وقد نشر هذا التقرير في مجلة الجمعية الفرنسية الجغرافية في صيف عام ١٨٤٢ ومهد المسيو جومار لذلك التقرير بمقدمة أثنى فيها على الجهود التي بذلها سليم قبطان مشيراً الى أن حملته كانت أول حملة من نوعها فصل الى تقرير حقائق جغرافية هامة ، وأن هذه الحملة كانت إحدى فترات الحضارة التي ظهرت في مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر .

أما حملة سليم قبطان الثانية فقد وصلت في العام التالي (نوفمبر ١٨٤٠) الى الدرجة الرابعة الشمالية من خط الاستواء متتبعه نهر السوايط ولكنها لم تستطع أن توغل الى أبعد من ذلك بسبب شحالة المياه فصادت الى الخرطوم في مايو ١٨٤١ وكان من نتائج هذه

(١١١) فردريك بنولا - مصر والجغرافيا ص ٦٠ وما بعدها القاهرة ١٢١٠ هـ تريب أحمد زكي .

Hill, Egypt in the Sudan 1820-1881 p. 32.

أجنبي انتهى بالاحتلال العسكري البريطاني لمصر، وانغماسها على الجلاء عن ممتلكاتها في أفريقيا أدى إلى أن تصبح تلك الممتلكات نهباً للاستعمار الأوربي، وعلى الرغم من أن مصر اضطرت إلى إخلاء الأقاليم التي سيطرت عليها فإن العمل الذي قامت به ظل باقياً في وصل هذه الأقاليم بالعالم الخارجى ثقافياً كما تمكنت مصر أن تجعل من الأقاليم السودانية المشتتة وحدة إدارية وسياسية لأول مرة في التاريخ فاعطت لهذه البلاد كياناً سياسياً لم تعرفه من قبل، ويكفى أن نقرر هنا أن هذا الكيان هو الذي قامت عليه الدولة السودانية الحديثة. ومن ناحية أخرى فتحت التدخل المصرى في السودان أمام الإسلام والثقافة العربية باباً جديداً ولجأ منه إلى داخلية القوة إذ قويت الثقافة العربية الإسلامية في ظل الحكم المصرى كما أخذ الإسلام يتسرب إلى الأقاليم الجنوبية من السودان التي تسكنها العناصر الزنجية الوثنية لولا أن الاستثمار الأوربي دخل هذه المناطق وطبق فيها سياسة خاصة. كما استطاعت مصر بعد أن توسعت في أفريقيا أن تؤمن السبل بحيث أصبح متيسراً للرحالة أن يجوبوا أرجاء تلك البقاع مباشرة المزيد من الاستكشافات، كما تسنى للقوافل التجارية أن تعبر المسالك الصحراوية، وفضلاً عن ذلك فقد أنشأ الحكمداريون جملة من المنازل في كثير من الجهات لياوى إليها الرحالة وتستريح فيها القوافل. ولما كانت تجارة سن القليل ورش النعام تعد من أروج السلع في أسواق مصر والشرق فقد شجع ذلك كثيراً من الفانمرين من تجار مصر والسودان على التوغل في غابات الجنوب، وفي منطقة بحر القوافل تمكن الزير باشا من زرع التجار العرب وكان عاملاً هاماً في توطيد الأمن وفتح الطريق البشري إلى الخرطوم عبر أرض الزنقيات، وقد استعانت به الحكومة المصرية

تأسيس هيئة أركان حرب الجيش المصرى (١١٢) التى عهد برئاستها إلى أحد الضباط الأمريكين ويليس الجنرال ستون Stone، وكان القسم الثالث أو الفصل الثالث من هذه الإدارة يطلق عليه القسم الجغرافى إذ كان الغرض من أنشائه القيام بالأعمال الكشفية إلى جانب تدريب شباب الضباط المصريين على الأعمال التى تقتضيها تلك الاستكشافات، وكان أهم الأعمال التى تولاهم ذلك القسم اكتشاف الصحارى المصرية الواقعة بين النيل والبحر الأحمر (١٨٧٠) وقد ذكر الجنرال ستون بصد ذلك أن الضباط المصريين الذين اشتركوا في هذه العمليات «عادوا وقد ملأوا سجلاتهم بإرشادات هامة ورسوموا كثيراً من الطرق والحروب». وحول ذلك الوقت أيضاً قامت بعثة مصرية إلى أقاليم خط الاستواء برئاسة السير صمويل بيكر كان الغرض منها بالإضافة إلى هدف التوسع العمل على إدخال الحضارة إلى هذه المناطق وتوطيد دعائم المدنية وتنظيم الإدارة والفناء تجارة الرقيق إلى جانب تنشيط التجارة على أساس قوى. ولا شك أن مصر كانت تتحمل الكثير من الجهد والنفقات في سبيل تحقيق الأهداف الحضارية في أفريقيا، وقد ذكر السير صمويل بيكر في كتابه «الإسماعيلية» أن البعثة التى قادها إلى أقاليم خط الاستواء ومنابع النيل انفتحت عليها الحكومة المصرية ما يبلغ ٢٠٠ مليون فرنك وذلك في الفترة من فبراير ١٨٧٠ إلى أغسطس ١٨٧٤. وقد كان من نتائج التوسع المصرى أن أصبحت الامبراطورية المصرية في أفريقيا عاملاً حاسماً في السياسة الأفريقية خاصة في الوقت الذى بدأت فيه الأطماع الامبريالية، فكان مصر أرادت بتكوين امبراطوريتها أن تسبق الاستثمار الأوربي إلى هذه الجهات، ولكن ارتباط الحالة المالية في مصر وما تبعها من اختلالات سياسية وتدخل

(١١٢) يرجع الفضل أيضاً إلى الجمعية الجغرافية المصرية التى تأسست في ١٨٧٥ ولقبت بنشر الأبحاث والاستكشافات الجغرافية - نشر عبد الرحمن الخضر - مصر - اسماعيل ج. ١ ص ٢٤٤ القاهرة ١٩٤٥.

نهر السمليكي الواصل بين بحيرة ادوارد وبحيرة البرت . وفي عام ١٨٧٧ قام ضباط أركان حرب الجيش المصري بوضع خريطة مفصلة لأفريقيا تعتبر من أدق الخرائط الجغرافية التي عرفت إلى ذلك الحين ولا تزال هذه الخريطة مودعة ضمن محفوظات الجمعية الجغرافية المصرية ، كما وضعت هيئة أركان حرب الجيش المصري خريطة أخرى شاملة للممتلكات المصرية في أفريقيا وفي توضيح لأهم النتائج المتحصلة من عمليات الفتح والكشف ولكن مما يستلزم الأسف أن هذه الخريطة الهامة فقدت منذ سقوط الخرطوم في قبضة الهديبة ١٨٨٥ ، ومما يستلزم الأسف أيضاً أن كثيراً من أبحاث هذه البعثات قد مسته يد الضياع لأن الاحتلال الإنجليزي لمصر تعمد أن يبدد أعمال هذه البعثات وخرائطها ومجاليها هادفاً بذلك إلى قطع الصلة بين الجيش المصري القديم والجيش الذي أقامه الانجليز بعد احتلالهم للبلاد .

وقد يكون من المناسب أن نقيم الجهود التي بذلتها مصر ليس من وجهة النظر المصرية ولكن من وجهة النظر الأوروبية لأن الحكم في هذه الحالة قد يكون أكثر قوة . ففي تقرير سوزارا Suzzara قنصل النمسا في مصر على عهد الخديو إسماعيل جاء قوله « إذا علمنا ما كانت عليه الشعوب في تلك الأنظار من الهمجية وجب علينا أن نمد خضوعها لسلطة مصر لتدريجاً نحو التقدم ، وأن الأقاليم السودانية التي كانت مغلقة فتحت للتجارة والرحلات مما مهد السبيل لدخول الحضارة إليها » .

أما سلاطين باشا فقد أكد في كتابه « السيف والنار في السودان » على انتظام طرق المواصلات وتوطيد دعائم الأمن ، كما قرر السير صمويل

في فتح إقليم دارفور ولكن لم يلبث أن وشي به وتم القضاء على مملكته وقد نجح ابنه « رابع » في إنشاء مملكة لها ميول مهدوية في جنوب بحيرة تشاد وظل يحكم في هذه الأقاليم حتى أخرجه الفرنسيون منها بمساعدة الانجليز لهم في السنوات الأولى من القرن العشرين .

وكان لسيطرة مصر على زيلع (١٨٧٥) أثر كبير في مواصلة عمليات الكشف الجغرافي في أقاليم الحبشة ، ففي ذلك العام قاد رؤوف باشا حملة عسكرية اتجهت من زيلع صوب الداخل ، كما كان احتلال هرر في العام نفسه عاملاً هاماً في دراسة هذا الإقليم الذي آل إلى الإدارة المصرية . وتظهر في حملة رؤوف باشا، الكباشي، محمد مختار وكان من أبرز الضباط المصريين بفصل ثالث أركان حرب وقد باشر عدة أعمال جغرافية هامة منها وصفه للطرق والمسالك التي اخترقتها حملة رؤوف باشا إلى الداخل ، كما وضع رسومات دقيقة لكل من مدينتي زيلع وهرر إلى جانب وصفه لقبائل الصومال (١١٤) . وفي أثناء عمليات احتلال هرر تمكن أحد الضباط المصريين من تحقيق بعض الاستكشافات الجغرافية من ذلك رسم الطريق الذي قطعته الحملة وتعيين الواضع الهامة بين تاجورة وبحيرة أوسا ، كما حقق ضباط أركان حرب الجيش المصري حدود الحبشة الشمالية وحدود الطرق الواقعة بين مصوع والخرطوم . وفي عام ١٨٧٦ تمكنت القوات المصرية من احتلال بلاد اونيوورو في أوغندة ، وفي العام التالي تقدمت بعثة مصرية برئاسة الضابط الفرنسي ميزان Maisson حيث نجحت في اكتشاف بحيرة البرت وأتمت بذلك العمليات الاستكشافية التي بدأها السير صمويل بيكر كما وضعت خريطة دقيقة للبحيرة وحول ذلك الوقت أيضاً اكتشف أمين باشا الذي كان يعمل حاكماً لمديرية خط الاستواء

(١١٤) اعترف على ما سجله الكباشي محمد مختار من بلاد النزال والبال الجبال وحمالات رؤوف باشا يمكن الرجوع إلى مجلة الجمعية الجغرافية المصرية في إصدارها الصادرة عام ١٨٧٧ .

CF. Notes Sur le Pays de Harar par Mohamed Muktar, Bulletin Trimestriel de la Société Khediviale de Géographie du Caire - 1877.

١٨٨٥ وما تبع هذه الثورة من اقتسام هذه الممتلكات بين الدول الأوروبية وخروج إنجلترا بالنصيب الأوفى . وعند سقوط الخرطوم لم يكن لمصر سوى مديرية خط الاستواء التي تشيبت أمين باشا بإبقائها تحت الحكم المصري ولكن الدعاية التي أطلقتها الصحافة الأوروبية عما يقاسيه أمين باشا من التائب والدموة الى ضرورة انقاذه كانت خطة استعمارية محكمة لطرد مصر من تلك المنطقة حتى تصبح أرضاً لا صاحب لها تمكن الدول الاستعمارية من احتلالها . وبالفعل تشكلت حملة الانتقاد برئاسة الكونليل ستانلي وقد يكون مما يدفع للفرابة حقاً ان هذه الحملة التي كان من أهدافها طرد مصر من أقاليم خط الاستواء قد تحملت مصر القسم الأكبر من نفقاتها وبذلك يكون لمصر أيضاً فضل آخر في الاستكشافات التي نجح ستانلي في التوصل إليها في بعض الأقاليم الأفريقية التي كانت لا تزال بعيدة عن مجال المعرفة الإنسانية .

ليبيا ودورها في حركة الكشف الجغرافية في أفريقيا :

كانت موانئ الساحل الليبي تلعب دور الوسيط التجاري بين مناطق الإنتاج الاستوائي في غرب أفريقيا وبين الشعوب الأوروبية في منطقة حوض البحر المتوسط ، وقد ساعدت الظروف الطبيعية على تحقيق هذا الاتصال فاجراء ليبيا الجنوبية تحدد أقاليم السودان الغربي وما يلي هذه الأقاليم من مناطق استوائية ، كما أن السواحل الليبية الطويلة المنحنية نحو الجنوب مكنت لبعض موانئها ان تكون اقرب الى مواطن هذا الانتاج . وقد انساب الليبيون في الصحراء الكبرى جنوباً حتى وصل بعضهم الى اقاليم السودان الغربي

يكر في كتابه « الاسماعيلية » ان امتداد الحكم المصري الى خط الاستواء فتح أفريقيا الوسطى للحضارة العمران ، وان السائح الأوروبي أصبح في امكانه ان يجوب تلك الأصقاع البعيدة دون ان يخشى على نفسه أكثر مما يخشاه من ينزّه بعد غروب الشمس في حديقة هايد بارك » . وانتشرت الزراعات الحديثة وخاصة زراعة القطن في السودان الشرقي وذهب كثير من الفلاحين المصريين للاستئصال بالزراعة في السودان (١١٥) كما وفدت معهم طوائف من الصناع والتجار وانتعشت المدن التجارية القديمة كبربر وسنار وامنت المواصلات بين مختلف اقاليم السودان حيث عهد الى مجموعة من المهندسين بتخطيط السكك الحديدية كما تأسست في عام ١٨٦٣ شركة مصرية للملاحة البخارية كانت سفنها تقوم برحلات منتظمة من السويس الى سواكن ومصروع (١١٦) كما افتتحت مكاتب البريد في كل من دنقلة والخرطوم وبربر وكسلا وسنار وبلغ طول الخطوط البرقية التي أنشئت في السودان حتى عام ١٨٧٠ ما يزيد عن ٢٠٠٠ كيلومتر كما بلغ عدد مراكز البرق واحداً وعشرين مركزاً . والجدير بالذكر ان امتداد الحكم المصري الى المناطق الاستوائية مكن الادارة المصرية من وضع يدها على مصادر تجارة الرقيق فسيطرت على منافذ هذه التجارة في سواحل البحر الاحمر ، كما ساعد الحكم المصري في السودان على اسقاط الحواجز السياسية بفضائه على السلطنات والامارات والشيخات وادماجها كلها في وطن سوداني يخضع لحكم مركزي وليس من شك في انه لو قدر تلك الإصلاحات ان تأخذ وقتاً أطول ولم تتعرض للتغيرات الأجنبية لكان من الممكن ان تكون نتائجها اعمق رسوخاً (١١٧) ذلك ان مصر اضطرت الى التخلي عن ممتلكاتها بعد قيام الثورة المهدية في السودان

Hill, Egypt in Sudan pp. 49 - 50.

(١١٥)

Hill, op. cit. pp. 49-50.

(١١٦)

(١١٧) الشامل يعيلى : معالم تاريخ السودان وادي النيل من القرن العاشر الى القرن التاسع عشر ص ١٨٠/١٨١ القاهرة ١٩٥٥ .

استغلال تجارة القوافل بهدف تحقيق موارد أكثر للدخل ولذلك اهتموا بإعادة النشاط إليها والإشراف عليها وتأمين سبلها ، كما أصبحت مدينة طرابلس وغيرها من الموانئ الليبية محطات للرحالة الأوربيين ابتداء من القرن التاسع عشر وقد استعان هؤلاء في توفيقهم إلى الداخل بخطط القوافل التجارية وبما كانوا يحصلون عليه من توصيات من قبل الحكام ، كما عمد كثيرون منهم إلى دراسة اللغة العربية والتحدث بها وأظهروا اعتناقهم للعقيدة الإسلامية وذلك بمزاوتهم شعائرها على مرامى من رجال القوافل الذين كانوا يصاحبونهم في رحلاتهم . وكان هؤلاء الرحالة ينتظرون مواسم القوافل لمرافقتها لما يخففه ذلك عليهم من متاعب السفر وجهل الطرق .

وهكذا يتضح لنا كيف ساهمت تجارة القوافل العربية مساهمة فعالة في كشف أجزاء كبيرة من القارة الأفريقية وإن كانت قد ساعدت بطريقة غير مباشرة على تنشيط الحركة الاستعمارية الأوروبية وذلك بالنظر لما ترتب على حركة الكشوف الجغرافية من تسلط إمبريالي شهدته القارة الأفريقية في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر . وكانت القوافل التجارية تسلك مسلكين رئيسيين أحدهما يصل طرابلس بإقليم تشاد والآخر يمتد من طرابلس شمالاً إلى إقليم النيجر جنوباً إلى سوكوتو وكانو ، أما من الناحية الشرقية من طرابلس فكان يمتد طريق آخر يصل بنغازي بإقليم تشاد ويمر هذا الطريق بكل من أجدابية فواحة أوجلة فالقفره ومنها إلى بحيرة تشاد . ولم تقتصر طرق القوافل على هذه المسالك الرئيسية وإنما كانت هناك مئات من الطرق والدروب والمفاوز الفرعية ، والأمر الذي لا شك فيه أن تعدد هذه المسالك ساعد

والتمجج في أهلها واستوطنوا هناك بل لا تزال توجد حتى الآن جاليات ليبية كثيرة الممددة في نيجيريا كما يوجد عدد كبير من الليبيين يحترفون التجارة في بقية البلدان المجاورة (١٨) . وكان الليبيين في كثرة الواحات ما دفعهم إلى اتخاذها بمثابة محطات للتزود بما يحتاجون إليه في رحلاتهم كما شجعتهم في الوقت نفسه على الانتقال من منطقة إلى أخرى فمروا مسالك الصحاري وموارها ودروبها ومفاوزها واتخذوا لأنفسهم فيها طرقاً معينة فضلوها على غيرها لتقل تجارتهم فيما بين الساحل وأقاليم السودان . وقد ظلت القوافل العربية تمارس نشاطها طيلة العهد الإسلامي حتى إذا خضعت ليبيا للحكم العثماني منذ النصف الثاني من القرن السادس عشر انتاب تلك الطرق كثير من التدهور مما أدى إلى إضعاف شأنها وكان ذلك نتيجة للانقلاب التجاري الكبير الذي حدث في أعقاب اكتشاف البرتغاليين لطريق رأس الرجاء الصالح وما ترتب عليه من فقدان منطقة البحر المتوسط لأدهاها الاقتصادي . كما تميز العهد العثماني بالفوضى وسوء النظام إذ اقتصر السيطر العثمانية على الساحل بينما عاشت الأقاليم الداخلية في اضطراب وفوضى . ثم أن العثمانيين لم يهتموا بتنشيط تجارة القوافل وبكفي لتوضيح ذلك أن نقول أن واحة فزان أصبحت بمثابة منفى للخارجين على الحكم العثماني بعد أن كانت مركزاً مهماً من مراكز التجارة الداخلية . وقد استمر الوضع قائماً على ذلك إلى أن تمكنت ليبيا من أن تحقق لنفسها كياناً مستقلاً عن الدولة العثمانية وكان ذلك على عهد الأسرة القرمانلية وهي إحدى الأسرات المحلية التي تمكنت من حكم طرابلس منذ أوائل القرن الثامن عشر .

ويرجع تأسيس الحكم في هذه الأسرة إلى أحمد باشا القرمانلي في عام ١٧١١ ، وقد هذا الحاكم ومن تبعه من حكام هذه الأسرة أهمية

(١٨) مصطفى بعيو : دراسات في التاريخ الأوربي - الأتراك في ليبيا من ١٧١١/١٧١٢ الإسكندرية

مساعدة كبيرة على سهولة انتشار الحركة السنوسية في الجهات الجنوبية من ليبيا (١١٩).

وكانت بريطانيا أول من تطلع الى اتخاذ طرابلس قاعدة لمشروعاتها الخاصة بالكشف الجغرافي في افريقيا الوسطى كما اقترحت جمعية كشف اواسط افريقيا البريطانية التي تأسست في عام ١٧٨٨ هذا المشروع الذي تحمس له وارنجتون Warrington القنصل الانجليزي في طرابلس وكان ذلك على عهد يوسف باشا القرماني أقوى حكام الاسرة القرمانية ، وقد استغلت الحكومة البريطانية المكانة التي وصل اليها النفوذ الانجليزي في طرابلس وبمساعدة وارنجتون ونفوذه لدى والي طرابلس وكبار تجار القوافل شهدت ليبيا سيلا من الرحالة والمستكشفين الذين كانوا يمثلون معظم الدول الاوربية . وكان الهدف من هذه الرحلات كشف المناطق المعروفة بالسودان الغربي ، الى جانب حل مشكلة اتجاه نهر النيجر . وقد يكون من المناسب ان نعرض هنا لبعض المستكشفين الاوربيين الذين وصلوا الى ليبيا والتسهيلات التي قدمت لهم سواء من قبل الحكام او من رؤساء القوافل العربية التي استعانوا بها في رحلاتهم . ويبرز من اولئك الرحالة وليام لوكاس Lucas (١٧٧٩/١٧٧٨) وهورنمان Horneman الذي التحق بأحدى قوافل الحج أثناء عودتها من مكة الى فزان (١٧٦٨) . وفي عام ١٨١٨ غادرت طرابلس بعثة كشفية الى اقليم وادي كان من اعضائها Richie وليون Lyon ودي بونت De pont وكانت هذه البعثة مؤلفة من قبل الجمعية الجغرافية الملكية بلندن واعتمدت في تحركاتها على إحدى القوافل العربية بقيادة

محمد المكني والي فزان وذلك بعد ان تسمي أفرادها بأسماء عربية وتعلموا الصلاة والشعائر الاسلامية . وعلى الرغم من ان وارنجتون وجه اشد التأييد الى حاكم طرابلس بسبب فشل تلك البعثة مرجعاً تبعه ذلك الى مسلك محمد المكني نحو اعضائها الا انه كتب تقريراً الى حكومته يطلعها فيه على النتائج الهامة التي وصلت اليها تلك البعثة في غرب افريقيا ، وكان من اثر ذلك ان اهدت بعثة اخرى لكشف اقاليم السودان الغربي كان من أبرز اعضائها والتر اودني وكلايرون ودهنام ديكستون Dixon (١٧٢٠) وكانت مساعدة يوسف باشا القرماني ذات اهمية كبيرة في تسهيل مهمة هذه البعثة التي قدر لها ان تحقق نتائج لها أهميتها البالغة في كشف اقاليم السودان الغربي (١٧٢١) وقد صعب هذه البعثة تاجر عربي من فزان يدعى محمد الوردى . وكان التجار الذي احرز كلايرون مشجعا على ارسال بعثة اخرى برئاسة لاينج Lening فيمر أنه قتل في الطريق في ظروف غامضة ، والجدير بالذكر ان بريطانيا انتهزت فرصة قتله لتحمل حاكم ليبيا تبعه ذلك على الرغم من احتجاج الحاكم أنه بلبل كل مساعدة ممكنة لضمان سلامته وذلك بأن عهد الى أحد تجار غدامس بمرافقته وأنه زوده بالكثير من خطابات التوصية لبعض رؤساء تنبكتو وغيرها من المدن والأقاليم التي كان من المقرر له اجتيازها، وأكد الحاكم أنه مع ذلك لا يمكن أن يمد مسؤولا من أحداث تقع خارج حدود بلاده . ولا شك في ان والي طرابلس كان محققاً في ذلك لأن مقاطعات الداخل كانت تعيش في اضطرابات دائمة اذ ان الحركة السنوسية لم تكن قد ظهرت بعد ، ولذلك فان ظهور الدعوة السنوسية (١٨٣٥) وما تبعها من انتشار الزوايا كان عاملاً فعالاً في

(١١٩) مصطفى بيغو : دراسات في التاريخ الليبي ص ٢٠٨/٢٠٠ م

(١٢٠) نشرت حكومة يرقية افعال البعثات الاستكشافية التي قامت من ليبيا بعنوان « الكشف الجغرافي في ليبيا لوري ايليو » .

(١٢١) ميكاكي : طرابلس الغرب تحت حكم الاسرة القرمانية ص ٢١٢ القاهرة ١٩٦١ .

من المراسلات كما حفرت الإبار على طول الطرق الموصلة بين الزوايا (١٢٤) وعدد برتشارد في كتابه *Sanesi of Cyrenaica* الخدمات التي تقدمها الزاوية للمجتمع المحيط بها وشبها بالأديرة المسيحية في أوروبا في المصور الوسطى من ناحية الخدمات التي تؤديها وما ذكره بصدد ذلك « خلعت الزوايا السنوسية لفراشا أخرى كثيرة إلى جانب الفرض الديني فقد كانت مدارس واستراحات للقوافل ومراكز تجارية واجتماعية وحصونا ومحاكم ومصارف ومخازن ويؤتوا للفقراء وحرماً آمنه ومذاقن إلى جانب كونها قنوات يجري فيها جدول من بركات الله » . وقد بدأ مؤسس الدعوة السيد بن علي السنوسي بتأسيس الزاوية البيضاء في درنة غير أنه لم يلبث أن انتقل منها إلى الجغبوب بعد أن أرسل مجموعة من الإخوان السنوسيين لدراسة موقع الواحة ويذكر « الأشهب » مؤرخ سيرة حياة المهدي السنوسي أن الوفد الذي أرسل كان قوامه عشرين شخصاً يرأسهم عمران بن بركة ، وكانت مهمة الوفد البحث عن الموقع اللائق للمركز الجديد الذي قرر صاحب الدعوة الانتقال إليه ويذكر أن الوفد عاد يعمل عينات من الماء والتراب والنبات وأن جميع الأعضاء أصيبوا بالحمى وعلى الرغم مما بدأ من الواحة لا تتمتع بظروف طبيعية طيبة إلا أنه قرر الانتقال إليها ، وتحدث أكثر من مؤرخ عن الحكمة في اختيار الجغبوب ، من ذلك ما ذكره برتشارد *Brichard* أن الواحة كانت خارجة عن قبضة العثمانيين والفرنسيين والمصريين وتقع على خط الحج الرئيسي من شمال إفريقيا الغربية عبر مصر إلى مكة . وذكر الرحالة أحمد حسين أن اختيار الجغبوب لم

استتباب الأمن إذ امتدت الزوايا السنوسية إلى اجزاء كثيرة من الصحراء وكان لها دور كبير في كشف الصحراء الكبرى كما اعتمد عليها كثير من الرحالة والمستكشفين إذ كانت نزلاً لهم على طول الطريق . وقد تمتع شيوخ الزوايا بنفوذ عظيم في المناطق التي توجد بها زواياهم حتى أن القافلة لم تكن تآمن على متاجرها وأموالها ورجالها إلا إذا أخذت قبل قيامها وتوغلها في الصحراء محبرات من شيوخ الزوايا السنوسية تصبح بمثابة وثائق مرور تمكنها من اجتياز أراضي قبائل التبو والطوارق لأن هذه القبائل كانت تحترم محبرات أولئك الشيوخ ، وعلى هذا أصبحت السبل آمنة في إفريقيا الوسطى والشمالية والغربية ، كما نجحت السنوسية بفضل اعتناق الكثيرين لدعوته في أن تجعل من القبائل التي اشتهرت بقطع الطرق هي القبائل المستولة من الأمن في تلك المناطق المضطربة ، وبفضل ما أدخلته السنوسية من طمأنينة وأمن في الصحراء استأنفت القوافل التجارية نشاطها القديم وأقدم المسافرون والتجار على قطع الصحاري ، كما أصبح من السهولة على دعاة السنوسية أن يصبحوا قوافل التجارة في طريقهم لنشر الدعوة . وقد امتدت الزوايا السنوسية فشملت الجبل الأخضر في بركة وصحراء مصر الغربية شرقاً ، كما توغلت جنوباً حتى وصلت إلى بحيرة تشاد (١٢٥) . وليس من شك في أن انتشار الزوايا والاكثار من بيت الدعاة كان سبباً في انتشار الإسلام في أواسط إفريقيا كبلاد النيجر والكونغو وفي غرب السودان في مناطق واداي وبرنو وداهومى (١٢٦) . وقد تم تنظيم هذه الزوايا التي ربطت بينها وبين الزاوية الكبرى في الجغبوب بفضل إنشاء نظام محكمة

(١٢٢) الدجالي : الحركة السنوسية نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر ص ٣٦٥ القاهرة ١٩٦٧ .

(١٢٣) محمد فؤاد شكرى - السنوسية دين ودولة ص ١٩٥١ القاهرة ١٩٥١ .

(١٢٤) اهتم بعض الباحثين بإحصاء عدد الزوايا وتعيين مواقعها . وفي أواخر القرن التاسع عشر قدر عدد الزوايا في بركة باحدي وخمسين زاوية وأما في غرة في طرابلس والتنتين وطشرين في قران وادع غرة في السودان وست زوايا في القاهرة وخمس في الجزائر واثنتان في مراکش : راجع تطبيق شيكابورسلان من الدعوة السنوسية في كتاب حاضر العالم الإسلامي للبروب ستودارد .

حسنتين تجح في تحديد مواقع هذه الخطايا جغرافياً وذلك في أثناء زيارته لها في عام ١٩٢٢ مصحوباً بالأدلاء السنوسيين . وفي عهد المهدي كان الإخوان السنوسيون يجوبون الفيافي في الصحراء الكبرى وأفريقيا الاستوائية بين القبائل الوثنية ، وقد وصلت الدعوة في عهده إلى بلاد النيجر كما صار إقليم تشاد مركزاً للإسلام في أواسط أفريقيا .

يتضح مما سبق أن امتداد نفوذ السنوسية السياسية والروحي إلى مناطق شاسعة في الصحراء أشاع فيها جواً من الطمأنينة والأمان ويمكن أن نستدل على ذلك مما ذكره الرحالة « الحشائشي » في كتابه « جلاء الكرب أو النفحات المسكية في أخبار المملكة الطرابلسية » . إن أهالي الجبل الأخضر طباعهم حسنة وأخلاقهم طيبة وقد ضرب الأمن وعدم الخوف اطنابهما بأرضهم فالغريب والسائح عندهم لا يهضم لهما جانب ولو كانت معهما حمول الذهب والفضة ، إذ أصبح التاجر ينتقل من بنغازي إلى وادي ومن طرابلس إلى تشاد ومن مصر إلى برقة والسودان آمناً مطمئناً لا يخشى على شيء . ومما يذكر أن « الحشائشي » قام برحلته في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر وخص الجيوب بفصل يمد من أهم المصادر من الدور العلمي التي ساهمت به هذه الواحة ، كما أطنب في وصف فزان ولا سيما واحة مرزوق التي أعجب بها ، كما تحدث من الكفرة والواحات الواقعة في الشقين الشرقي والجنوبي من ليبيا (١٢٨) .

ورحلة الحشائشي هامة من حيث تعريفنا ببلدان طرابلس وجبالها إلى جانب وصف شعوبها وقيادتها وصحاراه ومواقع الماء العذب

يكن ارتباطاً واتما نظر السنوسي في اختياره هذا بين الحكمة والروية إذ قصد أن تكون مركزاً للتوفيق بين قبائل الصحراء . وقد تحولت الجيوب بعد انتقال السنوسي إليها كما ذكر الأصبهاني من واحة مالحة بأرض إليها الدمار والصوص ولا تجسر القوافل أن تمر بها إلى عهد أمان ومركز عبادة ومشرق أنوار ، كما أصبحت مركزاً علمياً بفضل مسجدها ومدرستها اللذين قاما بتعليم مريدي الطريقة السنوسية وتوزيع الدعاة . كما زودت بمكتبة ضمت ما يقرب من ثمانية آلاف مجلد ويذكر الأصبهاني أن هذه المكتبة كانت تضم قسماً كبيراً من المخطوطات إذ لم يترك السنوسي بلداً إسلامياً إلا استجلب منه الكتب ومن الأسف أن كثيراً منها قد فقد أثناء الغزو الإيطالي لليبيا ١٩١١ (١٢٩) . وفي عهد المهدي السنوسي انتقلت الرواية الرئيسية من الجيوب إلى الكفرة (١٨٩٥) وبطل برتشارد سبب هذا الانتقال الجديد أن انتشار النظام السنوسي في الصحراء جعل توجيهه من الجيوب صعباً ، لذلك تحول السنوسيون إلى الكفرة بوصفها مركزاً أكثر توسعاً ، وقصة الرحلة من الجيوب إلى الكفرة رواها السيد أحمد الشريف في كتاب وضعه بعنوان « الدر الفريد الوهاج في الرحلة من الجيوب إلى التاج » وفيه وصف للوديان والكثبان والواحات والخطايا التي مروا بها (١٣١) . وقد اهتم المهدي بعقر الأبار المتنامية على طول خطوط القوافل التي أصبحت الكفرة ملتقاه ، ومن البعثات الاستكشافية التي أوفدها المهدي واحدة اكتشفت حطية العوينات برئاسة « مصطفى السمالومي » ، والخطايا التي كتبتها ولم تكن معروفة من قبل (١٣٢) . والجدير بالذكر أن الرحالة المصري أحمد

(١٢٥) محمد الطيب إدريس الأشهب : المهدي السنوسي ص ٧١/٧٠ طرابلس ١٩٥١ .

(١٣١) الدجالي : العزقة السنوسية نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر ص ٢١٩ القاهرة ١٩٢٧ .

(١٣٢) محمد الطيب إدريس الأشهب : المهدي السنوسي ص ٧١/٧٠ .

(١٣٨) أنظر جلاء الكرب من طرابلس الغرب من نسخة مخطوطة بالالة الكتبية بدار الكتب المصرية تاريخ ٢٩٥٧ كما حكمت هذه الرحلة وطبعت حطية طمية في بيروت بإشراف علي مصطفى السراي ١٩٦٥ .

واحتي أركنو والعوينات ، ونجد أخيلو هذه الرحلة مسجلة في كتاب وشسمه بعنوان « في صحراء ليبيا » وضمنه وصفاً لحالة البدو في الصحراء وعاداتهم إلى جانب العناية بالحديث عن الدعوة السنوسية وزواياها ومثليها في الصحراء . وقد ذكر عن السنوسية أنها عامل هام من عوامل النفوذ في الصحراء الليبية ، وأن السنوسيين لا يكونون شعباً أو مملكة أو وحدة سياسية وإن كان فيهم من هذه الأشياء خواص كثيرة ، ولعله يكون بذلك أول من تنبأ بالمكانة السياسية التي قدر للدعوة السنوسية أن تصل إليها بعد ذلك .

وقد اتخذ أحمد حسنين طريقه من العلوم إلى ميوة ومنها إلى جنوب التي ذكر منها أنها بلد عامر بالعلم والدين ولكنها ليست مركزاً هاماً للتجارة ، والواقع أن جنوب كانت قد اختفت شهرتها التجارية نتيجة للحصول الإيطالي للليبيا وحلت محلها الكفرة . ومن الجنوب اتجه الرحالة المصري إلى جالو وأمدنا بوصف لتلك الواحة ومنها اتخذ طريقه إلى أوجلة التي كانت منفذاً تصدر عن طريقه حاصلات وأداي ودارفور ، ومن أوجلة وصل إلى الكفرة ومما يذكر أن الرحالة البروسي جيرارد رولفس قد أطلق اسم الكفرة على الواحات الأربع المنفردة المسماة تيزويو - بوزيمة - بيانه - كيايو ولكن اسم الكفرة - كما أكد أحمد حسنين - يطلق على واحة كيايو فقط ومن الكفرة انتقل إلى أركنو والعوينات وذكر أنهما واحتان مجهولتان تمكن من تحديد موقعهما على الخريطة الجغرافية (١٢١) .

فيها وطرقها الخاصة والعامه ومسافاتها وذكر عوائل أهلها ، وإن كان من المؤسف أن التفاصيل الكثيرة التي أتى بها الحشائشي عن رحلاته في الصحراء لم تصل إلينا فالثابت أنه خصص كتاباً آخر بعنوان « الرحلة الصحراوية » ولكن هذا الكتاب لا نعرفه فقط إلا من الإشارات الموجزة التي أوردها عنه في ناياب كتابه هذا .

ولم يكن الحشائشي وحده هو الذي أشاد بالأمن الذي حققته الزوايا السنوسية إنما اعترف بذلك كثير من الرحالة الأوربيين منهم الرحالة الإنجليزي « بل » Bell الذي أقام فترة من الزمن في واحة الكفرة وأكد أنه لم يحدث توغل أوربي في الصحراء قبل العهد السنوسي . والجدير بالذكر أن انتشار الزوايا السنوسية في الصحراء الليبية دفع الكثير من الرحالة إلى القيام باستكشافات ناجحة استهدفوا بها كشف مجاهل الصحراء، نذكر من هؤلاء رولفس وناختينجال وروزيتا فوردس التي قامت برحلتين في الصحراء الليبية في عهد السيد محمد إدريس السنوسي كانت أحدهما برفقة الرحالة المصري أحمد حسنين . أما الرحلة الثانية فقد قامت بها بمفردها في عام ١٩٢٠ وقد نزلت على شيوخ الزوايا الذين ضمنوا لها الحماية الكافية ، ومما يستلفت النظر أن الطريق الذي قطعت من الجنوب إلى الكفرة كان يمينه الطريق الذي اعتاده السنوسيون في تنقلاتهم إلى مصر (١٢٢) . كذلك قدم السنوسيون مساعدات فعالة للرحالة أحمد حسنين الذي قام برحلته في عام ١٩٢٣ من السلوم إلى الأبيض عاصمة كردفان (١٢٣) . وقد تم في خلال هذه الرحلة التصرف على

هذا هو ما أمكننا إبرازه في هذه الدراسة لتوضيح دور العرب في كشف أفريقيا في المرحلتين الوسيطة والحديثة . ولا زالت الحاجة ماسة لدراسات أكثر استفاضة لتوضيح المؤثرات الحضارية العربية والإسلامية على الشعوب الأفريقية ، كما قد يكون من الأهمية بمكان التركيز على المصادر العربية الأولية وموالاة الاتصال بالمراكز الثقافية ودور المخطوطات الأوروبية والهيئات العلمية بأفريقيا للتعاون في دراسة ونشر التراث العربي في أفريقيا ، إذ ليس من شك في أن تاريخ العرب في أفريقيا يعد من الصفحات المجددة في التاريخ الأفريقي أو التاريخ أنصري في أفريقيسا ونرجو أن تتاح الظروف لزيد من الدراسات لاقتفاء آثار العرب قبل أن يضيع المتبقي من المدونات العربية، أو يقتصر الدارسون على المصادر الأوروبية وحدها ، فإن هذه المصادر كتبت بالنظرة الأوروبية وكان صعباً على معظمها أن ترى حسنة من حسنات العرب .

والجدير بالذكر أن مؤرخي السنوسية يؤكدون أن هاتين الواحيتين لم تكونا مجهولتين لأن السنوسيين كانوا يعرفون مكانهما ويعترف أحمد حسنين أنه قبل ذهابه اليهما كانت هناك ركن مصر الجنوبي الغربي . وبالإضافة إلى ذلك تمكن أحمد حسنين من اكتشاف طريق يقع في الجنوب الغربي من مصر يجتاز سهيل أدوي نيدى في أفريقيا الاستوائية الفرنسية إلى دارفور ، كما نجح في تعيين موارد المياه الواقعة على طول هذا الطريق ، وليس من شك في أن التحقق من موارد المياه والواحات كان عاملاً فعالاً في فتح طريق لرحلات جديدة في الصحراء تستهدف استكمال عمليات اكتشافها ولذلك تحتل رحلات أحمد حسنين مركزها الهام بين الرحلات الاستكشافية التي وجهت إلى الصحراء الكبرى وذلك بما أتت به من تعيينات فلكية وجغرافية دقيقة (١٣٣) .

★ ★ ★

★ ★ ★

العوامل الخارجية المؤثرة في الأدب

محمود محمود *

تمهيد

ويمكن للدارس الأدب أن يتناوله من نصوصه ، فيدرس أساليبه وما فيه من أوزان شعرية وقواف ، وما يحتويه من استعارات وتشبيهات ، ورموز وأساطير وغير ذلك مما يدخل في نسج القطعة الأدبية ذاتها . ويمكن للدارس كذلك أن ينظر في القوالب التي يصب فيها الكاتب آرائه ، ويميز بين أشكال هذه القوالب ويحدد مدلولاتها . كما يمكنه أن يدرس الأدب من حيث تاريخه ، وأن ينقده ويقومه على أسس معينة يتخلها لنفسه مقاييس ومعايير . وكل هذه الأنواع من الدراسات وأشباهها تعد من الدراسات اللسانية للأدب .

بيد أن هناك نوعاً من الدراسة الموضوعية للأدب وهذه الدراسة لا تتعرض للأساليب

الأدب في أشكاله المختلفة من شعر ونثر ، وفي صورته المختلفة من قصائد وملاحم إلى قصص وروايات ، وإلى مسرحيات ومقالات ، وغير ذلك ، ظاهرة إنسانية نجدها بين جميع الشعوب وبكل اللغات وفي جميع عصور التاريخ . ولا يمكن أن يكون هذا شأنه ولا يحاول الكتاب والمفكرون تحليل هذه الظاهرة وردها إلى بواعثها وأصولها الأولى ، ومن ثم ظهرت المدارس والمذاهب النقدية وسلوت مع الأدب ذاته جنباً إلى جنب ، وقام جملة من الباحثين بوضع نظريات أدبية على أسس علمية في محاولة للكشف عن العوامل التي تؤثر في شكل الأدب وفي مضمونه .

* الأستاذ محمود محمود الكبير ، انتقل بجامعة الدول العربية ، قام بتأليف وترجمة العديد من الكتب وشارف في عديد من المؤتمرات الأدبية والعلمية .

يُورخ للتصوير لا يشترط فيه أن يكون مصوراً
فناناً ، أو شأن العالم يفن الموسيقى ليس من
الضرورى أن يكون موسيقياً أو عازفاً على آلة
من آلات الموسيقى .

وبدئى أن هذه العلاقة بين الأدب ودارس
الأدب تثير كثيراً من المشكلات المربكة المعقدة
التي تتطلب من الباحث الطول . فمن أصحاب
النظريات الأدبية من ينكر أن دراسة الأدب
نوع من أنواع المعرفة ، أو علم من
العلوم ، ويؤثرون على هذا الجهد الذى
لا يقدرونه أن ينصرف الدارس إلى محاولة
« لخلق جديد » بدلا من أن ينفق العمر قارئاً
ومعلقاً على خلق غيره من أصحاب الواهب ،
لأن « النقد » عندهم ضرب من ضروب التكرار
ليست بنا حاجة إليه ، أو هو على أحسن
الفروض ترجمة عمل فننى إلى عمل فنى آخر
أحط منه شأنًا ، ومن أصحاب النظريات
الأدبية من يرى أن الأدب لا يمكن أن يكون محل
دراسة علمية ، وقسارى المرء فيه أن يطالع
ويستمع به ، يتذوقه ويقدره حق قدره ، وقد
يلم القارئ بعض المعارف التي تنطلق بالمادة
المقروءة - مثل وصف البيئة التي نشأ فيها -
على ألا يتجاوز ذلك إلى إصدار الأحكام وصياغة
النظريات . وعندئذ يكون تقدير العمل الفنى
وتذوقه والولع به ميلاً فردياً وهوى خاصاً .
ومن الكتاب من يظن أن في هذا الرأى فراغاً من
الدراسة العلمية المتعمقة .

غير أن هذه التفرقة بين « الدراسة العلمية
المنظمة » و « التذوق » الشخصى لائميننا
البيئة ، على فهم الظاهرة الأدبية فهماً صحيحاً
يعتمد من ناحية على « التقدير الخاص » ومن
ناحية أخرى على الدراسة « المنهجية » .

والمشكلة في صميمها هي المسألة - التي تبلغ
حد الاستحالة أحياناً - التي يلاقيها الباحث
عندما يحاول أن يعالج الفن بعامة - والأدب
بخاصة - معالجة أساسها العقل والمنطق ، في
حين أن الفن لا يخضع لعقل أو منطق ، فهل

والاشكال ، ولا تحفل بالمحتوى والمضمون ،
وإنما تحاول أن تعرف إلى العلاقة بين الأدب
والعوامل الخارجة عنه ، فلا هي من شكله ولا
هي من مضمونه ، وإنما هي علاقة ترجع إلى
البيئة المجاورة والثقافة السائدة ، فهي تسمى
مثلاً ما بين الأدب وسيرة الأديب من صلة ، أو
ما بين الأدب وعلم النفس ، أو الأدب والمجتمع ،
وهي تتعرض كذلك للجاذبة عن مثل هذا
السؤال : هل لا بد للأدب أن يتضمن آراء أو
أفكاراً ، أم هل الأدب شيء والفكر شيء آخر ؟
ثم ما هي العلاقة بين الأدب والفنون الأخرى ؟

وهذه هي الدراسة التي سوف يتناولها
هذا البحث الذى أخص به هذه المجلة ، وقد
اعتمدت فيها إلى حد كبير على ما كتبه رينيه
ويليك René Wellek أستاذ الأدب
المقارن بجامعة ييل بأمريكا وأوستن وارن
Ousten Warren أستاذ الأدب الإنجليزى
بجامعة متشيغان - بالولايات المتحدة .

الأدب ودراسة الأدب :

وقبل أن أفوض في لب الموضوع أود أن
أفرك بين الأدب ودراسة الأدب . فهذان لوانان
مختلفان من النشاط الذهني لا ينبغي لنا أن
نخلط بينهما . الأدب خلق ، فهو فن ، أما دراسة
الأدب فهي لون من ألوان المعرفة تكاد أن تكون
علماً من العلوم ، ولقد حاول بعض الكتاب أن
يتجاهلوا هذه الفوارق فزعموا أن المرء لا يمكن
أن يفهم الأدب إلا إذا مارسه كتابة ، لا يستطيع
أن يدرس شاعراً إلا إذا نظم الشعر ، ولا أن
ينقد المسرحية إلا إذا كان مؤلفاً لها . ولكننا
نميل إلى القول بأن الكتابة التشائية شيء
ودراسة هذه الكتابة ونقدها شيء آخر ،
فالدارس يصدر أحكاماً تنافية يعتمد فيها على
العقل والعلم ، وإنماجه نوع من أنواع المعرفة
العلمية . وقد يكون الموضوع الأدبى الذى
يتصدى لدراسته تمييزاً من عطفة لا شأن له
بالعقل أو التفكير المنطقى ، ولكن الدارس يعالجه
معالجة عقلية منطقية ، شأنه في ذلك شأن من

المشهور واعترض على من زعم بأن علوم التارنخ (ومنها الأدب) يجب أن تحطو في دراستها حلو طرائق العلوم الطبيعية ، فالعلماء الطبيعيون يهدفون الى وضع القوانين العامة ؛ في حين ان المؤرخين يحاولون تفهم الوقائع الفذة التي لا تتكرر . واستطرد في شرح وجهة النظر هذه هنريك ريكرت Henri h Rieker الذي لم يكتف بالتفرقة بين التعميم والتخصيص ، وإنما وضع حداً فاصلاً بين علوم الطبيعة وعلوم الثقافة ، فعلوم الثقافة تعنى بالحرص والتفرد ، ولا نستطيع ـ بطبيعة الحال ـ أن نفهم الأفراد والحوادث الفذة دون الإشارة الى مجموعة من القيم ، وأن علوم الطبيعة تختلف من هذه الناحية ـ اعني الاستناد الى القيم ، من علوم الثقافة ، وبعبارة اخرى يمكننا القول بأن العلوم الطبيعية تهتم « بالوقائع التي تتكرر » أما التارنخ (والأدب)

فيهتم « بالحوادث التي تتابع » وهو ما يشر به فيما بعد الناقد الإيطالي المعروف بنديتو كروتشي .

ولتوضيح ما سلف فغرب مثلاً محسوساً . لماذا ندرس شيكسبير ؟ من الواضح أننا لا نهتم أولاً بما يشترك فيه مع جميع الناس ، والا لكنا ندراسه كدراسة أي فرد آخر . ونحن كذلك لا نهتم بما يشترك فيه مع غيره من الإنجليز ، أو مع غيره من رجال النهضة الأدبية ، أو رجال عهد الزبائب أو مع غيره من الشعراء ، أو كتاب المسرحية ، حتى أن قصرنا هؤلاء على من ظهر في عهد الملكة الزبائب ـ وهو العصر الأبي الذي ينتهي اليه شيكسبير ـ والا لاقتننا لهذا القصر للدراسة أي فرد من افراد هذه الفئة التي ذكرنا . إنما نحن عندما ندرس شيكسبير ينبغي أن تكشف عما يميزه بصفة خاصة ، ما الذي يجعل شيكسبير شيكسبير ؟ وهنا تكون المشكلة فردية وليست عامة ، وهنا أيضاً تسهل القيم في الأحكام . ان لدرس الأدب ـ حتى حينما يدرس متصراً ، أو حركة ، أو أدبا من الأدب القومي ـ إنما

يستطيع الباحث أن يتقلب على هذه المشكلة ؟ وكيف يستطيع ؟

من الكتاب من يظن ان هذه الدراسة ممكنة اذا اخذ الباحث بالطرق التي طورها العلوم الطبيعية ، فلا علينا الا ان ننقل هذه الطرق الى ميدان الفن والأدب . ولهذا النقل طرق شتى ، فمنه نستطيع ان نأخذ بالوضومية العلمية ، مستبعدين ذواتنا وأشخاصنا من مجال البحث ، ويقتضينا ذلك جمع الوقائع بغير تحيز ، اسوة بما نفعل في العلوم الطبيعية ، لم نبص بمثل في الأسباب والواعت، ونردها الى عوامل اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية ، ولا يسعنا الا ان نقرر هنا أن استخدام الطرق العلمية في دراسة الأدب لم يحقق نجاحاً مؤكداً حتى يومنا هذا .

قد نفيد من طرق البحث العلمي كالاستقراء والاستنباط، والتحليل والتكريب ، والمقارنة، الا أن الدراسة المتخصصة للأدب لها طرق خاصة اخرى تختلف عن الطرق العلمية ، وان تكن قائمة على أساس من العقل ، شأنها في ذلك شأن العلوم الإنسانية كالفلسفة والتاريخ والفقه والدين بل والدراسات الأدبية التي تعتمد في دراستها على طرق منهجية خاصة بها وهي وان اختلفت عن طرق دراسة العلوم الطبيعية إلا أنها ـ على أية حال ـ قد أوصلتنا الى كثير من الحقائق البشرية .

وقد لا يكون من اليسر أن نحدد الفارق بين طرق دراسة الأدب وطرق دراسة العلوم ، ولكننا نذكر في هذا الصدد ما قاله ويليام دبليو William Dilthey في عام ١٨٨٢ من أن طريقة دراسة العلوم الطبيعية تفسيرية، في حين أن طريقة دراسة التاريخ ادراكية . العالم يعامل الحادث بما سبقه من أسباب ، والمؤرخ يحاول أن يفهم مغزاه . وعطية الفهم هذه ـ أو الإدراك ـ عملية بطبيعتها فردية ذاتية: فم جاء بعد ذلك بمعام واحد ويلهم ويندلبناند مؤرخ الفلسفة Wilhelm Windelband

يدرس حالة فردية لها صفاتها وعلاماتها الخاصة التي تتميز بها عن الحالات الأخرى .

ولقد حاول بعض النقاد البحث عن قوانين عامة تتحكم في الأدب فيخضع لها ، ولكنهم كانوا في كل حالة من الحالات يرمون بالفشل . فزعم كزاسميان Casamian مثلا أن الأدب الإنجليزي طوال تاريخه عبارة عن « ذبلبة مطردة في العقل الإنجليزي » بين قطبين : العاطفة من ناحية ، والعقل من ناحية أخرى ، وتسارع هذه الذبلبة في التردد كلما اقتربنا من العصر الحديث ، ويتطابق هذه النظرية نجداتها لا تتفق مع تاريخ الأدب الإنجليزي في العصر الفكتوري في القرن التاسع عشر ، فقد كاد أن يثبت على صفة واحدة ، لا يتذبذب بين هذين الطرفين .

وأكثر التوامد العامة التي يريد أصحابها أن يخضعوا الأدب لها تنتهي إلى شيء شبيه بهذا ، وتقوم على أساس سيكولوجية ، كقولهم أن الحركة الأدبية تسير بين التقليد والتجديد . أو بين الفعل ورد الفعل وهي أحكام لا تهدنا إلى شيء له دلالة في التطورات الأدبية . وإذا كان علم الطبيعة يحقق نصراً مؤكداً عندما يصل إلى نظرية عامة تخضع لها الكهرباء مثلا أو الحرارة ، أو الضوء ، أو الجاذبية ، وعندما يصوغ هذه النظرية في شكل معادلات ، فإن الدراسة الأدبية لا تحقق أهدافها إذا هي شغلت نفسها بالبحث عن النظريات والمعادلات . ذلك أن القانون العام كلما أمعن في عموميته وأغل في التجريد فباعده بيننا وبين الهدف الذي نبنيه من دراسة أي عمل فني يتميز بصفاته الخاصة به .

ونوجز ما سبق في أن للدراسة الأدبية مذهبين ، الأول يرى تطبيق طرق البحث في العلوم الطبيعية على الأدب ، وهي تكفي أما بجمع الحقائق والوقائع بطريقة منهجية علمية وتقف عند هذا الحد ، وأما بمحاولة وضع قوانين تاريخية لها صفة التعميم . والمذهب

الثاني ينكر أن الدراسة الأدبية علم ، ويؤكد الصفة الشخصية في « الإدراك » الأدبي ، والتفرد ، والحالة الفذة في كل عمل أدبي على حدة . ولهذا المذهب - بطبيعة الحال - أخطاؤه وأخطاره ، فهو يجعل الدراسة عاطفية ، تقديرية . وذاتية مطلقة ، فتفقدنا الكثير من قيمتها ، والعمل الأدبي - فوق هذا - لا يمكن أن يكون فلسفياً تماماً ، والا لكان غير مفهوم بنائاً ، من الحق - مثلاً - أن هناك « هاملت » واحداً مفرداً ، غير أنه قد يكون فلاناً في مجموع صفاته ، إلا أن كل صفة من صفاته على أفراد موجودة منذ غيره من الناس . ثم ما هي أداة الأدب ؟ ليست الألفاظ ؟ وكل لفظ - كما نعلم - قول عام تعتمد مدلولاته أو تتنوع .

والواقع أن مشكلة « التعميم » و « التفرد » قديمة في التاريخ أشار إليها أرسطو عندما تعرض للمفارقة بين « العالمي » و « المفرد » وقال أن الشعر أكثر عالمية من التاريخ ، ومن ثم فهو أعمق فلسفة منه ، لأن التاريخ يعا بالأحداث المتفردة . وأشار إليها أيضاً الدكتور جونسون الأدبي الإنجليزي عندما قال أن الشخص لا ينبغي له أن « يعد أوراق الزهرة » . وكثير من النقاد - والرومانتيكيون منهم - خاصة - يؤكدون دائماً تفرد الشعر سواء في مبدئه أو في معناه .

ولكننا يجب أن نذكر دائماً أن كل عمل أدبي له صفة العموم وصفة الخصوص في آن واحد ، فهو أشبه بالآتسان ، له صفاته الفردية ، ولكنه يشارك البشر في صفاته العامة ، وصفات الذكور أن كان ذكراً ، والإناث أن كان من النساء ، والشعب الذي ينتمي إليه ، والطبقة التي نشأ فيها ، والهيئة التي يعمرها ، إلى غير ذلك . ومن ثم فإنه يمكننا أن نضع أحكاماً عامة عن الأعمال الفنية المتشابهة في شكلها أو التقاربة في عصرها ، فله مسرحيات سماتها ، ولكل أدب قومي مقوماته ، بل ولكل الأدب والفنون كافة إذا نحن

وعندما نحاول ان نفهم عصر ما من المصور أو حضارة من الحضارات نحصر أنفسنا فيما خلفه العصر أو الحضارة من كتابة جميلة ، بل ولا نقفد بما أنتهى إلينا من مطبوع أو مكتوب . . ويجب أن ننظر إلى العمل الأدبي في ضوء ما يمكن أن يقدمه لتاريخ الثقافة « طبقاً لهذه النظرية . ولها من يؤيدها من العلماء والباحثين ، فإن الدراسة الأدبية لا تتصل بتاريخ الحضارة اتصالاً وثيقاً فحسب بل هي تتطابق مع هذا التاريخ . وإنما نمت هذا النوع من الدراسة بالأدبي لأنه يهتم قبل كل شيء بالمادة المكتوبة أو المطبوعة . وهي - بطبيعة الحال - أهم مصادر التاريخ . ومما يحفز إلى دراسة المكتوب والطبوع أن المؤرخين كثيراً ما يهلون إلى مصادر أخرى . كما أنهم أكثر حفاوة بالتاريخ العربى والسياسى والاقتصادى .

غير أننا إذا ركزنا اهتمامنا في تاريخ الحضارة بأوسع معانيه لإيصع أن نقول أن هذه الدراسة أدبية ، إذ أن الأدب حينئذ لا تكون له حدود مرسومة . ولذلك فيه معايير خارجة عن طبيعته ، وتكون النتيجة أن الأدب لا تكون له قيمة إلا إذا نهض دليلاً على صحة نظرية من نظريات التاريخ وعلى ذلك فإن مطابقة الأدب لتاريخ الحضارة تكرار لمجاله الخاص ، وللطرق الخاصة بالدراسة الأدبية .

وهناك من يقول أن الأدب هو ما وصل إلينا من « الكتب العظيمة » الكتب المعروفة بشكلها الأدبي أو تعبئها الأدبي إما كان موضوعها ، والمعايير هنا هو القيمة الجمالية مجردة ، أو ممتازة بتركعيق . وما يتميز بالقيمة الجمالية المجردة كثير من الشعر الغنائى ، والمسرجات ، والقصص أما ما دون ذلك فأساساً أقطع في الأدب شهرة الكتاب ، أو قيمة ما فيه من فكر مسوقاً في أسلوب شائق وبصورة لا تخفى من جمال ، فلذا نحن قلنا عن مكتوب أنه ليس بالأدبي فنحن في الواقع نقيس بمعايير الجمال المجرد أو النقد المبيح في عرض قوى متين .

حصرناها في حقبة تاريخية معينة ، وإن كان النقد الأدبي والتاريخ الأدبي كلاهما يحاول أن يحدد صفات التفرد في عمل ما ، أو لدى مؤلف من المؤلفين ، أو خلال عصر تاريخي معين ، أو أدب من الأدب القومية ، إلا أنه يفعل ذلك - بل ولا يستطيع إلا أن يفعل ذلك - في إطار قواعد عالمية ، وعلى أسس نظرية أدبية ، وما أوجعنا في العصر الحاضر إلى البحث عن القوانين التي تنتظم أشكال الأدب ، والنظريات الأدبية العامة .

هذا هدف بعيد يرمى إليه الباحثون الدارسون وإن كانوا لا يفضون من شأن الاستمتاع الخاص الذى يحسه قارئ الأدب ، وإدراك المضمون الأدبي بروح التعاطف مع الكتاب أو المؤلف . والنقد الأدبي يعيننا على فهم النص كما يرشدنا إلى القوانين العامة التي تؤثر في الأدب فيخرج حتماً على شكل خاص وصورة معينة .

طبيعة الأدب :

لما كانت الدراسة الأدبية المنظمة أمراً لا مناص منه كما بينا ، فإن المشكلة الأولى التي نواجهها هنا هي موضوع هذه الدراسة : الأدبها الذى يصبحان نسميه أدباً ، وما الذى لا يصح أن نسميه كذلك ؟ أى ما هي طبيعة الأدب ؟ وقد تبدو هذه الأسئلة في ظاهرها ساذجة إلا أننا قلنا نجد فيها إجمالاً أولها إجابات مقننة .

من الناس من يتوسع في تعريف الأدب فيقول أنه كل مكتوب أو مطبوع ومن ثم فإن كتاباً مثل « مهنة الطب في القرن الرابع عشر » أو « دراسة الفلك في العصور الوسطى » أو « السحر قديماً وحديثاً » يعد في باب الأدب ، أو كما قال الناقد Bowin Greenlaw « أدوين جرينلو : » كل ما يمت إلى الحضارة بصلة يدخل في باب الأدب . .

ومعنى ذلك أن كثيراً من كتب التاريخ أو الفلسفة ، أو العلم ، تتعلق بمفهوم الأدب .

والواقع أن كثيراً من كتب تاريخ الأدب يشتمل على معالجة للفلسفة أو المؤرخين ، وعلماء الدين والأخلاق ، ورجال السياسة ، بل وبعض العلماء ، ولا يمكن أن نتصور تاريخاً أدبياً لا تجلنا في القرن الثامن عشر مثلاً لا يشمل مرشاً لبركلي وهيوم وبتلر وجييون وبيرك بل وآدم سميث . ومعالجة هؤلاء الكتاب - وإن تكن أشد إيجازاً من معالجة الشعراء وكتاب المسرحية والروائيين قلما تقتصر على مزاياهم الجمالية المحدودة ، بل تتعرض - ولو في صورة مبسطة - لمجالات تخصصهم ، ونحن وإن كنا نسلم بأن الحكم على هيوم لا يكون إلا باعتباره فيلسوفاً ، وعلى جييون إلا باعتباره مؤرخاً وعلى بتلر إلا باعتباره أخلاقياً ، وعلى آدم سميث إلا باعتباره اقتصادياً ، إلا أن التواريخ الأدبية تتعرض لتخصصهم دون أن تعمق تاريخ الفلسفة أو نظريات الأخلاق ، أو كتابة التاريخ ، أو نظريات الاقتصاد . ومؤرخ الأدب في هذه الحالة ليس مؤرخاً متخصصاً لهذه الموضوعات ، وإنما هو مجرد باسط لها ، دخیل عليها ، باعتزافه وبغير تکران .

إننا لا ننكر أن دراسة « الكتب العظيمة » بمعزل عن الأدب لها فائدتها في التربية والتثقيف العام . فليس من شك في أن قراءة نصوصها أجدي بكثير من عرض خلاصات لها أو طرائف منها . ولكننا عندما نزع أننا ندرس الأدب - الذي يتصف بالخيال - لا يجوز أن نتقيد بهذا الذي نسميه « الكتب العظيمة » التي قد تكون علمية أو تاريخية تقوم فيها المعرفة على ما سبق في موضوعها ، إننا لو فعلنا ذلك لاضطررنا إلى إغفال جانب هام من جوانب دراسة الأدب ، وهو البحث من التقاليد الأدبية وتطور الأشكال الأدبية ، وطبيعة العملية الأدبية ذاتها . ولو فعلنا ذلك لاضطررنا أيضاً إلى أعمال دراسة الظروف الاجتماعية واللغوية

والإيديولوجية وغير ذلك من الشروط التي يتكيف بها الأدب . وإذا نحن بالفناء في الأخذ بمقياس القيمة الجمالية جاءت أحكامنا على كثير من كتب التاريخ والفلسفة « غير صادقة » ووضعتنا كاتباً فوق آخر لجرد جمال أسلوبه وحسن تعبيره لا لصحة علمه والتزامه بدقة البحث والتفكير . ولعلنا لا نؤثر توماس هكسلي على غيره من العلماء الانجليز إلا لامتيازهم في الأسلوب وبهذا المقياس الخاطيء قد يظفر كاتب شمعي بحظوة لدى القراء لا ينالها كاتب مبدع أصيل .

وإذن فخير لنا أن نقرر مصطلح « الأدب » على « فن » الأدب أمضي على الأدب الغيالي وليس من الضروري أن يكون مكتوباً أو مطبوعاً ، بل قد يجري شفاهة على لسان قائله وعلى السنة الرواة .

ومما يعنيها على فهم ما نعنيه « بالأدب » البحث عن طريقة استخدام « اللغة » في أدائه ، فاللغة هي مادة الأدب ، كما أن الحجر أو البرونز هو مادة النحت ، والالوان مادة التصوير ، والأصوات مادة الموسيقى ، غير أن مادة اللغة تختلف من الحجر واللون والصوت . فهذه الأخيرة خالية من المعنى مجردة من قوة التأثير ، في حين أن لالفاظ اللغة قوة تأثيرية كامنة فيها ، لأنها من خلق الإنسان محملة بالتراث الثقافي .

وإنما الفروق التي يجب أن نميزها في استخدام اللغة ، هي في استعمالها الأدبية ، واليومية والعلمية . وليس هذا بالأمر الهين اليسر لأن الأدب ليست له لغة خاصة به ، أي ليست له مادة يستقل بها ، ولا كذلك الفنون الأخرى ، التي قوامها المادة الخاصة بها . وقد يبدو من اليسر أن نميز بين لغة العلم ولغة الأدب ، ولكن هل يكفي أن يكون « الفكر » شيئاً يتباين مع « العاطفة » أو « الشعور » ؟ .. كلا .. فالأدب يشتمل على فكر ، واللغة العاطفية من ناحية أخرى ليست مقصورة

إتلاف اللفظ مع المعنى لأحداث الأثر المطلوب .

ولا تظهر هذه الميزات اللغة في الألفاظ الأدبية بل درجة واحدة فالشعر الفاني مثلاً يعني بالجبرس أكثر مما يعني به الرواية ، ولذلك كانت ترجمته الى لغة أخرى أشق وأصعب . وفي الإنشودة تعبير عن المؤلف لا تلمسه في الرواية الموضوعية التي يحاول وضعها أن يغني فيها شخصه تماماً والقصة الهادفة تنطوي على عنصر يرمجي (علمي) لا تجده في الشعر الخالص وأن كان له أثر في الشعر الهجائي أو في الحكم المنظومة . ونحن نستعمل ما يصح أن نسميه لغة ثقافية في الشعر الفلسفي والروايات التي تعالج المشكلات الاجتماعية بصورة تكاد لا تختلف عن اللغة العلمية في شيء .

غير أننا نستطيع بالرغم من ذلك أن نفرق تفرقة واضحة بين الاستعمال الأدبي للغة والاستعمال العلمي لها . فاللفظ في الأدب له أهميته الخاصة ويرتبط ارتباطاً دقيقاً بتاريخ استخدامه ، وقد يرمز الى معان بعيدة ، وكلها خصائص تتجنبها اللغة العلمية ما استطاعت .

والأمر فيما بين لغة الأدب واللغة اليومية من فروق أدق وأقل وضوحاً منه بين اللغة الأدبية ولغة العلم . ولا تعني اللغة اليومية شيئاً واحداً ، فهناك اللغة العلمية ، ولغة السوق ، ولغة أهل الفن من الفنون في التجارة أو الصناعة أو الرواية . وكثير مما ذكرنا من خصائص اللغة الأدبية تتصف به كذلك اللغة اليومية ، فهي أحياناً معبرة عن شخص قائلاًها . وهي أحياناً لامعولة ، أو عاطفية ، — وأن تكن أحياناً قريبة من اللغة العلمية تهدف الى التعريف بحدوث أو شيء ما دون أن يكون فيها أي يتم من شخص المتكلم ، ومن ثم فهي قد لا تهتم بانتقاء اللفظ كما يفعل الأديب حين يكتب أو يتكلم . ولكنها تتفق مع لغة الأدب في أنها كثيراً ما تهدف الى تغيير وجهة نظر

على الأدب ، لغة عاشقين عاطفية وإن لم تكن أدباً ، والشجار بين اثنين انفعال عاطفي . ومهما يكن من أمر فإن اللغة المثالية للعلم تستخدم الألفاظ لدلالاتها المباشرة ، والتطابق تام بين الإشارة وما تشير إليه ، والإشارة — أو اللفظ — اعتباطية ، أي من الممكن أن تستبدل بها إشارة أخرى دون الإخلال بالمعنى ، والإشارة كذلك لا تقصد للدلالة فهي كاللادة الشفافة ، تشف مما تحتها ، ولا تهدف الى الانتباه إليها خاصة ، وأما مهمتها أن تدلنا الى ما تشير إليه في غير لبس أو غموض .

اللغة العلمية إذن تميل الى استخدام نظام معين من الاشارات كالرياضة والمنطق الرمزي ، مثلها الأعلى لغة مالية ، كذلك التي شرع في وضعها لينتشر في أواخر القرن السابع عشر . أما اللغة الأدبية اذا فورت باللغة العلمية — فقد تبدو ناقصة في بعض النواحي ، إذ هي تتركز بالألفاظ ذات المعنى غير المحدود ، كما تكثر فيها الكلمات التي تؤدي معنيين مختلفين ، مثل قولنا في الإنجليزية Pole فقد تعني القطب ، وقد تعني رجلاً من بولندا . وهي تذكر وتؤث على غير أساس فالقمر مذكر (وبالإنجليزية مؤنث) والشمس مؤنثة (وهي بالإنجليزية مذكر) ولغة الأدب فيها كثير من الاشارات الى الأساطير والتاريخ والذكريات القديمة والارتباطات المعنوية ، أي أنها تحمل مضموناً أكثر من معناها الأصلي . واللغة الأدبية لا تستخدم لجرد الإشارة الى مدلولات معينة ، بل هي تعبير عن كثير من ميول المتكلم أو الكاتب واتجاهاته وموقفه من الحياة . وهي لا تكفي بالتمهير من حالة من الحالات ، بل تهدف الى تشكيل آراء القارئ وتوجيه نظره وجهة معينة ، أنها تسمى الى إغراء القارئ وإلى تغييره في النهاية . في اللغة الأدبية يكون اللفظ في حد ذاته أهمية كبرى ، فتراعى في اختياره وزنه وإيقاعه ، بل وتركيب حروفه ، كما يلجأ الكاتب الى كثير مما يعرف بالخصائص اللفظية كالجناس والطباق ،

في مجال الأدب مثل المقال ، والمسيرة ، وجانب كبير من أدب الخطابة . ان صفة الجمال في الكتابة تتسع أحيانا فتشمل الرسائل الشخصية ، والمواعظ التي تلقى من فوق المنابر ، فيصعب الحكم على ما هو أدب وما ليس بالأدب أمراً غير محدود . ولكننا نقدر ان يدخل في نطاق الأدب الأعمال التي تسودها الوظيفة الجمالية وحدها ، وذلك بالرغم من اننا لا ننكر ان أعمالاً أخرى ليس أهدافها الجمالي من أغراضها قد لا تخلو من عناصر جمالية في أسلوبها وتكوينها كالمقالات العلمية والرسائل الفلسفية .

والواقع ان طبيعة الأدب لا تتضح تماماً إلا فيما يشير اليه الكلام . فأنواع الأدب التقليدية كالشعر الغنائي واللاحم والدراما تشير الى عالم خيالي تصويري . والعبارة في الرواية أو القصيدة أو في المسرحية لا تصدق حرفياً على مدلولها ، فهي ليست فروضاً منطقية . ان العبارة حتى في الرواية التاريخية ، أو في رواية من روايات بلزائد التي تنقل الى القارئ في ظاهر الأمر « معلومات » من أحداث واقعية ، تختلف عن العبارة في كتب التاريخ أو علم الاجتماع التي تحاول أن توصل اليها معرفة محددة . وحتى عندما يقول الشاعر « أنا » في انشودة ذاتية لا يقصد نفسه بالذات وإنما يرمز بها الى شخص خيالي . كما ان الشخصية في الرواية تختلف عن الشخصية التاريخية أو الشخصية في الحياة الواقعية . انها في الرواية تتكون من مجموع المبررات التي تصفها ، أو التي تجري على لسانها ، فليس لها ماض ، وليس لها مستقبل ، بل انها تختفي أحيانا الى استمرار الحياة فيها . ومن ثم فإننا نخطئ في النقد اذا تعرضنا مثلاً لتأثير والد هاملت فيه لأن ذلك لم يرد في المسرحية ، أو تعرضنا لماضي بطل أو بطلة من شخصيات شيكسبير مما لم يذكره الشاعر في المسرحية . وفوق ذلك يجب ان نذكر ان الزمان والمكان في أية رواية يسهمان في الحياة الواقعية . حتى الرواية التي يروى مؤلفها انها واقعية ، وليست الا شريحة من

السامع ، ولا تكتفي بمجرد التفاهم . وهل الطفل حينما يتكلم سامعاً متواصلات دون ان يستمع اليه أحد ، وهل اثرثرة المجاز التي تكاد ان تخلو من المعنى - هل هذه أو تلك يتقصد بها التفاهم المتبادل بين طرفين ؟

واذن فالخلاف بين لغة الأدب واللغة اليومية خلاف كمي أكثر منه خلاف نوعي . الأدب يستغل إمكانيات اللغة ، قصداً وبطريقة منظمة ، وشخصية الشاعر في شعره أوضح وأكثر تماسكاً وأشد تغلغلاً منها في حديثه الخاص في حياته اليومية ، ومن ثم تكثر في الشعر مميزات علوم البلاغة والفصاحة . وفي الشعر الحديث خاصة يلجأ الشعراء الى استعمال الانفاط استعمالاً غامضاً ، ويحورون في معنى اللفظ بتفسير المناسبة في النص الأدبي . واللفظ في الأدب عامة مقصود لذاته لكي يسترعى السمع والانتباه . وكثير من الصيغ الأدبية قد تم حبسها من قديم ، ويستخدمها الشعراء في شعرهم دون وهي مباشر بها . واللغة في بعض الأدب المتقدمة شاعرة الى حد كبير ، كما هي الحال في اللغة العربية . بيد ان استعمال اللفظ استعمالاً شعرياً لا يكفي لإخراج العمل الأدبي الفني ، بل لا بد لهذا العمل فوق هذا من شكل أو قالب معين يتراوح في درجة حيكه من صورة مفككة تلمسها في قصص المغامرات الى وحدة مركبة متماسكة تنظم القصيدة الشعرية حتى ليكاد يستحيل عليكان استبدال كلمة بأخرى أو تعثر وضعها في العبارة دون أن تضف اثر العمل الأدبي بأكمله .

ولعل الفارق بين لغة الأدب واللغة اليومية اشد وضوحاً في الناحية البراجمية (العملية) في كل منهما . فاللغة اليومية تدفع الى أداء عمل معين ، أما الشعر فتأثيره في النفس أوقع وصلته بالواقع أضعف . وإن كانت هذه الصلة غير مقطوعة وبخاصة في أنواع معينة من الأدب مثل فن النعومة لراي معين أو الحكيم المصافة شعراً أو فن الهجاء ، وكذلك في ضروب انتقالية

مثلاً أو هنري جيمس تعرفنا بحالاتها العقلية ودوافعها النفسية ، وموقفها ، وشعورها ، وبما عندها من قيم في الحياة وذلك بدرجة تبلغ حد الكمال وأن لم تعاون على رسم صورة مرئية لها .

وبالإضافة إلى الخيال يتميز الأدب بالإفادة من الاستعارات والتشبيهات ومن الرمز والاقتباس من الآداب الكلاسيكية القديمة ، ومن الأساطير ، والقصص الدينية .

وخلاصة ما سبق ، أن ما يعين ما هو أدب مما ليس بأدب هو : طريقة العرض والتعبير الذاتي واستغلال إمكانيات اللغة باعتبارها الوسيط الذي يستعمله الكاتب وانتماء الفرض العملي « والتخييل » بطبيعة الحال ، ولا يصح أن تفصل في العمل الأدبي بين شكله ومضمونه ، وإنما ينبغي أن نقتدر القطعة الأدبية بتماها ، فلا نقول أنها مقبولة في شكلها ومرفوضة في مضمونها ، أو مقبولة في مضمونها ومرفوضة في شكلها ، فإنا هذا نظر قاصر إلى الأمر الأدبي ، إذ هو ليس سوى صورة فنية متكاملة .

كيف نفحص الأدب :

إذا كنا فيما سبق قد أعطينا فكرة عامة من ماهية الأدب ، فالسؤال الذي نوجهه بعد ذلك هو : كيف نفحصه ؟

إن دراسة الأمر الأدبي لا بد أن تتصلدى لتحليل العوامل التي هي من طبيعة تكوينه كاسلوبه وشكله والعوامل التي تخرج من طبيعته ، من تسيجه ، ولكنها تؤثر فيه شكلاً ومضموناً ، وترفع أو تخفض من قيمته .

إن نقطة البداية الطبيعية المقولة التي ننطلق منها للدراسة أي عمل أدبي هي شرح وتطيل هذا العمل ذاته . فالعمل الأدبي هو الذي يبرز اهتمامنا بدراسة حياة مؤلفه ، والبيئة الاجتماعية التي نشأ فيها ، وكل دراسة أدبية

الحياة ، إنما توضع طبقاً لعرف فني معين يتبعه الكاتب في اختيار الموضوع ، ورسم الشخصيات ، وانتقاء الحوادث ، وطريقة إجراء الحوار . وكذلك الدراما وتقسيمها إلى فصول ومناظر ، وطريقة معالجتها للزمان والمكان ، والحوار فيها وطريقة دخول الشخصيات وخروجهم من المسرح . ومهما حاولنا التفرة بين مسرحيتي « العاصفة » و « بيت اللحية » فهما يشتركان في احترام العرف الدرامي العام .

وإذا اتفقنا على أن أهم ما يعين الأدب من صفات هو ما يحتويه من « خيال » لا يستند إلى واقع ، ربما كان ذلك كافياً في وصف أدب هومر ودانتي وشيكسبير وبلزاك وكينس ومن إليهم . ولكنه لا يكفي لوصف ما لورنس لها قيمتها وتكاد تخلو من الخيال مثل كتابات شيثرون أو مونتيني أو أمروسون ، أو مخلفات فيها من الخيال جانب ومن الفكر الخالص جانب ، فهي بين بين ، مثل « جمهورية » أفلاطون ، فليس من شك في أنها تجمع بين الخيال والفلسفة في آن واحد ، وتتميز الأدب أساساً بصفة « الخيال » لا يدل على أن وجود « الخيال » يبرز من قدر المكتوب وأن انتماءه يحط من شأنه . فما أكثر ما كتب في باب الفلسفة أو السياسة مما هو من صميم الفكر ، ومما يعد ذا قيمة كبرى من الوجهة الجمالية ، ولا يمكن أن يدخل في باب الأدب وله مع ذلك أهمية من حيث الإنشاء والأسلوب . وما أكثر ما خلف الكتاب من أدب تتوفر فيه صفة الخيال ولا يمكن أن نعلمه من روائع الماورات ، فكم من رواية أو مسرحية أو قصيدة لا تستحق أن تقر ولا تستحق البقاء .

وأحب أن أتبه إلى أن الخيال لا يتضمن بالضرورة صوراً يرسمها القلم ، فقد تفلح القصيدة الجيدة من الصور ، وتكاد أن تكون بياناً للناس . وقد يتعرض كاتب القصة لعرض شخصية من الشخصيات ولكن القارئ لا يكون من مجموع ما يرد عنها صورة حسنة حية . فالشخصيات التي رسمها ديموطرسكي

أكثر من اهتمامهم بما بين الرواية والبناء الاجتماعي من علاقة .

وكذلك النقاد في رومانيا الحديثة عندما ينكرون تقسيم العمل الأدبي إلى شكل ومضمون، إنما يشيرون إلى أن التأثير الجمالي للقطعة الأدبية هو في تركيبها لا في مضمونها . فالشكل عند هؤلاء النقاد هو كل شيء لأنه يشتمل على ما نسميه المضمون ، يتضمن العناصر اللغوية التي تتخذها أدوات للتعبير ، وحوادث القصة - مثلاً - لا تهم بمقدار ما تهمنا الطريقة التي ترتب بها هذه الحوادث ، وما نسميه « بالمقدمة » - فإذا أنت غيرت ترتيب الحوادث فأتاك بذلك تشوه شكل العمل الفني وبجرده من قيمته الجمالية - ولعل الأجدد بنا ألا تقسم الأدب إلى مضمون وشكل وإنما تقسمه إلى « مواد أولية » لا تبالي بالجمال ، و « تركيب » وهو ما يعنى بالناحية الجمالية .

إن هذه الطريقة في دراسة الأدب التي تعتمد على النصوص وما فيها من مزايا ذاتية وطريق فنية في « التركيب » والتي لا تلبث البتة بالعوامل الخارجية ، تحتاج إلى مقال منفصل ، ولا يتسع لها المجال في هذا البحث المحدود للكلمات ، وإنما سوف أقصر بحثي هنا على العوامل الخارجية التي أرى أنه لا يجوز ولا يمكن التكرارها - وهي عوامل يثنية لا تخص بها الماضي فحسب وإنما نطبقها كذلك على الأدب الحديث وبالرغم من أن دراسة العوامل الخارجية قد لا تبدو تفسير الأدب في ضوء ظروفه الاجتماعية وما سبقه وتقدم عليه من اتجاهات وآثار ، إلا أنها تتحول في كثير من الأحيان إلى تفسير « سببي » ، زاعمة أنها تعالج الأدب وتفسره وترده إلى أصوله الأولى ، ولستنا ننكر أن معرفة الظروف التي نبت فيها عمل من الأعمال الفنية ، تلقي لنا ضوءاً شديداً على هذا العمل وتعاوننا على تأويله . ولكن الأدب ، مع هذا - فيه من ذاتية مؤلفة ما لا يمكن إخضاعه لأسباب خارجية - وليس هناك - في مجال الأدب - تطابق تام بين الأسباب

أخرى . ومن عجب أن تاريخ الأدب كان دائماً أشد اهتماماً بالتأثيرات الخارجية في الأدب منه بمحاولة تحليل الأعمال الأدبية ذاتها . وربما كان ذلك راجعاً إلى الزعم بأن لكل عصر من عصور الأدب معايير الخاصة به . ومن ثم انتقل مركز اهتمام الباحثين من الأدب ذاته إلى خلفيته التاريخية . ويتقدم العلوم الطبيعية في القرن التاسع عشر انصرف انتباه الدارسين إلى البحث عن أسباب الظواهر ، وتأثر مؤرخو الأدب بهذا الاتجاه في دراسة العلوم . وإنهار علم الأدب ، الذي وضع أسسه أرسطو في كتابه Poetics لأن الزكون إلى التدفق الخاص بكل قارئ أدى إلى الاعتقاد بأن الفن - لأنه لا يقوم أساساً على العقل وأحكامه - يجب أن يتسرك أمره « التقدير » الخاص ، ولا يمكن أن يُسمى هذا التقدير الخاص علماً من العلوم . غير أن سير سيليني إلى Sir Sidney Lee يقول في إحدى محاضراته : « أننا في التاريخ الأدبي نبحث عن الأسباب الخارجية - السياسية والاجتماعية والاقتصادية - التي ينبثق منها الأدب » ، وهو في هذه العبارة يبرر عمل الدارسين العلميين للأدب . إلا أن الفروض الذي يكتنف للدراسة الأدبية كعلم منظم ، والانفتاح إلى الوضوح في البيوتيقا Poetics هو الذي يفترض أكثر العلماء حينما يحاولون أن يكونوا موضوعيين في دراساتهم الأدبية .

وفي السنوات الأخيرة تحول النظر نحو دراسة الأعمال الأدبية ذاتها دون البحث عن نظريات عامة . وهو تحول طبيعي وصحي . وهو الاتجاه الذي أخذ به I. A. Richards وتشارلز وأتباعه الذين اهتموا بالنصوص الشعرية أكثر من اهتمامهم بدراسة النظريات الأدبية العامة ، والذي أخذ به النقاد المحليون في أمريكا . وأدرك نقاد المسرحية بصفة خاصة أن أحداث التراما لا تتفق مع أحداث الحياة . ويجب ألا نخلط بين الحقيقة الدرامية والحقيقة التجريبية . وأكثر المعلقين على الروايات يهتمون بتحليل أساليبها الفنية وطرائق تكوينها

الأدب وسيرة الكاتب :

لا مشاحة في أن ظهور أي عمل فني إلى الوجود هو خالق هذا العمل ، أو مؤلفه ، أو واضعه . ومن أجل هذا كان تأويل هذا العمل وتفسيره في ضوء شخصية الكاتب وحياته من أقدم طرق الدراسة الأدبية وأقواها لبياناً على الزمن .

ويمكن أن تقوم دراسة حياة الكاتب أو « سيرته » على أساس علاقتها بالضوء الذي تلقىه على الإنتاج الأدبي فعلاً . ويمكن كذلك أن تبرر دراسة السيرة باعتبارها دراسة لرجل عبقري يهنا معرفة العوامل التي أثرت في تطوره العقلي والعاطفي والسلوكي . وهي دراسة لها قيمتها في حد ذاتها . ودراسة السيرة فوق ذلك مصدر هام للتعرف على سيكولوجية الشاعر أو الكاتب ، وعلى العملية التي تم بها إتقان العمل الأدبي وإخراجه في صورة معينة .

دراسة السيرة إذن إما أن تكون بقصد إلقاء الضوء على العمل الفني ، أو بقصد دراسة رجل عبقري فذ دراسة تاريخية . أو بقصد دراسة سيكولوجية الفنان أو الأديب وهي أغراض ثلاثة متميزة . وبهنا فيما نحن فيه من بحث ، الهدف الأول لعلاقته بالدراسة الأدبية ، أما الهدف الثاني فله قيمته في الدراسات الإنسانية ، في حين أن الفرض الثالث يفترض أن السيرة مادة لملم مستقل يختص بسيكولوجية الخلق الفني وهو علم نستطيع أن نقول أنه في دور التكوين أو لا يزال بعد .

السيرة لون قديم من ألوان الأدب . ومع ذلك فنحن لا نستطيع فصلها عن دراسة التاريخ لأن النتائج الزمنية للأحداث أساس هام من أسسها وكتابة السيرة - في الواقع - لا تفرق من حيث منهج البحث بين تاريخ حياة رجل من رجال الدولة ، أو قائد جيش . أو

والنتائج . وليس العمل الفني كظواهر الطبيعة التي يمكن التنبؤ بما يطرأ عليها من تطور إذا وصلنا إلى البواطن والأسباب .

وليس من شك في أن تطور التاريخ وعوامل البيئة لهما أثر واضح في تشكيل العمل الفني . وإنما تظهر المشكلة عندما نحاول أن ننتقي من أحداث التاريخ وعوامل البيئة أسباباً معينة نلحظ إليها وحدها التأثير في عمل ما . وذلك بالرغم من أن هناك جملة من الباحثين يرون الأدب كله إلى خلق الفرد ، ومن ثم فانهم يرون ضرورة دراسته من حيث سيرة المؤلف وحالته النفسية . وهؤلاء لا يقيمون وزناً للظروف الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية العامة في الأمة أو الشعب الذي ينتمي إليه الفنان أو الأديب . وهناك آخرون يرون أن الأدب نتيجة للتقدم الحضاري بأسره ويخصون منتمياً بسمونه « تاريخ الفكر » ، وأصول الدين والفنون الأخرى . وهناك من يرى أن لكل عصر روحاً خاصة به ، أو مناخاً ثقافياً معيناً ، أو وحدة مستترة تنظم الفنون جميعاً في كل فترة من فترات التاريخ ، وبغير ذلك مما يعد من خلق المجموعة البشرية كلها . وهؤلاء هم الذين يبحثون عن التفسير « السببي » للأعمال الأدبية ولعلمهم أشد طوائف الباحثين تمسكاً بنظريتهم ، وإيماناً بانطباقها على الظاهرة الأدبية . وفي ظلنا أن ذلك مرده إلى انتمائهم إلى البحث العلمي والوضعية اللذين سادوا في القرن التاسع عشر . ومنهم من تأثر مباشرة بفلسفة هيغل .

ومعنى أن هؤلاء الباحثين من هذه الراوية مبالغون أشد المبالغة في العلاقة بين العمل الفني وما سبقه من جهد وتاريخ ، وكذلك بينه وبين البيئة التي ظهر فيها ، ثم أن هذا التفسير السببي للأدب لا يربطنا إلى حقيقته أو قوامه .

وفيما يلي محاولة لتقدير أهمية العوامل الخارجية المختلفة التي تؤثر في الأدب .

أو سلوك خاص لهم ، ويعتقدون أن شعرهم ينم عن سريتهم بدرجة لا تتوفر لكثير غيرهم من العباقرة البارزين في التاريخ . ولكن هل هذا الذي يرون صواب كله من كل ناحية ؟

عند دراسة العلاقة بين السيرة وأدب صاحب السيرة يجب أن نميز بين عصرين من عصور تاريخ الإنسان . فانه بالنسبة للأدب القديمة ليس بين أيدينا وثائق خاصة يستطيع مؤرخ السيرة أن يركز إليها . كل ما نستطيع أن نحصل منه هو من قبيل الوثائق العامة كسجلات الميلاد ، أو عقود الزواج ، أو محاضر القضايا ، أو ما شابه ذلك مما يمكن أن نستعمله من الأعمال الأدبية ذاتها . فقد نستطيع مثلاً أن نعرف شيئاً من تنقلات شيكسبير ، أو شؤنه المالية ولكننا لانملك اثرأ من رسائله ، أو يومياته أو ذكرياته الخاصة المدونة ، اذا استثنينا حكايات قليلة نشك في صحتها . والجهود الجبارة التي بذلت في سبيل دراسة حياة شيكسبير لم تقدم إلينا سوى نتائج محدودة ليس لها فائدة أدبية ، وكلها عبارة عن تواريخ أحداث معينة ، أو تفصيص تصور حياته الاجتماعية ، لاتجد من بينها ما يرشدنا إلى تطوره العاطفي أو السلوكي ومن الباحثين في حياة الرجل من ركزوا إلى مسرحياته وإلى شعره واستخرجوا منها قصصاً خيالية عن حياته . وكل ما فعله هازلت وشلجل وداودين ومن حذا حذوهم من بعدهم موضع شك كبير ، ولا يمكن أن يكون ماورد في المسرحيات مرجحاً صادقاً لحياة الرجل . فنحن نرتاب كثيراً حتى فيما يقال من أن شيكسبير قد مر بفترة اكتئاب شديدة أوحث إليه مأساه وكوميدياته المريرة . إذ ليس من الضروري أن يكون الكاتب في حالة نفسية حزينة لكي يكتب المأسى أو يشعر بهجة الحياة وزخرفها لكي يخرج اللاهوى . وليس لدينا دليل قاطع على أحزان شيكسبير ، ولا يمكن أن يكون الرجل مسئولاً عن آراء ماكتب مثلاً في الحياة ، ولا نستطيع أن نقول عن يقين أنه يؤمن بما جاء على لسان ابلجو . وليس هناك ما يدعونا إلى الاعتقاد بأن بروسبرو يتكلم

عالم أو مشروع ، بل لا تفرق بين دراسة هؤلاء ودراسة رجل من عامة الناس ليس لعدود بارز في حياة الأمم والشعوب . ولم يجاوز « كولروج » الصواب حين قال : « أن أبة حياة - مهما تكن تأفها - يمكن أن تعرض عرضاً شائقاً اذا رواها القصاص في صدق وأمانة وبتمبير قوى واسلوب جميل » وليس الشاعر - من وجهة نظر كاتب السيرة - سوى إنسان يمكن أن تعرض للقارئ صورة من حياته العقلية والعاطفية والسلوكية ، وما أدى في غضون هذه الحياة من أعمال ، مع تقويم هذه الحياة بالقياس إلى معايير نستمدّها عادة من قانون أخلاقي سائد . وليس ما نظمه الشاعر من شعر سوى واقعة - كثرها نشرها ممكن ، أو حدث شبيه بما يقع من أحداث في حياة رجل من رجال الأعمال - والمشكلات التي يقابلها كاتب السيرة - من هذه الناحية - هي مشكلات المؤرخ يعينها . عليه أن يدرس ما خلف الشاعر من وثائق ورسائل ، وما روى عنه الرواة ، وما كتب من مذكرات أو دون من ذكريات . وعليه بعد هذه الدراسة أن يتحرى مقدار ما في هذه الخلافات من صدق وأمانة . وعندما يشرع في كتابة السيرة يلتقى بمشكلات الترتيب الزمني للحوادث ، وانتقام ما يذكر واستبعاد ما لا ينبغي أن يذكر ، ومدى حقه في الصراحة في المادة التي تنشر . وكل ذلك ليس من صميم الأدب بصفة خاصة .

وتهمنا في هذه الصدد مسألتان : الأولى . إلى أي مدى يجوز لكاتب السيرة أن يتخذ الأعمال الأدبية ذاتها دلائل على ما يقول ؟ والثانية إلى أي مدى تكون النتائج التي يخلص إليها في كتابة السيرة ذات صلة بفهمنا للأعمال الأدبية ذاتها ، ولها أهمية في إدراكنا لمعناها ورمها ؟ .

الواقع أن كثيراً من النقاد يجيب بالإيجاب من هذين التساؤلين ، فكتاب السيرة الذين يستهويهم الشعراء خاصة يرون في آثارهم الأدبية ما يدل على اتجاهات خاصة في حياتهم

— كما قال جيته — ليس سوى طرف من اعتراف الشاعر على نفسه .

ويجب ونحن بصدد البحث في العلاقة بين السيرة والأدب أن نذكر أن هناك نوعين من الشعراء : الشاعر الموضوعي والشاعر الذاتي . أما الأول — واليه ينتمي كيتس واليوت — فيقف من الحياة موقفاً سلبياً ، يفتح عينيه وأذنيه لصوت العالم وحركته يسجل ما يسمع وما يرى دون أن يبرز فيما يكتب شخصيته . ولما النوع الثاني نعلل تقيض ذلك بهدف الشاعر فيه إلى عرض شخصيته وهو يريد أن يرسم صورة لنفسه ، يعبر عن ذاته ويعترف بما يدور في داخله . ولم يعرف الأدب لفترات طويلة من تاريخه سوى النوع الأول ، الذي يكون عنصر التعبير الشخصي فيه ضعيفاً حتى أن كانت القيمة الجمالية كبيرة جداً . ومن ذلك ما تحلر إلينا من أدب الفروسية الخيالية والمقطوعات الغنائية التي شاعت في عهد النهضة الأوروبية ، والدراما في عهد اليونان والرواية الطبيعية ، وجانب كبير من الشعر الشعبي .

ولكننا حتى في حالة الشعر الذاتي ينبغي أن نترك الفارق بين عبارة يلقها الشاعر بقصد ذكر شيء من حياته الخاصة وسريته ، واستخدام نفس هذا الدافع في عمل من الأعمال الأدبية . وليس من شك في أن ما يرد مثلاً في الرسائل الشخصية أو المذكرات اليومية يختلف جد الاختلاف عن العمل الأدبي من حيث علاقته بالواقع وخاصة حينما يكون هذا العمل الفني وحدة فنية على مستوى رفيع . وعلى هذا الأساس فإن شخصية « مابث » مثلاً ضعيفة الصلة بواقع حياة الشاعر .

وحتى حينما يشتمل العمل الفني على عناصر يمكن مطابقتها على سيرة الكاتب فإن هذه العناصر كثيراً ما تكون محورة في هذا العمل وعلى ترتيب مختلف من ترتيبها في الحياة الواقعية . وذلك بلوحة نفتقدها منوهاً إلى

بلسان شيكسبير . أننا نخطيء لو عرضنا إلى المؤلف أفكار أبطاله أو مشاعرهم أو آراءهم ، أو أن ننسب إليه فضائل هؤلاء الأبطال أو رذائلهم . ولا يصدق هذا على الشخصيات الدرامية أو على شخصيات القصص والروايات فحسب ، وإنما يصدق كذلك على الشعر الغنائي حينما يقول صاحبه « أنا » فهو في الواقع لا يعنى نفسه وإنما هو يعبر عن رأي موضوعي قد لا تكون له علاقة بذات شخصية ، أن العلاقة بين الحياة الخاصة للكاتب وعمله الأدبي ليست من قبيل العلاقات الواضحة بين المسببات والنتائج .

غير أن هناك طائفة من النقاد تؤمن بصحة السيرة ، ويضيفون أن الظروف قد تغيرت منذ عهد شيكسبير ، فأصبحت دلائل الإليات في تاريخ حياة الأدب قائمة متوافرة . فقد تنبه الشعراء إلى أن الأجيال المقبلة سوف تنظر إليهم وكأنهم أحياء فخلعوا لنا كثيراً من الأقوال الخاصة بحياتهم الدائية ، وجلبوا انتباه معاصريهم فكتبوا عنهم ورووا عن حياتهم . ومن هؤلاء — على سبيل المثال — ملتون ، ويوب ، وجيته ، وورد زورث ، ويرون . وأصبحت بعدئذ دراسة السيرة أمراً هيناً . ميسوراً ، لأننا نستطيع أن نقارن العمل الأدبي بالحياة ، والحياة بالعمل الأدبي . بل أن الشعراء أنفسهم — والرومانتيكيون منهم خاصة — ليتطلبون هذه الدراسة ويدعون إليها ، ف هؤلاء يكتبون عن أنفسهم ويعبرون عن مشاعرهم الداخلية . ومنهم من أخذ يتجول في أنحاء القارة الأوروبية نفسها مثل الشاعر الإنجليزي بيرون فصرف في كل مكان . هؤلاء الشعراء تحدثوا عن أنفسهم في رسائلهم الخاصة ، وفي مذكراتهم اليومية ، وكتبوا أحياناً سيرة حياتهم بأقلامهم . بل لقد كانوا كذلك يتحدثون عن أنفسهم في أقوالهم . وليست « مقفلة » وردزورث سوى سيرة حياته بقلمه . ولا يمكن أن نهمل هذه المخلفات من حياة الشعراء عند محاولة تاول قصائدهم ، في حين أن الشعر

دام العمل الفني لا يمكن أن يعد وثيقة صادقة تماماً من وثائق تاريخ الحياة ، ولا يتحتم أن يمارس الكاتب صور الحياة التي ينقلها إلينا في أدبه إلا ما استطاعت أميلى بروتى أن تكتب « مرتفعات وذرنج » . ولو اخلنا بهذا الرأي لترتب عليه القول بأن شيكسبير كان محامياً وكان جندياً ومعلماً ، وفلاحاً ، بل وبفس هذا القياس لا بد أن يكون شيكسبير امرأة من النساء لكى يكتب من تجاربها وأحاسيسها .

ولكنى أقول - برغم هذا كله - أن شخصية المؤلف لا يمكن أن تختفي تماماً من آثاره الأدبية ، أنك تقرأ دانتى أوجيته أو تولستوى وتلذذ أن هناك شخصاً وراء كل عمل من أعمالهم ، وليس من شك في أن هناك تشابهاً في الصفات بين كتابات المؤلف الواحد في المناسبات المختلفة . غير أن هذه الصفة قد تكون صفة أدبية لا تمت إلى شخص الكاتب بصلة . فقد نستخلص الصفة « المتنوية » في أدب ملتون أو « الشكسبيرية » في أدب شيكسبير دون أن نكون لدينا معرفة يقينية بحياة الرجلين .

ومهما يكن من أمر فإن الكاتب حينما يحاول أن يعبر عن عرف معين في مسرحياته أو شكل أدبي آخر لا يسعه إلا أن يعرض هذا العرف مجتزأاً بخصراته الخاصة ، وبحياته الخاصة . وبهذا المعنى المحدد تفيد السيرة في دراسة الأدب . عندئذ تكون لها قيمة تفسيرية لكثير من الإشارات والكلمات التي ترد في إنتاج الكاتب ، كما أنها تفيد كثيراً في معرفة نمو فن المؤلف ، ونضجه ، وعوامل تدهوره .

ومعرفتنا بما قرأ الكاتب أو الشاعر ، وبصلاته الشخصية برجال الأدب أو غيرهم ، والرحلات التي قام بها ، والمناظر والبلدان التي شاهدها ومما في اكتافها - كل ذلك من المواد التي تلقي ضوءاً على التاريخ الأدبي ، أى تبين لنا الظروف التي أحاطت بالأدب ، والمؤثرات التي عملت على تشكيله في صورة خاصة ،

حد كبير ، ولا تعدو أن تكون مادة بشرية تتكامل مع غيرها من العناصر في العمل الفني . وعلى هذا الأساس بين لنا ميجر G. W. Meyer مدى اختلاف « مقلمة » ورد زورث التي تعد من مير شك هزناً لسيرة عن حياة الشاعر في الواقع أثناء العملية التي تروم « القلمة » أنها تتصلد لوصفها .

إن القول بأن الفن تعبير ذاتي فحسب ، وأنه تدوين للمشاعر والتجارب الشخصية قول خاطئ من أساسه . ذلك أنه حتى حينما تكون هناك علاقة وثيقة بين العمل الفني وحياة المؤلف ، فإن ذلك يعنى أن العمل الفني نسخة من الحياة ، ومن ثم فإن دراسة الأدب من طريق سيرته نوع من الدراسة يتجاهل أن العمل الفني ليس مجرد تجسيد للتجربة وإنما هو دائماً آخر عمل من سلسلة أعمال مشابهة ، فهو في صورة الدراما أو الرواية ، أو القصيدة ، أو غيرها من الأشكال ، محكوم بالتقليد والعرف الأدبي ، وإذا استندت الدراسة إلى حياة الأدب فحسب فإن ذلك يكون بمثابة انكسار للتقاليد الأدبية التي تسرى في الإنتاج حتى أن كان ذلك غير غريب في المؤلف ، كما أنه انكار لبعض الحقائق السيكولوجية الساذجة ، فالعمل الفني قد يجسد « حلم » المؤلف أكثر مما يجسد حياته الواقعية . أو قد يكون « قناعاً » يختلف عن تكوين المؤلف يتخلده لنفسه ليخفي خلفه حقيقة شخصيته ، أو قد يكون صورة للحياة التي يريد المؤلف أن يفر منها . وما يورده المؤلف من حقائق الحياة في عمله الفني إنما هو جانب الحياة الذى وجه إليه انتباهه لفائدته في الصياغة الأدبية دون جوانب كثيرة أخرى لها أهميتها ، كما أن كثيراً من التجارب التي يروها تشكلها إلى حد كبير التقاليد الفنية التي سلفت والأفكار العامة التى سبقت .

ونخلص من هذا إلى أن تفسير العمل الفني ببييرة صاحبه ، وفائقة هذا الجهد ، بحاجة إلى فحص دقيق في كل حالة على حدة ، ما

اطلقوا عليه اسم « الموهبة » ورأوا أن هذه الموهبة تعويض للشاعر أو الأديب عن نقص عنده في نواح أخرى . فنجد الهة الشعر مثلا في الاوديسي تحرم ديودوكوس نعمة البصر « ولكنها تعطيها موهبة الفناء الرائعة » أما تيريسياس قد فقدت البصر ووهبت نعمة البصيرة « وليس من الضروري ان يكون الموق حلة بدنية » بل قد يكون نقصا سيكولوجيا أو اجتماعيا ، فقد كان يوب احلب قزما ، وكان بيرون ارجاما بروتسكان يعاني أزمة نفسية لأنه من أصل يهودي ، وكان كيتس اقصر قامته من متوسط الناس ، وتوماس وسلف أطول قامته . غير أن فكرة النقص والتعويض هذه لا يؤيدها بحث علمي دقيق . ومن بين « رجال الفكر » كثيرون ممن كانت لهم ميولهم البدنية أو النفسية أو الاجتماعية ، وأذن فلا يمكن أن تكون النظرية مقصورة على « رجال الفن والأدب » وحدهم . وإنما التفتت انظارنا اليهم في هذا الصدد لأنهم اودعوا كتاباتهم اشارات الى ما كانوا يعانون من ميوب . ولاتهم بثواب انتاجهم ما كانوا يشكون من هلال .

ولعل اخطر سؤال نواجهه في هذه النقطة هو هذا : اذا كان الكاتب عصبي المزاج فهل تمدد مصيبيته بموضوعات عمله الفني ، أم هل تحفزوه فقط الى الكتابة في أي موضوع ؟ فإذا كانت الحالة العصبية مجرد حافز ، لأن الكاتب في هذا لا يختلف عن غيره من المفكرين . وإذا كانت الحالة العصبية تمتد الى الأعمال ذاتها (كما كانت الحال قطعاً مع كافكا) فكيف يكون عمله مفهوماً لقراءه ، في حين أن هذا العمل لا يقوم على التحلل العادي ؟ من رأينا أن الكاتب لا يقتصر على تدوين حالة من الحالات العصبية الشاذة . إنما يعالج نمطاً من الناس (كما فعل ديمتريفسكي في الاخوة كرامازوف) ، وكثيراً ما يكون هذا النمط نموذجاً لخلق شخص شاذ شائع في عصره .

وكان فرويد يعد الكتاب رجلاً عصبياً عنيداً يقوم بعمل خلاق لكي يحمي نفسه من التصدع

والواد التي انتخذها مصادر لانتاجه الأدبي ، وأود أن أذكر هنا أن دراسة السيرة ليست لها قيمة في « النقد » ولا ينبغي لنا — كما ذكرت من قبل — أن نتخذ منه تقدير عمل فني معين معيار « الصدق » والمطابقة مع الحياة للحكم له . فما أكثر ما كتب في الغزل من شعر لم يستشعر صاحبه الحب حقاً ، وما أكثر الشعر الدليني أو الصوفي الذي صدر عن رجال ليس في قلوبهم ذرة من إيمان . وإن قصيدة « وداعاً » للشاعر الانجليزي بيرون تقدم في صدق واخلاص ما كان بينه وبين زوجته من علاقة ، ولا يجوز أن تكون من أجل ذلك من أفضل قصائده . بل أن كثيراً مما كان فيه الشاعر كاذباً ليعمد من غير ما خلف لنا من أدب .

الأدب وعلم النفس :

قد نمنى « سيكولوجية الأدب » الدراسة السيكولوجية للكاتب باعتباره نمطاً وباعتباره فرداً ، وقد نمنى بها دراسة عملية الخلق الأدبي ، وقد نمنى القوانين السيكولوجية التي تتضمنها الأعمال الأدبية ، وقد نمنى بها أخيراً أثر الأدب في قرائه . وهو ما يسمونه « سيكولوجية القراء والمستمعين » وسوف نفرض لهذا المعنى الأخير عندما نعالج في الفقرة التالية « الأدب والمجتمع » . أما هنا فسوف أعرض للمعاني الثلاثة الأخرى ، وربما كانت دراسة القوانين السيكولوجية التي تتضمنها الأعمال الأدبية أقرب الفروض الثلاثة الى الدراسة الأدبية .

ولنبداً سيكولوجية الكاتب : أن طبيعة الميوقرية الأدبية كانت دائماً مشار التأمل والتحليل . وقد صورها الناس منذ الاغريق مرتبطة « بالجنون » وقيل أن الشاعر « متلبس » بتسلطه شيطان ، وهو ليس كثيره من الناس ، يسمو عليهم ويهيبط دونهم في آن واحد . واللاشعور الذي يوضح عنه أعلى من مستوى الشعور وأدنى منه في آن واحد .

ومن النقد من مؤا ميوقرية الشاعر الى ما

من التعبير وتؤثر عليه الصدق والوضوح ، ولا تبحث عن النظائر والمشابهات ، ولا عن الوحدة بين المتفرقات .

ويؤكد اليوت T. S. Eliot هذه النظرة الشاملة عند الشاعر ، لأن الشاعر في ظنه يستعيد آثار تاريخ الجنس البشري ، ويتصل اتصالاً مباشراً بطفولته الذاتية وطفولة جنسه مع تطلعه إلى مستقبل أبعد . الشاعر منذ هذا الناقد « أشد بدائية وأكثر تحضراً من معاصريه » . ويتحدث اليوت كذلك عن « الخيال السعوي » ومن « الصورة الريفية فعلاً التي تراود الشاعر دائماً ، وقد تكون لها عنده قيمة رمزية ، لأنها تمثل أمصال شعور لا نستطيع أن نسبر غوره » ويرى اليوت كذلك أن هناك صلة بين الحركة الرمزية في الفن والتفسيّة البدائية ، ويخلص إلى أن « عقلية الإنسان البدائي التي سبقت العقل المنطقي لا تزال تلح على الإنسان المتحضر ولكنها في متناول الشاعر وحده يستغلها ولا يطاردها » .

وفي هذا الرأي الذي سقناه لاليوت للمس تالير كارل يونج وترديداً لنظريته التي تقول بأن وراء « اللاوعي الفردي » - أي بقايا الماضي المكتوبة ، وبخاصة مهد الطفولة والصبا - هناك « اللاوعي الجماعي » - أي الذكريات المكتوبة من ماضي الجنس البشري بأسره بل عما قبل ظهور الجنس البشري .

ويونج له نظرية في الأنماط البشرية ، فهي أساساً أربعة ، النمط الذي يفكر ، والذي يشعر ، والذي يرى بالفطرة ، والنمط الذي يحس ، وكل نمط من هذه الأنماط الأربعة قد يكون انطوائياً وقد يكون منبسّطاً . وليس الأدب بالضرورة رجلاً انطوائياً ، بل قد يكون منبسّطاً ، ومن أي نمط من الأنماط الأربعة التي ذكرتها ، ولا يتم أدبه وإنما من نمطه ، بل قد يكون الأدب الذي يصدر عنه مناقضاً أو متمملاً لما ينقصه .

وهناك الشاعر الغفالي الرومانتيكي

ولكنه في الوقت نفسه لا يحاول أن يعالج نفسه علاجاً ناجحاً شافياً حتى لا نزول عنه صفة الأديب ، والفنان عند فرويد رجل يحطم في يقظته ، ويسلك سلوكاً شاذاً ، ولكن المجتمع يقر له هذا السلوك . وهو لا يحاول أن يقر من نفسه ليكون في الحياة بطلاً ، أو ملكاً ، أو غير ذلك من الشخصيات التي يود لو كان مثلها وإنما يكتفي بتدوين خيالاته ونشرها لكي يكفل لها الخلود . بيد أن هذه النظرة تنطبق كذلك على الفيلسوف وعلى الرياضي البحت وهما لا يبتأن آمالهما فيما يؤلفان من أعمال . ولذلك فالتفسير النفسي هنا هو أن الرجل العبقري - فناناً كان أو كاتباً أو رياضياً أو فيلسوفاً أو غير ذلك - هو من الطراز الذي يكتفي بالملاحظة والتعبير ولا ينهض إلى عمل وحركة . وهو رأى لا ينصف الآخر غير المباشر أو غير المنظور للعمل القائم على التأمل ، ولا ينصف ما يحدث في العالم من تغيرات نتيجة لقراءة الروايات أو الاطلاع على الفلسفات . وهو كذلك رأى لا يرى صاحبه حقيقة واضحة ، وهي أن الخلق ذاته نوع من أنواع العمل في العالم الخارجي ، وأن الحالم في يقظته إذا كان يفتن بأن يحطم بكتابة أحلامه ، فإن الرجل الذي يكتب فعلاً يشغل باخراج الباطن إلى الظاهر ، وبإخراج الحلم إلى حقيقة .

وكثير من الكتاب كانوا يمزفون كما قلنا عن « الشفاء » التام من حالتهم العصبية أو عن « التكيف مع المجتمع » ، لأنهم كانوا يخشون أن هم فعلوا أن يكفوا عن الكتابة ، كما كانوا يخشون أن يردمهم التكيف إلى حالة طبيعية أو وضع اجتماعي يلغفونه باعتباره فاسداً .

ومن أمثلة الشلوذ عند الأدباء - والشعراء منهم خاصة - أنهم يخلطون المركات العصبية التي تأتيهم من طريق السمع والبصر ، فقد يرى الأديب للصوت لونا ، وقد يكون ذلك نوعاً من التعبير بالتشبيه والاستعارة وهما من الصفات اللازمة للشعر وبخاصة الرومانتيكي فنه ، لأن غصور التعقل لا تستسيغ هذا النوع

الحس الجمالي ، فالصور يلتقط بعينه ما في الطبيعة من جمال فيوضح بالصورة ما يرى . وكذلك الشاعر وكل انطباع - مهما تكن واسطة التعبير - يتشكل بفن صاحبه .

وقد ألفنا أن نطلق على الدافع الباطني لعملية الخلق اسم « الوحي » وكان اليونان يسمونه *Muses* أو آلهة الشعر ، وهو في المسيحية ما يسمونه « بالروح القدس » وفي حالة الوحي تختفي الشخصية الواضحة للمؤلف أو الكاتب ، وكان العمل الفني يُعزى عليه من خارج نفسه . وما عليه إلا أن ينفذه أو يرسمه .

ومن الباحثين من يعتقد أن الكاتب أو الشاعر يوسمه أن يستثير الوحي . إذا هو تعاطى كحولاً أو مخدرًا ، لأنه بذلك يبرز ما في قلبه غير الواعي . ويقول كورادج ودي كونسى انهما إذا تناولا قدرًا من الأفيون افتتح أمامهما عالم جديد بأسره ، وخبرات تصلح للعرض فتكون أدبا وألما . غير أن الأطباء يؤكدون أن العمل الفني لا يصدر من أثر المخدر وإنما يصدر كما أشرنا من قبل عن حالة عصبية عند الفنان . ويقول أحد النقاد الذين نحصوا أعمال دي كونسى قبيل أن يعتاد تعاطي الأفيون ، وأعماله بعد التناول ، أن الخصائص واحدة في كلتا الحالتين .

ومن الشعراء وبخاصة في العصر القديم من كان يضع نفسه أوضاعاً خاصة لكي يمتلكه شيطان الأدب فيتكلم أو يكتب الأدب . وما أشبه ذلك برجل الدين الذي يأوي إلى صومعة ، ويتلو آياتها معنية لكي ينزل عليه الوحي فيصير أحكاماً دينية أو صوفية . وبعض الكتاب يجد هذه الحالة الموحية في الهدوء والمروءة التامة ، وبعضهم يجدها وهو وسط أسرته أو داخل مقهى عام . ومن الكتاب من لا يأتيه الوحي إلا ليلاً لأن الليل هو وقت التأمل والأحلام وانطلاق العقل الباطن . وبخاصة أن كان الكاتب رومانتيكياً خيالياً . وكان ميلتون يرى أن ذهنه لا يخصص ولا ينتج إلا فيما بين

(مثل شيلي) من ناحية ، والشاعر الدرامي (مثل جيتي) وشاعر الملحمة (مثل ميلتون !) والروائي (مثل جين أوستن) من ناحية أخرى . الأول « متلبس » أو يتسلط عليه شيطان . والثاني « صانع » بارادته وقد يجمع الأدب بين صفة « المتلبس » و « الصانع » فتكون له في الحياة رؤيا تملك عليه نفسه ثم يريد يوحى واهتمام أن يعرض رؤياه على الناس بفن وصناعة .

وكان اليونان كما يقول نيتشه يعزون الفن إلى الهين ديونيسس وإبولو ، الأول ملهم الموسيقى أو حالة النشوة ، وهي حالة « التلبس » ، والثاني ملهم النحت أو الصناعة أو صياغة الأحلام . وفي هذا الفارق الأساسي بين أدب رومانتيكي وأدب كلاسيكي .

وبتأثير نيتشه يقسم عالم النفس الفرنسي ريبوت *Ribot* الفنانين والإدباء إلى نوعين : الأول « تشكيلي » يتأثر بحواسه ، والثاني « رمزي » وهو الذي يصدر عن انفعالاته ومشاعره . وتأثير ريبوت يفرق البيوت بين كاتب يتخيل خيالا « بصريا » مثل دانتى وآخر يتخيل خيالا « سمعيا » مثل ميلتون ، وهناك غير ذلك ضروب أخرى من التقسيم أسماها سيكولوجي ، لأنرى بسطها لأن المجال يضيق من عرضها جميعا .

هذا ما كان من أمر سيكولوجية الكاتب ، أما فيما يتعلق بسيكولوجية الخلق الفني ، فإن البحث فيها يشتمل على جميع الخطوات التي تتبع بين الأصول اللاشعورية للعمل الأدبي والمراجعات النهائية التي لاغنى عنها لكثير من الكتاب .

وفي هذا المجال ينبغي أن نميز بين التكوين العقلي للشاعر أو الأدبي وتكوين القصيدة أو النص الأدبي ، أو بين الانطباع والتعبير . يرى كرويتشي أن الانطباع والتعبير - عند الفنان - عمليتان متكاملتان يخضع لكتاهما لقدرته على

تختلف المصنوع الأدبية ذاتها ، فالمعصر الرومانتيكي يمجّد اللاشعور، والمعصر الكلاسيكي يمجّد الشعور والعقل . ومن ثم كان الأدب الرومانتيكي ذاتياً ، والكلاسيكي موضوعياً وإن تكن هناك فروق أخرى بين الاتجاه الرومانتيكي والاتجاه الكلاسيكي لا ينبغي اغفالها .

ويجب أن نذكر أن الخلق الأدبي ليس ابتكاراً لأفكار وصور ، وإنما هو أيضاً طريقة معينة في استعمال الألفاظ وإيجاد ما بينها من روابط ، وإذا كان « تداعي المعاني » صفة من صفات الكاتب الروائي ، « فتداعي الألفاظ » صفة من صفات الشاعر . ويؤدي بنا ذلك إلى النظر في خلق الشخصيات الروائية . لاشك في أن بعضها نتيجة المشاهدة الشخصية ، وبعضها منقول عن أدب سابق ، وبعضها الآخر تعبير عن ذات الكاتب ونفسه . ولذلك فإن كثيراً من الشخصيات الروائية ليس في الواقع صوراً من الحياة ، ويقول أحد علماء النفس أن الشخصية الروائية ليست إلا « اسقاطاً » لؤلئها ، فغاوست ومفتوفيليس وفرررولهم ما يستر كلها « اسقاطات » في قصص روائى لأوجه مختلفة من طبيعة جيته ذاته . كل صفة في الكاتب بلرة لشخصية روائية . فالأخوة الأربعة كارامازوف صفات متنوعة عند دوستوفسكي . وقد يبرز الكاتب صفة في نفسه في تصوير بطلة نسائية ، ومن الأقوال المأثورة في قلوبير « أن مدام بوفاري هي أنا » .

ومن الطبيعي أنه كلما تعددت الشخصيات التي يخلقها المؤلف وانفصلت أحداها عن الأخرى اشكل علينا تحديد شخصية المؤلف واختفى الكاتب في مسرحياته . فمن المعسر علينا مثلاً أن نحدد شخصية شيكسبير من شخصياته المسرحية لكثيرها وتنوعها .

وانتقل الآن بعد الحديث عن سيكولوجية الكاتب وعملية الخلق الفني وصلتها بشخصيته إلى مشكلة أخرى في العلاقة بين علم النفس

الامتداليين : الربيع والخريف . أما جونسون فكان يهزأ من كل هذه الزعم ويقول أن الأديب يستطيع أن يكتب في أي وقت شاء أن هو تفرغ على الكتابة وأنصرف إليها ، أما هو شخصياً فلا يكتب إلا تحت ضغط اقتصادي وحاجة إلى المال . وسواء أخذنا برأي أو بغيره مما سلف فهناك حقيقة سيكولوجية تستنبطها من جميع الآراء وهي أن الانتاج الفني يرتبط بعادات خاصة وطوقس معينة .

ولمة سؤال آخر يتعلق بالخلق الفني : هل طريقة الكتابة لها أثر واضح على الأسلوب الأدبي ؟ هل يهم في شيء إذا كان المرء يكتب مسودة أولى يدونها بالقلم ، أو يؤلف مباشرة على الآلة الكتابة ؟

كان همنجواي يعتقد أن الآلة الكتابة تدعو إلى احكام العبارة قبل أن يدفع بها قائلاً إلى المطبعة . ويرى غيره أن الآلة الكتابة تدعو إلى الأسلوب الفضفاضى أو الأسلوب الصحافي . وسواء كان الأمر هذا أو ذلك فليس لدينا بحث تجريبي يثبت إحدى النظريتين . ومن الكتاب من كان يميل على سكريره ، ولا يستطيع الانشغال بغير هذه الطريقة ، ومن هؤلاء ميلتون ، وكان جيته يبنى العمل كله في ذهنه ، ثم يرتجل التعبير منه لفظاً .

هذه وسائل مختلفة لطبيعة الخلق الفني وكلها لا ينتهى بنا إلى نظرية عامة في هذا الصدد . وكل ما لدينا أما طرائق فردية أشار إليها أصحابها مثل الذى خلفه لنا جيته من نفسه أو قلوبير أو اليوت . ولدنيا كذلك نظريات علماء النفس بشأن الابتكار والاختراع والخيال ، ومحاولة إيجاد عامل مشترك في جميع حالات الخلق العلمى والفلسفى والجمالى غير أن كل ذلك لم يؤد بنا إلى نظرية ثابتة ثبوت العلم .

وكل معالجة لعملية الخلق الأدبي لابد أن تعود إلى الدور الذى يلعبه العقل الظاهر والدور الذى يلعبه العقل الباطن في الانشاء ، وفي ذلك

دى يونالد بهله العبارة ؟ اذا كان يفترض أن الادب في أي عصر من المصور يمسك الوضع الاجتماعي السائد « تماما » فهو لاشك مضطرب فيما زعم . وإذا كان يعنى أن الادب يصور بعض جوانب الحياة الاجتماعية فقط فالعبارة إذن ليس فيها دقة العلم ولاشعور التعريف وإذا كان يعنى أن الادب يعكس الحياة و يصورها كان في ذلك أشد قسوة وأبعد عن دقة الوصف والتعريف . أن الكاتب لا يفر له من التعبير عن تجربته وفكرته الصامة عن الحياة ولكن ذلك ليس معناه أنه يعبر عن الحياة كلها في كل وقت أو حتى في عصر معين من مصور التاريخ . وإذا قلنا أن الكاتب يجب أن يعبر عن الحياة في زمنه بصير كمالاً وأن يمثل عصره ومجتمعه ، فإتينا بذلك نضع معياراً معيناً لتقييم الأدب . فالأديب وفقاً لذلك يجب أن يكون على وعي بأوضاع معينة في المجتمع ، مثل موقف البروليتاريا أو أصحاب رؤوس الأموال ، ولا يأخذ بهذا الرأي كل من عرفنا من النقاد ، وأن كان هيجل وبين بريان أن الفنان يجب أن يصور حقائق التاريخ والاجتماع ، ومن ثم تعد آثاره من الوثائق أو الآثار التاريخية التي نتمتع عليها في كتابه التاريخ . فإذا لم يكن الأدب كذلك فقد قيمته . ولكن هذه النظرية — كما أشرت من قبل — تتعلق بنقد الأدب وتقييمه ، ولا تختص بوصف العلاقة بين الأدب والمجتمع .

وهي علاقة أساسها علم الاجتماع فيما يتعلق أولاً بالكاتب ، وحرقة الأدب والأساس الاقتصادي للإنتاج الأدبي ، ومكانة الكاتب في المجتمع وإيديولوجيته مما يمكن أن نلمسه في نواح أخرى للنشاط الإنساني غير التعبير الأدبي . وما يتعلق نقياً بالقراء أو المستمعين والتأثير الاجتماعي للأدب في مسلكهم ، وما يتعلق ثالثاً بالمحتوى أو الموضوع الاجتماعي للأعمال الأدبية ذاتها .

ولما كان الكاتب عضواً في المجتمع فإن دراسته تتعلق بالطبقة الاجتماعية التي ينتمي

والادب : هل يمكن أن نستخدم علم النفس في تفسير الأعمال الأدبية وتقييمها ، وهو ما يهمننا أكثر من غيره في باب النقد الأدبي؟ ليس من شك في أن بعض الكتاب كانوا يؤمنون بنظريات معينة في علم النفس ألزمت في أعمالهم الأدبية ، وهل ننكر ما « لتحليل النفس » من أثر في الروايات الحديثة ؟

وقد يكون « علم النفس » كثيره من المواد الأولية والمعارف التي يستمد منها الكاتب خبراته ، شأنه في ذلك شأن علمه مثلاً « بالفلك » أو « التاريخ » أي أن الادب ليس توضحاً لنظريات نفسية ، وإنما هو في صوره المختلفة ، من شعر إلى رواية إلى مسرحية إلى غير ذلك ، تعبير جميل عن آراء الكاتب أياً كان مصدر هذه الآراء .

ولنفرض جدلاً أن الروائي بصفة خاصة ينجح في خلق شخصيات تسلك سلوكاً يتم عن « صدق سيكولوجي » فهل لهذا الصدق قيمة فنية . أن كثيراً من الأعمال الفنية الكبرى يخالف معايير السيكولوجيا ، فهو قد يعرض مواقف شاذة خيالية مما لا يتعرض له علم النفس . والأدب لا يلتزم الصدق السيكولوجي كما لا يلتزم الواقع الاجتماعي . وقد تكون لعرفة الكاتب بأصول علم النفس قيمتها ، ولكنها قيمة لاتقوية إذا قيست إلى قدرته على التركيب وإيجاد التماسك بين أجزاء العمل الفني . وقد يعرف الأديب الحقائق النفسية بالقطنة دون دراسة منظمة ، ويفيد منها في أدبه فيحكم احساسه بالواقع ، ويشغل من قوة الملاحظة عنده ويماونه ذلك على خلق أنماط لم يسبقه إليها أحد .

الأدب والمجتمع :

يقول الناقد الأدبي دى يونالد De Bcm لا « الأديب تعبر عن المجتمع » ولعل هذه العبارة هي نقطة البداية في البحث عن العلاقة بين الأدب والمجتمع . وكلنا تتساءل : ماذا يعنى

ايدولوجيته . إذ إن الكاتب كثيراً ما يضع نفسه في خدمة طبقة غير طبقته . وأكثر شعراء البلاط في التاريخ من الطبقات الدنيا . ولكنهم يصطنعون أذواق رعاياهم وملاهيهم في الحكم .

ولو أردنا فصلاً أن نتصرف إلى النظرة الاجتماعية للكاتب ، فأننا لا ينبغي أن نقصر البحث فيما كتب ، بل علينا أن نرجع كذلك إلى سيرته الذاتية ، ودراسة شخصه كمواطن له آرائه في موضوعات اجتماعية وسياسية لها أهميتها ولها خطرهما ، وله نشاطه في قضايا العصر الذي عاش فيه .

وفي الآثار الأدبية المختلفة درجات متفاوتة من تعبير الأدب عن الظروف الاجتماعية المحيطة ، فالأدب الشعبي يكاد أن يكون صورة صادقة لأوضاع المجتمع في حين أن الأدب المبغى القاد قد يكون بعيد الصلة من المحيط الاجتماعي الذي ظهر فيه ، فهو يصدر من المثقفين الأحرار الذين لا تحكمهم إرادة السائدة .

وقد شرحت الدراسة الأدبية في البحث من العلاقة بين الفنان ومجتمعه . الفنان الشعبي يعتمد اعتماداً قوياً على فضل جمهوره . وفي المصور الوسطى بدأت تتكون جماعات لنية من كتاب وعلماء ومطربين يحاولون الاستقلال بدوائهم ويكونون النقابات التي تحفظ لهم مكانتهم بحيث لا يكون للجمهور أو السادة الحكام فضل عليهم أو توجيه لهم . وفي عصر النهضة ظهرت طبقة «الإنسانيين» الذين كانوا يجيرون الأقطار يقدمون خدماتهم لمن يتولى رعايتهم ، وأمسى الأدب في بعض الأحيان رجلاً بخشي بأسه ونصب قلمه حساب، حتى وإن كان لا يظفر بالتقدير الحقيقي والاحترام .

ثم انتقلت في المصور الأخيرة تبعية الكاتب للجمهور أو النبلاء بعملة إلى الناشرين الذين باتوا هم وحدهم تقريباً أصحاب الصلة بالقرىء . وظل نفوذ الكنيسة ونفوذ أصحاب المصارح باقياً في بعض الحالات . وأحياناً نجد

إليها كما تتعلق بسيرة حياته الخاصة . ويمكن بالدراسة أن نرى مدى مساهمة الأوستقراطيه أو البروجوازيون ، أو البروليتاريا ، في المجال الأدبي في مختلف المصور وفي مختلف البلدان . ففي أمريكا نجد أكثر الأدباء من أبناء التجار وأصحاب المهن ، وأكثر الأدباء في أوروبا ينتمون إلى الطبقة الوسطى لأن الأوستقراط هناك مشغولون بالجد أو تربية الفراغ ، وهو ما لا يتوافر للأدب ، كما أن الطبقات الفقيرة لا تجد فرصاً كافية للتعليم لكي يظهر من بينهم أدباء مرموقون . أما في إنجلترا فالوضع يختلف عنه في القارة الأوروبية لأن الأوستقراط هنا لم يعملوا أنفسهم من العامة كما فعلوا في أوروبا لأن كثيراً من الأوستقراط في إنجلترا كانوا - بحكم قانون الميراث هناك - لا ينخرطون في سلك الأغنياء فالمرث كان للأبن الأكبر وحده . وقد نجد من بين أبناء الفقراء في إنجلترا أدباء مثل بيرنزا وكاريل وألما هؤلاء في الغالب استكنديون نظراً لسياسة الديمقراطية هناك وعدم التمييز بين الطبقات . أما في روسيا فأكثر الكتاب قبل تشيكيوف من أصل أوستقراطي ، وبقيت الحال كذلك حتى جاءت الثورة الروسية الاقتصادية الشيوعية فغيرت الأوضاع وقاربت بين الأفراد في وضعهم الاجتماعي بمحاولة تذيب الفوارق بين الطبقات ، فظهر الأدباء من أبناء العامة .

من اليسر أن نجتمع مثل هذه الحقائق، ومن الصبر أن نحدد دلالتها، هل الأصل الاجتماعي والطبقة التي ينتمي إليها الأدب والبيئة تعدد له إيدولوجية خاصة وتعين له ولاه اجتماعياً خاصاً ؟ لو كان ذلك كذلك لكان شيلي، وكيتس وكاريل ، وتولستوى أمثلة واضحة لخيانة الأدب لطبقته الاجتماعية . وليس من الضروري - خارج روسيا - أن يكون الكاتب من البروليتاريا لكي يكون شيوعياً .

والواقع أن الأصل الاجتماعي للكاتب يلعب دوراً سيراً في المشكلات التي يحسها مكانته الاجتماعية . إن الكاتب الاجتماعي ، أو

وسرورهم . ولنا حاجة الى ان نشير هنا الى ان نجاح المسرحية يتوقف الى حد كبير على جمهور المشاهدين . وكان أدراك العلاقة بين الجمهور والأديب أمراً حينما كان الجمهور محدود العدد فلما تضخم جمهور القراء والمشاهدين أمسى تحديد هذه العلاقة أمراً شاقاً عسيراً وبخاصة عندما باتت صلة الأديب بجمهوره صلة غير مباشرة ، بل تقوم بها هيئات وجمعيات ومؤسسات ، ونواد ، واكاديميات ، وجامعات ، كما تقوم بها المجلات والدوريات ودور النشر . ومنفكداً ، وفي هذه المرحلة ، تظهر أهمية الدور الذي يؤديه الناقد وكل هذه العوامل لها أثرها في تحديد نوع الأدب الذي يشيع بين الناس ، وازدهار ادبائه وخلق آخرين .

وتولت الحكومات أخيراً - وبخاصة في الدول الشمولية - رعاية الأدب ، وتشجيع الأدباء ، وملكت في يدها توجيهه ورأبته عليه . فعظم بذلك دور الأدب في تشجيع الاقلية والقومية ، والاشتراكية أو الشيوعية . وقد تفضل الحكومات في تحقيق غرضها ، ولكن ذلك لا ينفي أن الحكومات يوسعها ان توفر امكانيات الخلق لاولئك الذين يسخرون انفسهم لاداعة اتجاهات الدولة ونشر سياساتها وتأييدها . وذلك يؤدي بطبيعة الحال الى شعبية الأدب ، وتشجيع الفنون الشعبية ، واقترب الفنان من مجتمعه والتعاطف فيه .

وبالرغم من ان أدواق الطبقة العليا ومعاييرها في الفن تنتقل عادة الى الطبقات السفلى ، الا ان العكس كذلك قد يحدث فتنتقل أدواق الطبقة السفلى ومعاييرها الى الطبقة العليا ، ومنفكداً يشهد الاهتمام بالفولكلور والفن البدائي . وليس من الضروري ان يبقى وضع مقاييس الجمال في يد الطبقة المتقلصة اجتماعياً . فلان التاريخ يدلنا على ان البورجوازية طغلت فقام الامر في الاحكام الجمالية في الوقت الذي بقيت فيه مقاييس الحكم السياسي في يد الطبقة الارستقراطية .

الكتاب يحاول الاستقلال التام عن كل هيئة أو كل راع فتسوء حالته المادية كما كانت الحال مع دكتور جونسون الذي كان يتحدى التبدل ولا يبالي ، وقد يثرى من قلمه كما كان يرب الذي جمع أموالاً طائلة من ترجمته لهومر .

ولم يظفر الأديب بالجواز المادي الوافر الا في القرن التاسع عشر حينما استطاع رجال من أمثال سكوت وبيرون ان يفرضوا نفوذهم على اللوق والرأى العام . وكان فولتير وجهته قد اضافا كثيراً الى مكانة الكاتب واستقلاله في القارة الأوروبية . وكان لنمو الجمهور القاري بانتشار التعليم ، ولتأسيس المجلات الكبرى مثل « أدنبره » و « كورنرلى » أثر واضح في استقلال الأدب من تشجيع الخاصة من الناس .

وكان الفلاحون في القرن الثامن عشر يقرأون ما يقرأ السادة ورجال الجامعات . أما في القرن التاسع عشر فلم يعد للأدب جمهور واحد بل عدة جماهير لكل منهم اهتمامه الخاص ، فنشأت الكتابات وتطورت الى حد كبير لتقابل أدواقاً متعددة . وبننا في العصر الحاضر نجد ادبا خاصاً بالأطفال وأدبا للشباب ومجلات نوعية لمختلف الحرف ، وفنون المنزل ، وصحفاً أسبوعية ، وقصصاً واقعية . واختلف الكتب والمجلات تمنع في التخصص وتبحث في كل حالة من ناسر هو ايضا من المختصين .

ومما تقدم نجد أن الأساس الاقتصادي للأدب والمركز الاجتماعي للكاتب يرتبطان ارتباطاً وثيقاً بالجمهور الذي يتوجه اليه الكاتب بالخطاب ويعتمد عليه في حياته المادية . وحتى ان كان رعاة الأدب من أرستقراط التوم نفوذاً لا الأرستقراطيينخرطون في ملك الجمهور . وكثيراً ما يضغط الجمهور على الكاتب فيضطر الى مخالفته ولا يخرج من عرفه ومألوفه . وحتى في العصور البدائية التي ازدهر فيها الشعر الشفهي كان الشاعر يعتمد على السامعين وأدواقهم الى حد كبير . وكان لا بد له لكي يؤثر فيهم من أن يستثير إعجابهم

وكذلك تختلف مقاييس الجمال باختلاف الأجيال ، فالشيوخ محافظون والشباب مجددون وباختلاف الأجناس ، فالرجال يميلون الى التعمق والنسباء الى السطحية ، وفي الأدب - كما في الآراء - طرز حديثة يتشبث بها النashون ، وهي سرمة التغيير والتبديل وبخاصة في عصرنا الحاضر الذي تتغير فيه المعتقدات الاجتماعية بسرعة غير معقولة .

وعندما يحس الكاتب كما يقبول الناقد الروسي جورجى بليخانوف Georgi Plekhanov تناقضا بين أهدافه وأهداف المجتمع الى درجة تدعو الى اليأس من تغيير الأوضاع . ينشأ نوع من العداوة بين الفنان والمجتمع ويميل عندئذ الى العزلة والى التجمع فى أماكن خاصة مثل Greenwich Village قرية جرينتش فى نيويورك وهي ظاهرة تدعو الى دراسة خاصة .

وبالرغم من الجهود الكثيرة التى بذلت فان العلاقة بين الإنتاج الأدبى وأساسه الاقتصادية ، وتأثير الكتاب بالجمهور ، لا تزال بحاجة الى مزيد من البحث والدراسة . ان علاقة الكاتب بالجمهور أو برأيه ليست مجرد المطابقة بينه وبينهم أو اهتمامه عليهم ، فكثير من الكتاب ينتج فى خلق جمهوره الخاص . وكل كاتب - كما يقول كولردج - عليه ان يخلق ذوقه الخاص الذى يستسيغه .

ان الكاتب لا يتأثر بالمجتمع فحسب بل يؤثر فيه أيضا . فالنقل لا يكتب بمحاكاة الحياة بل يحاول ان يشكلها كذلك ، وكثير من الناس يرسمون حياتهم ويخطون لها على غرار حياة الأبطال والبطالات فى القصص التى قراوها . كم من شاب عاشق كان عشقه متأثرا بالصورة الأدبية التى ارتسمت فى ذهنه ، وكم من مجرم ارتكب جريمة بالطريقة التى روتها القصص ، بل وكم من شاب قد انتحر فعلا على الصورة التى وردت فى « آلام فرتر » لجيته أو فى « الفرسان » لديكاس . ولكن هل يوسمنا ان

نحدد تماما تأثير الكتاب فى القراء ؟ هل من الممكن ان نصف تأثير السخرية الأدبية ؟ هل غير فعلا أديسون من أخلاق المجتمع ، وهل كان دكنز فعلا عاملا من عوامل الإصلاح الاجتماعى ، واصلاح مدارس البنين والسجون ومساكن الفقراء فى إنجلترا ؟ وهل كانت هاريت ستو Stowe فعلا « المرأة الصغيرة التى اشعلت الحرب الأمريكية » بكتابتها « كوخ العم توم » ؟ وهل غير كتاب « ذهب مع الريح » نظرة أهل الشمال ازاء الحرب التى أشعلتها مسز ستو ؟ وكيف أثر همنجواى وفوكنر فى قرائهم ؟ وإلى أى مدى كان تأثير الأدب فى ظهور القومية الحديثة ؟ لا شك فى أن الروايات التاريخية لواتر سكوت قد فعلت فعلها فى تقوية الكبرياء الوطنى عند أهل اسكتلندا خاصة .

ونستطيع ان نقول دون ان نتجاوز الصواب ان الشباب يتأثرون مباشرة بما يقرأون أكثر مما يتأثر الكبار ، وان القراء من ذوى الخبرة اليسيرة يحبون الأدب ، ويصدقونه فى سداجة باعتباره محاكاة للحياة لا تفسيرا لها ، وان من ضاقت عنده دائرة الكتب التى يطلع عليها يأخذ الكتب مأخذا أكثر جدية من غير من القراء التسعين المحترفين . غير ان كل هذه الآراء افتراضية لم يؤيدها استقرار أو استطلاع للرأى على طريقة علمية ، ولكننا يجب الا نقلل من شأن الخبرة والتجربة فى هذه الأمور ، على ان يتسع مجال البحث فيشمل أكبر عدد ممكن من القراء من مختلف الأمم ، ولا يقتصر على فئة من القراء لا يمكن ان تكون خبراتهم حكما صحيحا .

ان أكثر الطرق شيوعا - على كل حال - فى دراسة العلاقة بين الأدب والمجتمع هي تلك التى تتناول دراسة الأعمال الأدبية ذاتها باعتبارها وثائق اجتماعية ، وصورا للواقع الاجتماعى فى العصر الذى ظهرت فيه . ولئننا نشك فى أن الأدب يمكن ان يمدنا بالصورة الاجتماعية التى تصدق على الواقع ولو الى

حياة الإقطاعيين في روسيا، وإذا قرأنا تشيخوف أُرسمت في أذهاننا صور واضحة عن التجار والمتقنين ، والواقع أن كل صورة من صور المجتمع يمكن العثور عليها بين صفحات الكتب الأدبية .

غير أن أمثال هذه الدراسات ليست كبيرة القيمة لأنها تمد الأدب مجرد مرآة للحياة ، ومحاكاة لها ، كما أننا يجب أن نأخذ في الاعتبار طريقة الكاتب في معالجة الموضوع ، هل هو واقعي يعمد تسجيل الحقائق كما حدثت ؟ أم هل هو ساخر ، أو كاريكاتوري ، أو خيالي رومانتيكي يُعجّد فكرة معينة تملك عليه مشاهد ؟ كل حالة من هذه الحالات تصالج الأمر الواقع بطريقة خاصة ، ولا بد لنا من الطرح الشديد عند محاولة إدراك مرماها . يقول الكاتب الألماني كون برامزمت *Kohn Bramstedt* « لا يستطيع الحكم على مطابقة الأنماط الاجتماعية وأنواع سلوكها - كما وردت في القصص - على الأمر الواقع ، وتقدير ما هو خيالي منها ، وما هو تعبير عن آمال الكاتب ، وما هو صادق فعلاً - لا يستطيع ذلك إلا باحث له دراية بتكوين المجتمع يستمدّها من مصادر أخرى غير الأدب » .

ومع ذلك فإن هذا العالم الألماني لم ينكر أن بعض مظاهر السلوك العام بين الناس - مثل صراع الطبقات ، وكرهية اليهود - يصورها الأدب بطريقة أفضل من أية وسيلة علمية أخرى ، بشرط أن نفسّر الأدب تفسيراً صحيحاً . وفي المصور القديمة كانت المادة الأدبية تقريباً هي المصدر الوحيد لمعرفة الصورة الاجتماعية لأن الكاتب السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي لم يكن قد ظهر بعد .

ودراسة الشخصيات الروائية ، تعاوننا على

حد . يقول توماس وارنون *Thomas Warton* مؤرخ الشعر الإنجليزي « أن الأدب يتميز بأنه يسجل ملامح العصر بأمانة وإخلاص ، ويعبر بصدق عن المايلات المسائدة بين الناس » وعنده - وعند كثير ممن خلفه من النقاد القدامى - أن الأدب قبل كل شيء أشبه بمتحف يعرض مآلات الناس وأزياءهم ، ومصلر هام من مصادر تاريخ الحضارة . ولا مشاحة في أن كثيراً منا إنما يستمد انطباعه الأساسي من المجتمعات الأجنبية من قراءة الروايات ، من مسوفاكلير ، وجلزورزي ، وبلازك ، وترجنيف .

والأدب كوثيقة اجتماعية يعننا من غير شك بالخطوط العريضة للتاريخ الاجتماعي ، فحكايات كاتريري لشوسر تعرض علينا صورة عامة من التدهور الاجتماعي في عصره ، كما أن شيكسبير في مسرحيته « زوجات وتلمسور الرحا » وبن جونسون في كثير من مسرحياته وتوماس ديولني يصورون لنا الطبقة الوسطى في عهد إليزابيث ، واديسون وفيلدنسج وسموليت يرسمون لنا صورة صادقة من البورجوازية الجديدة في القرن الثامن عشر . كما أن جين أوستن تصور أميان الريفندقس القرى في مطلع القرن التاسع عشر ، وترولوب ولاركى ودكنز يصورون العصر الفكتوري . ويصور جلزورزي وولر الطبقة الوسطى في أوائل القرن العشرين . ويصور بنت *Bennet* الحياة في المدن الريفية .

ويمكن أن نذكر عدداً مثل هؤلاء ممن يصورون الحياة الاجتماعية في أمريكا مثل ستو وهاولر وفستايك ، وعلداً آخر ممن يصورون هذه الحياة في فرنسا ومثهم بلازك وبروست ، وغيرهم في روسيا مثل ترجنيف وتولستوى الذين أعطونا صورة واضحة من

هذه الأوضاع لها علاقة بالتربية ، وبالتالي لها علاقة برأي الكاتب في موضوعات اجتماعية عامة كالصّب ، والمعتقد الدينية ، وإن كان ذلك يحدث بطريقة غير محسوس ولا منظور .

وعلى ذلك فإن الباحث على كتابة الأدب ولوين الكتابة الأدبية بلون خاص لا يمكن أن يرجع إلى مصدر واحد - لا يمكن أن يكمن مثلاً في العوامل المناخية والبيولوجية والاجتماعية وحدها كما يقول « تين » ، ولا في « روح الشعب » وحدها كما يقول « هيجل » ، ولا في وسائل الإنتاج كما يزعم الماركسيون .

ومما يدحض النظرية الماركسية أن تاريخ الثقافة يدلنا على أن الأدب انتابه كثير من التغير والتطور في القرون المديدة التي تقع بين أوائل العصور الوسطى وظهور الرأسمالية بعد انتهاء هذه العصور ، في حين أن وسائل الإنتاج كادت أن تبقى كما هي طوال هذه الفترة .

وقلما نجد علاقة مباشرة بين التطورات التكنولوجية والإنتاج الأدبي في أي عصر من العصور . ولقد ظهرت آثار الثورة الصناعية عند رجال الاقتصاد والفكر الاجتماعي في القرن التاسع عشر قبل ظهورها بمشرات السنين في الروايات الإنجليزية حينما تأثر بها جاسكل ، وكينجزي ، وشارلوت برونتي ، في أربعينيات هذا القرن .

إن الحالة الاجتماعية في بلد ما لا يمكن أن تحدد الأشكال الأدبية أو الذوق الأدبي في هذا البلد . وإن كان رجل من رجال الاقتصاد مثل كينز Keynes يطل ظهور شيكسبير وغيره من كبار الكتاب ممن عاصروه بالرأخاء الاقتصادي الذي خلق جواً من الخفة والرح والتخور من الهوم الاقتصادي . ولكننا نتساءل ولماذا لم يحقق الرأخاء الاقتصادي مثل هذا النبوغ

فهم الموقف الاجتماعي بعمامة ، وتؤدي بنا إلى معرفة تاريخ بعض الأفكار الدينية والمثل الخلقية ، فهي أقدر من غيرها على تبصيرنا بنظرة العصور الوسطى مثلاً إلى الخيانة وإلى الربا ، ونذكر في هذا الصدد صورة شيلوك لشيكسبير التي رسمت لنا الرأي السائد عن اليهودي الرأبي .

ثم ألم تقدم لنا الكوميديا الإنجليزية بعد عودة الملكية صورة صادقة من الأرستقراطية المنحلة المستترة في بريطانيا ، فلم تكن مجرد حيل فنية لصياغة الأدب ، أو عرضاً للهو والتسلية فحسب ، مهما يكن هناك من فارق بين الحياة في واقعها والصورة الأدبية التي رسمها كتاب المسرحيات في ذلك الحين .

إن الأدب يظهر في وسط اجتماعي ، وفي بيئة معينة ، وهو جانب من الثقافة السائدة ، ويرى « تين » الناقد الفرنسي الكبير ، أن الأجناس البشرية (العنصر) والوسط الاجتماعي ، والفترة التاريخية ، هي العوامل الرئيسية التي تؤثر في شكل الأدب وفي مضمونه . ولا يهتم « تين » بالعنصر أو الفترة التاريخية كما يهتم بالوسط والبيئة ، لأن العنصر معناه الخلق العام « للشعب » أو « روح الشعب » وهي دراسة يطبقها غامضة ، كما أن الفترة التاريخية معناها انتقال من وسط إلى وسط أو من بيئة إلى أخرى .

فدراسة الوسط إذن هي أهم ما يعنى به « تين » ، على أن « تين » لا يقصر معنى الوسط على البيئة الجغرافية ، بل يمتد معناه عنده ليشمل ما وراء الأعمال الفنية من تقاليد أدبية ولغوية سابقة ، وهي تقاليد لا بد بالضرورة أن يحيط بها جو اجتماعي عام . على أن الأدب كذلك يرتبط مباشرة بالأوضاع السياسية والاقتصادية في البلاد التي يظهر فيها ، لأن

الأدبية واستخلاص ما فيها من فلسفة وإحكام عامة . وقد بالغ العلماء الألمان خاصة في هذا الاتجاه ومنهم أولريشي Ulrich الذي بطل جهداً جبلاً ليعرض لنا آراء شيكسبير كان الرجل له رسالة فلسفية .

وهناك من يقول بعكس ذلك تماماً ، وينكر وجود علاقة بين الفلسفة والأدب ، فيقول جورج بوس George Boss مثلاً « إن الأفكار في الشعر معروفة من قديم ، لا جديد فيها ، وكثيراً ما تكون باطلة ، ولا يتصيد الفكر فيغشون الشعر إلا مراهم لم ينضج بعد ، لا يدرس الشعر إلا لا يحتويه من أفكار » ويوافقه في ذلك البيوت الذي يقول إن ذاتي نفسه أو شيكسبير ذاته لم يعطنا فكرة جديداً . ونصن نشارك بوس والبيوت الرأي . وبخاصة في الشعر الفئاني ، وليس ما في الأدب المحض من فلسفة إلا أفكاراً بدائية أو أحكاماً عامة سبقت فيه الفلسفة وقامت بتعطيله وتعليله . وكثيراً ما تكون الحكمة التي نستخلصها من عمل أدبي مصادفة في عبارة موجزة ، أو في بيت من الشعر ، وليس أشد خطأ في النقد وتقييم الأدب من أن تأخذ عبارة من موضوعها أو بيتاً من قصيدته وتدرسه وحده منفرداً . إن ذلك يهدم القيمة الأدبية للقطعة كلها ويبدل على هدم ادراكنا لقيمة البناء في الأدب .

اتنا لا ننكر أن الأدب وثيقة من وثائق تاريخ الفكر والفلسفة ، لأن التاريخ الأدبي يسير في خط مواز لتاريخ الفكر وتتمكس فيه الأفكار . وكثير من الشعراء بلخوا صراحة باتمائمهم إلى فلسفات معينة . ولكن هذا ليس معناه أن الأدب تمبير مباشر عن فكر الإنسان . وإنما الأصح أن تأخذ في هذا الموضوع بنظرة لافجوى Lovejoy فيما أسماه « تاريخ الأفكار » ، وهو يفرق فيها بين فكر فلسفي بحت وفكر

الأدبي في الولايات المتحدة في العشرينات من هذا القرن ، ولماذا لم يظهر كبار الكتاب في ذلك الحين في بلد آخر غير إنجلترا . هذا ولم يكن شيكسبير في كل ما كتب رجلاً متفائلاً ، بل إن تراجيدياته لتتم من حزن عميق في نفسه ، وقد يكون فيما صور من مصارع العظماء في مسرحياته تصوير لا يستقرط العصور الوسطى الذين قتلوا قدرهم الاجتماعي في عهد إليزابيث . بل إن ماركس نفسه تحير في العلاقة بين الأدب والاجتماع برغم ماديته الشديدة ، فالعصور الحديثة أكثر انتماشاً من الناحية الاقتصادية من عهد الإغريق ، ولكن أدبنا الحديث لا يمكن أن يقارن بأدب اليونان في عمقه وجماله وقيمته . وقد توقع ماركس أن يتلاشى تقسيم العمل في المستقبل عندما يصبح المجتمع لا طبقياً ، فلن يكون هناك فنانون متخصصون متفرغون للفن ، ولن يكون هناك مصورون أو أدباء يكرسون حياتهم للتصوير أو الأدب ، بل سوف يكون هناك - على أحسن الفروض - رجال يقومون بأعمال من بينها التصوير أو الأدب كهواية أو زيادة .

وأخيراً نقول في باب العلاقة بين الأدب والمجتمع ، أن الأدب لا يمكن أن يصبح بديلاً من علم الاجتماع أو السياسة ، ولا يمكن أن يكون مسئولاً عن تصوير حالة اجتماعية أو اقتصادية ، بل إن أهدافه جمالية بحت ، والجمال وحده هو الذي يبرر وجوده .

الأدب والفكر :

كثيراً ما يفتحص النقاد الأدب على أساس أنه شكل من أشكال الفلسفة . وأنه لا يعدو أن يكون فكراً مصاغاً على صورة من الصور ، فيحللون القطع الأدبية ليستنبطوا ما فيها من أفكار ، ويشجعون طلابهم على تلخيص الأعمال

وليس من شك في أن الأدب الإنجليزي يعكس في كل عصوره تاريخ الفلسفة . فلمس ذلك مثلاً في تأثر شيكسبير بأفلاطونية النهضة كالخطاب الذي جاء على لسان يوليسيز في مسرحيته « ترويلس » ، وللمس ذلك كذلك في تأثر ميلتون بالذهب الأخلاقي والفلسفة الدينية السائدة في عصره مما أخذ صورة نظام كوني كامل في « الفردوس المفقود » ، ولأمراء في أن شعر دريلن يشرح الجدل الديني والسياسي لمعهده ، كما أن مقال بوب « عن الإنسان » ينم عن فلسفة العصر . وكاد الشاعر جراي أن يكون نظاماً للفلسفة لوك ، كما أن ستيرن كان معجباً بلوك متحمساً له وقد ضمن كتابه « ترسترام شاندى » كثيراً من آرائه .

وقد كان كولردج - من بين كبار الشعراء الرومانتيكيين - فيلسوفاً محترفاً ، ودارساً في عمق شديد لأرام كانت و شيلنج . كما تأثر ورد زورث كذلك بكانت .

وفي القرن التاسع عشر عبر تنيسون وبراوننج من الصراع بين الدين والعلم فيما نظما من شعر . وانعكست موجة الإلحاد والتشاؤم التي سادت في ذلك الحين على كثير مما خلف لنا سوينن وهاردي ، وأطلع برناردشو على نيتشه وصمويل بترل وتأثر بهما إلى حد كبير . وليس هناك من ينكر أثر فرويد في الأدب الحديث والمعاصر . وهكذا نستطيع أن نسوق الأمثلة نرهن بها على تأثر الأدباء الإنجليز بالفلسفة ودراساتهم لها .

ولو ألقينا نظرة على الآداب الأخرى للمسنا كذلك في وضوح تأثر الأدب بالفلسفة ، فكثر من أصول الدين وجد سبيله إلى شعر دانتي . واهتت النقاد الفرنسيون تأثر رابليه وباسكال بفلسفة الصور الوسطى . وفي ألمانيا تلمس

علمى ، وأصول دينية ، ونصوص أدبية . وهذه الطريقة تختلف قطعاً عن طريقة دراسة تاريخ الفلسفة فهذه تقتصر على دراسة كبار المفكرين في المجال الفلسفي ، أما تلك فتشمل كذلك صغار المفكرين ، والأدباء والشعراء باعتبارهم فروعاً من أصول . وهذه الطريقة أيضاً لا تعنى بدراسة النظم الفلسفية ، وإنما تتابع كل فكرة مفردة ، أي أنها فتقت النظم الفلسفية إلى أجزائها الصغرى التي تتألف منها . ولا كذلك دراسة الفلسفة التي تبحث في النظم والكتليات . والأدب في طريقة لانجوي وثيقة فقط من وثائق الفكر يستخدمها منمدا يتناول تاريخ الفكر البشري بامامة أو ما يصطلح عليه باسم « تاريخ الأفكار » ، ولا يرى في الأدب إلا صورة « مخففة » من الفكر الدسم العميق .

ويرحب طلاب الأدب بهذه الطريقة لأن تفهم التاريخ الفلسفي يلقى ضوءاً ساطعاً على المقطوعات الأدبية ، كما أن هذه الطريقة تعتبر كرد الفعل للحركة العقلية البهتة التي ترى أن الأدب وما إليه عناصر تصدر عن اللاهوى ولا يمكن أن يُعتقد بها ونحن ندوس الفلسفة التي تصدر عن الوهمى المحض . ولعل في الأخذ بطريقة لانجوي ما يماوننا على عدم الارتكاز في الدراسات الأدبية التاريخية على الآفات المختلفة والقوميات المتباينة .

إن لتاريخ الفلسفة والفكر العام قيمة لا تقدر عند تفسير نص شعري ، أو عبارة أدبية خصوصاً إذا كان الكتاب من أمثال باسكال وأمرمسون ونيتشه الذين يتعرضون لمشكلات التاريخ الفكرى للإنسان . وليس لتاريخ النقد الأدبي إلا جانباً من جوانب تاريخ علم الجمال وهو قطعاً من علوم الفلسفة المتخصصة ، وبخاصة عندما يكون النقد نظريات عامة لا تتقيد بنصوص أدبية معينة في عصر من العصور .

يجيبون في قصائدهم من مسائل فلسفية ولكنهم يفسلون ذلك في كل موقف على حدة ، ولم يحاول أحد منهم أن يجيب عن مشكلات الحياة بنظام فلسفي واحد يفسر كل المسائل تفسيراً واحداً ، وذلك برغم الجهود التي بذلها النقاد لبحث آراء الأدباء والشعراء في مشكلات حيوية بينهما ، كمشكلة الموت والجنس والعقيدة والعاطفة ، وبخاصة عاطفة الحب ، إلا أنه مما لا شك فيه أن معالجة الأدباء لهذه الموضوعات تستند إلى الإحساس والانفعال ولا تركز على العقل والفكر ، وتأخذ المايير الجمالية في الحسبان دائماً .

وكثير من الدارسين لا يقتصر على البحث على العلاقة الفردية بين الأدب والفلسفة ، بل يوسعون المجال ليشمل عصرًا بعينه أو فترة تاريخية خاصة . وعلى هذا الأساس يقسمون الأدباء أتملاً ، فمنهم الموضوعي ، ومنهم المثالي ومنهم الفياثي طبقاً للفترة الزمنية التي ظهر فيها .

ومن قبيل الربط بين الفلسفة والأدب كذلك ما يسمونه « روح العصر » التي تسمى في الفكر والفن والعقائد والأزياء وفي كل مرفق من مرفاق الناس ، وكل لون من ألوان نشاطهم . فإن كل مظاهر الحياة في فترة ما تستند إلى « روح » خاصة ولقد كانت كل نواحي الحياة — مثلاً — في العصر الروماني متصفة بالأغراق في الخيال . وهناك عصور « التثقل » وعصور « اللامعقول » حيث يكون المذهب ملحوظاً في الفلسفة والفن على حد سواء . غير أن هذا الاتجاه في البحث هو في حقيقة الأمر اتجاه الفلاسفة العقليين أنفسهم ، أما الباحثون من الأدباء فلا يسايرون النظرية إلى كل هذا الحد البعيد ويرون في كل عمل أدبي تفرداً . قد يتفق وقد يختلف مع روح العصر .

تأثير كاتن في تشير ، وافلوطين ومبينوزا في جيته . وكثير من الروس يعدون ديمتريفسكي وتولستوى من الفلاسفة وأصحاب الفكر .

الأمثلة لا حصر لها ولا عدد في الآداب الأوروبية التي تبيت العلاقة بين الأدب والفلسفة ، تكفي بذكر ما سبق منها ، ولكن المشكلة ليست في إبراز هذه العلاقة أو إبانها إنما المشكلة تتمثل في سؤالنا : إلى أي حد يكون ترديد أصداً أفكار فلسفية معينة تحديداً لوجهة نظر الشاعر أو الأديب ؟ وإلى أي مدى كان اعتناق الشعراء والكتاب لفلسفات معينة مبنياً على نظام فلسفي متميز متكامل ؟

وحتى لو وجهنا النظر إلى الشعراء الفلاسفة أو المفكرين ، الذين كتبوا ما يمكن أن نسميه الشعر الفلسفي ، فمن حقنا أن نتساءل : هل تكون الشعر قيمة أكبر لأنه أعمق تفكراً وفلسفة ؟ وهل يصح أن نحكم على الشعر بمقدار ما يحتويه من فكر ، أو أن نقومه بمعايير الفلسفة ؟ هل تؤثر دأتي على شيكسبير لوضوح الفلسفة عند دأتي أكثر منه عند شيكسبير ؟ وهل نفقد قصيدة بوب « عن الإنسان » قيمتها لأن الفكر فيها متفكك غير متماسك ؟ هل تحول شيلى في تفكيره من المادية إلى المثالية الأفلاطونية يجعله في النقد الأدبي تحولاً نحو الأفضل ؟ أن هذه البلية في التفكير مبعها العقليون ومرجعها إلى الخلط بين وظيفة الفلسفة ووظيفة الفن وإلى سوء تقدير لطريقة استغلال الأدب للفكر .

لقد قنم الكاتب الألماني رودلف أنجر Rudolf Unger يبحث قيم عارض فيه هذا الاتجاه العقلي في الحكم على الأدب وقال : « أن الأدب ليس معرفة فلسفية مترجمة إلى شعر وتصوير ، وإنما هو تعبير عن نظرة عامة إلى الحياة » . نعم أن الشعراء — كالفلاسفة —

بحيث لا يمثلها الكاتب فتبقى قلقة غير مهضومة في العرض الفني . من هنا كانت بعض فقرات « الكوميديا الالهية » التي يكون الفكر الفلسفي فيها واضحاً ، والجزء الثاني من « فاوست » الذي ينقله الفكر ليست من روائع الأدب ولا كذلك الفقرات الشعرية المحضة في الكوميديا الالهية أو الجزء الأول من فاوست . يقول كروتش من الجزء الثاني من فاوست « أن الشعر هنا يجاوز حدوده فيفقد صفته الأصلية ويهبط قيمته الفنية » . أن الأفكار إذا لم « تتمثل » (أي تصبح جزءاً لا يتجزأ) في شخصيات الرواية ومناظر المسرحية كانت أقرب إلى أفساد العمل الفني منها إلى الارتفاع بقيمته . وحينما يحدث التطابق التام بين الفلسفة والفن ، فتصبح الصورة مفهوماً ، والمفهوم صورة ، يكون العمل لا هو بالفلسفي الممتاز ولا بالفني الرابع .

ومهما يكن من أمر فإن الشعر الفلسفي ليس إلا لوناً واحداً من ألوان الشعر ، وليس هو أروع الألوان . ولن يكون الشعر بديلاً عن الفلسفة ، فكل منهما هدفه الخاص ، ولكل منهما ما يبرر وجوده . ويجب أن يخضع الشعر الفلسفي - كغيره من شروب الشعر - إلى الحكم عليه لابقية ما يحتويه من مادة ، بل بدرجة تكامله وجمال أسلوبه ، وفزارته الفنية .

الأدب والفنون الأخرى :

العلاقات القائمة بين الأدب والفنون الأخرى كثيرة ومعقدة . فالشعر في بعض الأحيان يستوحى فيما يكتبون التصوير أو النحت أو الموسيقى ، وقد تكون هذه الفنون ذاتها موضوعاً للشعر شأنها في ذلك شأن الأشياء الأخرى أو الأشخاص وليس معنى ذلك تمسك

والأجدر بنقاد الأدب بدلاً من النوص في هذه المسائل العويصة التي لا تؤدي إلى غاية ، والبحث في مشكلات فلسفة التاريخ ، واتقاء جميع نواحي النشاط في كل حضارة من الحضارات في نقطة فلسفية واحدة ، أن يبذلوا الجهد في التعرف إلى الوسائل التي تسرب بها الأفكار فعلاً إلى نصوص الأدب . ولا معنى بذلك ورود الأفكار - كالفكر - في أي عمل أدبي ، مع بقائها على صورتها الأولى ، صورة العلم المباشر والمعرفة المريحة . وإنما معنى اندماج الأفكار في النسيج الأدبي بحيث تصبح جزءاً منه لا يتجزأ ولا يمكن فصله ، أي عندما تكون الأفكار من « مكونات » العمل الأدبي فلا تصبح أفكاراً مفهوماً الأفكار وإنما تسمى رموزاً بل أساطير . فالأفكار في الشعر ينتظمها وزن وقافية يدخلان في كيانها وتجميلها استعارات وتشبيهات هي من طبيعة الشعر لا من طبيعة الفكر . ويمكن في الروايات أن يناقش الكاتب مشكلات اجتماعية أو خلقية أو نفسية ولكن بالحوار أو بأسلوب القصة كما فعل جورج ساند أو جورج اليوت ، وكما فعل دوستوفسكي حيث ترد الأفكار في خواطر وسلوك أشخاص الرواية .

وإننا لنسأل - برغم هذا - هل القصائد والروايات الفلسفية ، مثل « فاوست » لجيتيه أو الأخوة « كارامازوف » لدستوفسكي أعمال ممتازة من الفن لما تتضمنه من محتوى فلسفي؟ إن المضمون الأيديولوجي ، أو الفلسفي ليست له في حد ذاته قيمة فنية ، إنما الفرض منه أن يزيد من قدر القيمة الجمالية التي لا تستند إلى فكر ، وإنما على حيك وسبك وتركيب خاص للعمل الفني . والفكر الناقد النظري يعمق رأى الفنان ويوسع المجال الذي يصل فيه ويجول . غير أن ذلك ليس معناه أن الفكر ضرورة لازمة للأدب ، بل قد يكون أحياناً عائقاً في إبراز جمال الفن إذا أثقلت فيه الأيدولوجية

الى تصوير فعلى أو تحت ، وإنما يكون له تأثير هذه الفنون . فالشعر الذى يسمى الى تحقيق ما يتركه النحت من انطباع لابد ان يعبر عن السكون ، والدعة ، والوضوح ، والخطوط العريضة ، ويزودة الرمر . فمثلا « أشودة المساء » لكولنز يمكن وصفها بأنها قصيدة « نحتية » للصمت الذى توحى به الى القارئ .

ويحاول كثير من الشعراء أن يرسوا باللفظ صوراً يكاد السامع للشعر بأذنيه أن يراها ابصاراً بمعنييه . ومنهم من يعتقد لمذهب في التصوير كملذهب الانطباع (امبرشنزم) يطبقونه في آلاهم الأدبية .

أما علاقة الشعر بالموسيقى فواضحة ، لأن الشعر يعتمد على الإيقاع والتنظيم في أوزانه وقوافيه ، ولكنة مهما برع في ذلك لن يكون له في هذه الناحية امر الموسيقى تماماً . وهناك من القصائد ما كتبه الشعراء بقصد اضافة الموسيقى اليها بحيث يسر والغنان بها جنباً الى جنب كما يحدث في الاوبرا . وفي هذا يتضافر الشاعر مع الملحن الموسيقى ، وكلما كان الشاعر يلحن لنفسه ، حتى « فاجنار » الذى كان يضع الكلمات لنفسه ثم يوقع موسيقى الكلمات فيما بعد ، كثيراً ما كان يقع فاصل زمنى طويل بين تأليف الكلمات ولحنها بالموسيقى ، أى أن المصليتين الفئتين لم تتما في وقت واحد . وكذلك الشعر الغنائي كثيراً ما يؤلفه صاحبه بقصد أن يتشبه مع ألحان موسيقية موجودة ومعروفة . ومع ذلك فإن الشعر إذا سما واصبح قوي البناء قلما يصلح للغناء ، أو يصلح لأن تساربه الموسيقى ، لأن النحصر الغنائي شرطه أن يكون خفيفاً ، وكذلك الذى تفتنى به « شويرت » . بل أن الشعر إذا كانت له قيمة أدبية كبرى قد تفسده الموسيقى إذا صاحبه ، وذلك ما حدث « لمطيل » لنيكسبير .

الشاعر بنظرية خاصة في الفن . ومن أمثلة ذلك الأوصاف التي جاءت في شعر مسنبر وكثير منها مستمد من رسوم السجاد . وأكثر الشعراء في القرن الثامن عشر تأثروا بصور كلود لورين وسلفاتور روزا في وصف الطبيعة . وفي القطعة الشعرية للشاعر الانجليزى كينس وعنوانها « نشيد لآية افريقية » أثر واضح لتصوير كلود لورين . ولا ينكر منطلع على الأدب الانجليزى أن فن النحت الافريقي كان مصدراً لكثير من الاشارات والتلميحات في الشعر . وقد كان مالارمي يستوحى في كتابته المتحف الوطنى للتصوير في لندن . وكذلك شعراء القرن التاسع عشر ومنهم فكتور هوجو نظموا القصائد في صور فنية معروفة . وليس من شك في أن لكل شاعر نظريته في فن التصوير وتقديره لبعض المصورين ، ويمكن دراسة اتجاهاتهم الفنية وربطها بنظرياتهم في الأدب وبأذواقهم الأدبية . وهنا مجال البحث لم يتعرض له النقاد الا في السنوات الأخيرة ويقدر يسير .

ومن الواضح أن الأدب بدوره قد يكون موضوع التصوير أو الموسيقى والغناء ، وقد تضافرت الدراما خاصة مع الموسيقى في الأخراج المسرحي ، كما تعاون الشعر والموسيقى في فن الغناء .

وراء ذلك كله مشكلة عويصة نشأت عن محاولة الأدب أن يكون له تأثير التصوير أى أن يكون تصويراً بالكلمة . أو أن يكون له تأثير الموسيقى ، بل لقد حاول في بعض الأحيان أن يكون له تأثير النحت . وبالرغم من أن بعض النقاد لا يعجبهم هذا الخلط في الفنون الا أننا لا ننكر أن الفنون يستمر بعضها من بعض طرائقه الفنية وتنتج في ذلك الى حد كبير . ولا يتحول الشعر - مثلاً - بهذه المحاولات

الاجتماعية والثقافية المشتركة ، اذ مما لا شك فيه ان هناك أرضاً مشتركة للفنون والآداب تنفذ جميعاً منها في وقت معين ومكان معين ، واذن فهناك مؤثرات لها طابعها فيها جميعاً ، ولكننا نخشى أن تؤدي بنا المغالاة في هذا الاتجاه الى أن نتجاهل العوامل الفردية التي كان لها اثر في عمل الفنان . من تلك العوامل الطبقة الاجتماعية التي ينتمي اليها الفرد . فللرواية الادبية جمهور خاص يتطلبها ، كما أن للملحمة جمهورها ، ولفن العمارة جمهور معين ، وكل اولئك قد يكونون في أمة واحدة . واذن فللخلفية الاجتماعية اثرها ، وللخلفية الثقافية كذلك اثرها في جميع الفنون على السواء . ومن ثم فلا ينبغي لنا أن نفترض ان الفن والفلسفة في مصر واحد مصدرهما واحد ، لاختلاف العقيلة وراء كل منهما . وقد سبق لنا في هذا المقال أن فنلنا النظرية الالمانية التي تقول « بروح العصر » أو « تاريخ الفكر » الذي يسرى في جميع ألوان النشاط الذهني في كل فترة . من فترات التاريخ .

غير أن المشابهة بين الفنون المختلفة التي تستند الى خلفية اجتماعية أو ثقافية واحدة لا تزال تفتقر الى التحليل الدقيق ، وما برحت موضوعاً بركاً يكاد لا يمس أكثر نقاد الفن ، ولكن البحث فيه يبشر بنتائج محسوسة ملموسة .

ومن الواضح أن أهم جانب من جوانب المقارنة بين الفنون المختلفة يقوم على أساس تحليل القطع الفنية ذاتها ، أي العلاقة القائمة بينها من حيث البناء . ولن يكون هناك تاريخ صحيح للفن ، وبالتالي تاريخ دقيق للمقارنة بين الفنون إلا اذا بذلنا الجهد في تحليل الآثار الفنية ذاتها ، وانصرفنا من دراسة سيكولوجية القراء والمشاهدين والمؤلفين والفنانين ، وكذلك

في أوتوا فريدي ، وذلك ما حدث للمراسم ولشعر جيته . وعكس ذلك أيضاً صحيح فالوسيقى العظيمة الرائعة ليست بحاجة الى مصاحبة الشعر مند توقيعها .

وهناك تشابه لا يتركه أحد بين آثار الفنون المختلفة والأدب في النفس ، فالصورة والقصيدة قد يعطيان انشراحاً نفسياً واحداً كالمرح مثلاً تحسه مثلما تستمع الى « موزار » ، وتحسه عندما تشاهد صورة منظر طبيعي « لواتو » أو تقرأ قصيدة حب وفراق .

وهناك خلاف في المفارقة بين علاقة القديم بالحديث في فن الموسيقى وفي الأدب ، فأنس الأدب القديم في الحديث لا مفر منه لأنه موجود بين أيدينا يطلع عليه الكتاب والشعراء . أما الموسيقى القديمة فقد تبيدت ولم يمد لها وجود ولذلك فهي عديمة الأثر في الموسيقىين الحديثين .

وقد نجد الشاعر في بعض الحالات مصوراً يؤدي الفنين في وقت واحد ، مثلما كان بليك أو دوونتي ، بيد أن وسائله التقنية في الفنين مختلفة . وقد صور فاكري « بيكي شارب » بالون وبالقلم ، والصورة في الفنين لشخصيتها قليلة الشبه ، وهناك أيضاً جهاهد ملوس بين ما صور مايكلانجلو وما نصت وما تفتى به من تشيد . ومعنى هذا كله أن « الوسيط » في العمل الفني له تقاليد راسخة شكلها الماضي فاصبحت له صفات ملازمة تؤثر في طريقة تناول الفنان له والتعبير به . فالفنان لا يتخيل أو يتصور يقل عام متحرر من أثر المادة التي يستعملها ، وهي « الوسيط » .

والأجلد بنا في هذا البحث ألا تتناول الموضوع من ناحية نظريات الفنان ، بل أن تقارن الفنون بعضها ببعض على أساس خلفيتها

والفنون الأخرى في كل عصر من العصور - بين « الملكة الحسنة » مثلا للشاعر الإنجليزي سينسر وأية كندرائية غوطية ، كما أن سينجل في محاولته إيجاد عنصر مشترك بين جميع الفنون في ثقافة من الثقافات يحدثننا عن الموسيقى في الآلات ، وفي الأناشيد وفي القطع الخزفية في القرن الثامن عشر - وبعض النقاد يطلقون على الأدب أوصاف الفنون فيقولون هذا أدب « زخرفي » Rococo وهذا أدب « خيالي » Baroque من القرن السابع عشر وهذا غوطي ، وهذا من عصر النهضة ، أو رومانتيكي أو واقعي أو تاري ، أو تعبيري أو غير ذلك .

ولعل أقرب المصطلحات في تاريخ النقد الفني إلى التطبيق على الأدب وعلى الفنون الأخرى هو التقسيم الذي كاد أن يستقر وتأخذ به أكثر الشعوب في دراساتها الفنية ، وهو التفرقة بين الكلاسيكي الحكم والرومانتيكي الملهل المفكك ، بين فن تشكيلي وآخر تصويري .

غير أننا نلاحظ كذلك برغم هذا التشابه بين الفنون من حيث التقسيم إلى كلاسيكي ورومانتيكي ، أن تقدم الفنون خلال مصور التاريخ لم يتم بدرجة واحدة ، فاحيانا نجد أدبا رائعا وقتنا تصويريا أو نحيا مختلفا . ولقد تطور فن الكلاسيكية في وقت لم يكن هناك أية أدب إنجليزي يذكر . كما أن الأدب والفنون الأخرى سمو أحيانا بين أمة من الأمم مع بقاء الموسيقى فيها في حالة تكاد أن تكون بدائية . فلقد ظهر الشعر الرومانتيكي من قديم في حين أن الموسيقى الرومانتيكية لم تعرف إلا في القرن الثامن عشر . ومن المعروف أن الأدب العربي بلغ ذروة عالية بين الأدب العالية في حين أن فن النحت ظل متخلفا لأسباب ثقافية أو دينية .

من دراسة الخلفية الثقافية والاجتماعية مهما تكن لهذه الدراسات أهميتها من وجهة نظرها . وليست لدينا حتى الآن وسائل تيسر لنا المقارنة بين أثر أدبي وآخر موسيقي أو تصويري . ولا بد لنا من البحث عن العناصر المشتركة في أسس هذه الفنون حتى تمكن الموازنة بينها .

يقول كروتشي في هذا الصدد أن العنصر المشترك بينها جميعا هو الحس الجمالي ، ولذلك فهو لا يؤمن بوجود الأنواع والأنماط في الفن . ولكن هذا الرأي لا يتفقنا في شيء لأنه يجعل ولا يفصل ، ومن ثم تستحيل المقارنة . بنفس هذا الأجمال الذي لا يفيد يقول جون ديوي : « أن الفن تجربة ، وهناك شروط عامة لابد من توافرها في كل تجربة » ، ويقول « جرين » أن العامل المشترك في الفنون جميعا هو النغم أو الإيقاع ، ولكن هل من اليسر أن نوازن بين النغم في قطعة موسيقية والنغم في بهو من إبهام الأعملة مع وجوده قطعاً في كل منهما ؟ ومن الباحثين المتعمقين في هذا النوع من الدراسة بيرخوف Birkhoff الأستاذ في جامعة هارفارد الذي حاول في كتابه « القياس الجمالي » إلى حد كبير - إيجاد أساس رياضي مشترك للأشكال الفنية البسيطة وللموسيقى . وحول نظم الشعر إلى معادلات رياضية ومعاملات . غير أن الجرس في الشعر لا يمكن عزله عن المعنى ، وإذا نحن اخلنا بنظرية بيرخوف فكأننا نوسع من الفجوة التي تفصل بين الشعر من ناحية والفنون الأخرى من ناحية ثانية لأن اشتراك هذه الفنون في « القياس الجمالي » أقرب وأقوى .

والرغبة في الموازنة بين مختلف الفنون جهد قديم في تاريخ النقد ، فقد حاول بعض النقاد أن يظهروا التشابه في الأسلوب بين الأدب

وحركته الخاصة ولكل منها معاييرها الخاصة
برغم وجود الصلة بينها . وواجب النقاد أن
يؤرخوا لكل فن على حدة ، وأن يبحثوا عن
المصطلحات الفنية التي تصلح لكل واحد منها
على حدة . ولقد حاول ذلك أرسطو في الأدب
في كتابه « فنون الشعر » ، ولكن هذه المحاولة
بحاجة إلى تجديد يتفق مع روح العصر الحديث .

وإذا ماتت دراسة حركة التطور في كل
فن على حدة تبدأ محاولة جديدة لإيجاد العوامل
المشتركة في تطوير جميع الفنون ، على ألا ننسى
أن هذه العوامل المشتركة لا تنفى وجود العوامل
الخاصة التي يتميز بها فن عن فن .

والشعر على وجه الإجمال يسبق في تطوره
الموسيقى . وفي بعض الأمم يسبق الفناون في ضرب
معين من ضربوب الفن ، في حين تجلب هذه الأمم
وتبقى في مرحلة التقليد أو الاستعارة في باقي
الفنون . ففي عهد اليونان ازدهر الأدب ازدهاراً
عظيماً وبقيت الفنون الأخرى متخلفة . وإذا
كانت لكل أمة روحها فلملاذا تظهر هذه الروح
في لون من الفنون دون الألوان الأخرى . فعند
ظهور حركة التطهير في انجلترا حدث اجتذاب
في فن التصوير لم يقابله مثله في فن الأدب .
إن الأصح أن نقول إن لكل فن من الفنون
المختلفة - التشكيلية ، والموسيقى ، والأدب -
تاريخه الخاص به في تطوره ، وبنائه الخاص



الزراعة بدون تربة

ترجمة : عبد الرحمن سليمان

سبباً بالنسبة للأسلوب الجديد من الزراعة ، ومع ذلك فقد أثبتت الزراعة بدون تربة وجودها عندما لجأ الجيش الأمريكي في الحرب الماضية الى تطبيق هذه الطريقة في صحراء الباسفيك .

وقد ساهمت الدراسات العلمية والأبحاث الى حد كبير في تطوير هذا الأسلوب من الزراعة ، فقد تمكن العلماء نتيجة لسلسلة من الأبحاث من معرفة المحاليل الغذائية (المحاليل الكيماوية) الأكثر ملائمة لكل صنف من النباتات ، كما تبينوا كيف يستطيع النبات امتصاص العناصر الكيماوية المختلفة التي تحتويها هذه المحاليل وتأثير كل عنصر عليها عند فقدانه من المحلول . وقد ظن الكثيرون بعد ردة الفعل الأولى وبعد تطبيق هذه الزراعة على المستوى التجارى ، ظنوا انها ما زالت في طور الدراسة والتجريب .

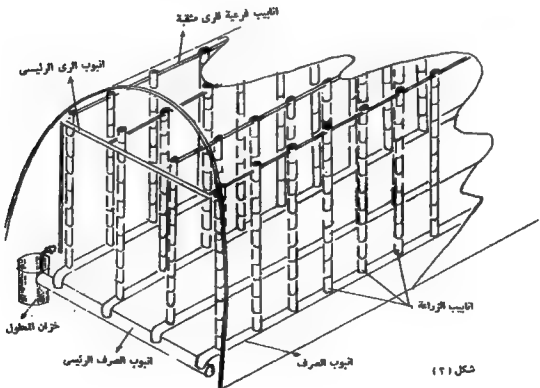
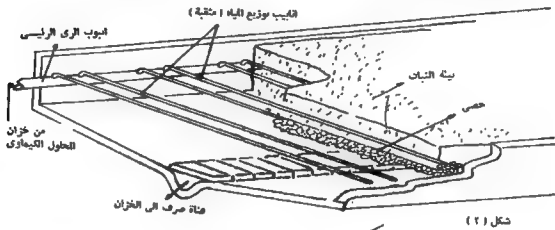
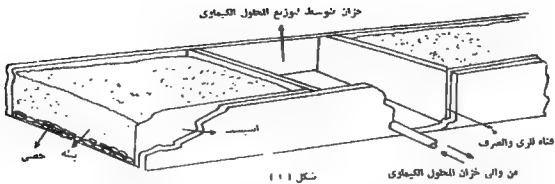
وتتولى حالياً عديد من الجامعات الأمريكية تدريس موضوع الزراعة بدون تربة كما أتتسب معهد خاص في بلجيكا لتدريس هذا الموضوع وتطويره .

لقد أثار موضوع الزراعة بدون تربة حماساً وجعلاً لدرجة كبيرة منذ أن نشر و . ف جيريك (نظام الفسيولوجيا الأمريكى) أسسه وقواعده سنة ١٩٢٩ .

والزراعة بدون تربة عبارة عن طريقة تطبيقية حقلية لما كان يجرى في المختبرات ، وفي بيئات صناعية بقصد التعرف على تقلبية النبات ونموه .

وكما يحدث في معظم المكتشفات الحديثة رافق عملية التحويل من الزراعة المخبرية الى الزراعة الحقلية كثير من العناية من قبل دور النشر الى درجة يتراعى معها للقارئ أن نهاية الزراعة التقليدية قد اقتربت وأن الزراعة الجديدة بدون تربة وبأساليب صناعية مستحل مطها وهذا ما حفز بعض التجار على أن يعرضوا للأسواق آلات وأدوات ذات كفاءة منخفضة وأن يتحول كذلك عدد من المهتمين والمتحمسين الى الزراعة بدون تربة .

وكاد هذا الحماس أن يؤدي الى ردة فعل





مظهر من المظهر لنباتات الأعشاب في حقل الزراعة بدون تربة (صليبي)

ومع مرور الزمن انتشرت هذه الزراعة في بلدان عديدة ، ولكن اليابان أكثرها تقدماً في هذا المجال ، إذ تبلغ المساحة المزروعة حوالي ٦٠ ألف متر مربع ، ويلي اليابان جريسة أوروبا حيث تزرع شركة شلل للبتروك ما مساحته ٦٠ ألف متر مربع ، وفي إيطاليا وصقلية يزرع ما مساحته ٥٠ ألف متر مربع بدون تربة .

وتتبع هذه الطريقة أيضاً في جزر كناري وجنوب إفريقيا وكندا كما يقوم الأسطول الأمريكي بزراعة مساحات على حاملات الطائرات وفي النواصت وربما نرى هذه الزراعة على سطح القمر إذا قدر للإنسان أن يعيش هناك .

• طرق الري المائية في الزراعة بدون تربة

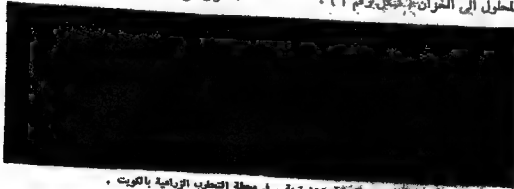
(Hydroponics) تربة

١ - الري الباطني Sub-irrigation

وبهذه الطريقة تنمو النباتات في أحواض يوضع بها مادة مائكة كالفيرميكيولايت والحصى أو مواد بلاستيكية (بولايت) ويوضع بجانب الأحواض خزان يحتوي على المحلول الكيماوي . ثم يضخ المحلول من الخزان إلى أسفل الحوض حتى يمتلئ به حيث يوقف الضخ ، ومن طريق قناة للصرف يتم التخلص من الفائض من مياه المحلول إلى الخزان (شكل رقم ١) .

٢ - الري السطحي Surface irrigation

تختلف هذه الطريقة عن الأولى بحيث تضخ المياه من الأعلى بدلاً من أسفل الحوض بواسطة أنابيب بها فتحات موضوعة على سطح الحوض ، ويجري تصريف الفائض من المياه من أسفل الحوض من طريق قناة تصل الحوض بالخزان المحتوي على المحلول الكيماوي (شكل رقم ٢) .



مظهر من المظهر لنباتات بدون تربة . في محطة التجارب الزراعية بالكويت .

٢ - الري السطحي

١ - الري الباطني

٢ - الزراعة الهوائية *Aeroponics*

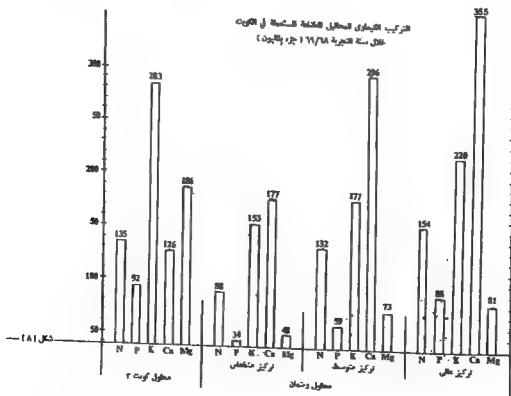
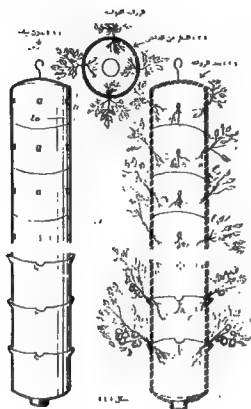
تتم الزراعة في هذه الطريقة بأنابيب من البلاستيك مثبتة بشكل عمودي ، ويحتوى كل عمود على عدة أجزاء طول الجزء الواحد ٢٥ سم وقطره ٢٠ سم ويبلغ طول العمود ٦ أمتار (شكل رقم ٣) . يوضع النباتات في فتحات خاصة في الأجزاء وجذورها داخل الأنابيب ويوضع في كل فتحة نبتة واحدة (شتلة) ، لم يفسخ المحلول الغذائي في الأنابيب من الأعلى .

وتبدأ الزراعة من الأعلى حيث يزرع الجزء الأول وبعد فترة (بضعة أيام) ينقل الجزء الأسفل (الأخير) ويوضع فوق الجزء الأول المزدروع ويزرع ، وبعد فترة وجيزة ينقل الجزء الأسفل أيضاً وتثبت عليه النباتات ويوضع في الأعلى ، وهكذا الى ان تتم زراعة أنبوب البلاستيك بكامل أجزائه ، وما أن يصل الجزء الذى زرع أولاً الى أسفل حتى تكون الثمار ناضجة حيث تقطف وتكرر العملية كالسابق (شكل رقم ٤) .



٢ - ٢٤ - ٥ - الزراعة الهوائية في لانتا بإيطاليا مساحة المحل ٥ آلاف متر مربع

الزراعة بدون تربة



والكبريت . بالإضافة الى هذه العناصر يحتاج النبات الى عناصر أخرى ولكن بكميات قليلة ولذا تسمى عناصر أساسية صغرى مثل : الحديد والمنجنيز واليورون والزنك والنحاس والمليدنوم وغيرها .

المحلول الغذائي Nutrient Solution

يحتاج النبات لينمو اثناء سنة من العناصر الغذائية وبكميات كبيرة نسبياً ، ولذا تسمى بالعناصر الأساسية الكبرى وهى / النيتروجين ، البوتاسيوم والفسفور والكالسيوم والمغنيسيوم

وبين الجداول التالية تلك المحاليل الغذائية التي استعملت في الكويت .

* محلول « كويت رقم ٣ »

| غرام/التر | ٥٨٨ و . | ٥٨٨ / ٥ | بوز أ |
|-----------|---------|----------|---------------------------|
| » / » | و . | ٥ / ١٢٦ | بوز ب أ |
| » / » | و . | ٥ / ٢٩٦ | كا (ز ا) ٥ ٢ ٤ يد هـ |
| » / » | و . | ٥ / ٣٧٦ | كا (يد ب أ) ٥ ٢ ٠ يد هـ |
| » / » | و . | ٥ / ٦٢٣ | مغ ك أ |
| » / » | و . | ٥ / ٠ ٣٣ | يد ز ا (١ ٢ ٣ ٨ ٠ م) |
| » / » | و . | ٥ / ٠ ٢٥ | يد كل (٠ ٢ ١ ٦ ٠) |
| » / » | و . | ٥ / ٠ ١٨ | عناصر ثانوية |
| » / » | | ٢ / ٤٨٥ | * مجموع التركيز |

ومن الجدول السابق يظهر ان النسبة بين العناصر الأساسية الكبرى كالتالى : -

| ن | فـ | يو | كا | مغ |
|------|------|------|------|------------------|
| ١٢٥ | ١٢ | ٢٨٣ | ١٢٦ | جزء بالمليون ١٨٦ |
| ١٢٤ | ١ | ٣ | ١٢٣ | ٢ |
| ٪ ١٦ | ٪ ١١ | ٪ ٣٥ | ٪ ١٦ | ٪ ٢٢ |

* محلول « ويتمان » Whitman Solution

| التركيب الكيماوى | تركيز منخفض | تركيز متوسط | تركيز عالى |
|---------------------------|-------------|-------------|------------|
| بوز أ | ٠.١٢ | ٠.١٨ | ٠.٢١ |
| بوز ب أ | ٠.٢٤ | ٠.٢٤ | ٠.٢١ |
| كا (ز ا) ٥ ٢ ٤ يد هـ | ٠.٦٠ | ٠.٩٠ | ١.٠٦ |
| كا (يد ب أ) ٥ ٢ ٠ يد هـ | ٠.١٤ | ٠.٢٤ | ٠.٣٦ |
| مغ ك أ | ٠.١٨ | ٠.٣٦ | ٠.٤٠ |
| مغ ك أ | ٠.٢٤ | ٠.٣٦ | ٠.٤٠ |
| عناصر ثانوية | ٠.١٨ | ٠.١٨ | ٠.١٨ |
| * مجموع التركيز | ١.٥٢٨ | ٢.٢٦٨ | ٢.٧٥٨ |

* - النسبة بين العناصر الأساسية الكبرى للمحلول الغذائي في محلول ويتمان (شكل رقم ٨)

| العنصر | ن | فو | يو | كبا | مخ |
|-------------------|-----|-----|-----|-----|-----|
| - التركيب المنخفض | ٨٨ | ٣٤ | ١٥٣ | ١٧٧ | ٤٨ |
| | ٢٦ | ١ | ٤٥ | ٥٢ | ١٧ |
| | ٪١٧ | ٪٧ | ٪٣٠ | ٪٣٥ | ٪١١ |
| - التركيب المتوسط | ١٣١ | ٥٩ | ١٧٧ | ٢٩٦ | ٧٣ |
| | ١٨ | ١٢ | ٢٤ | ٤٣ | ١ |
| | ٪١٧ | ٪١٠ | ٪٢٢ | ٪٤١ | ٪٩ |
| - التركيب العالي | ١٥٤ | ٨٨ | ٢٢٠ | ٢٥٥ | ٨١ |
| | ١٩ | ١١ | ٢٨ | ٤٢ | ١ |
| | ٪١٧ | ٪١٠ | ٪٢٥ | ٪٣٨ | ٪٩ |

* العناصر الأساسية الصغرى

| | | |
|------------------|-----------|-------|
| كسلاات الحديد | غرام/التر | ٠.١ |
| كبريتات المنغنيز | ١ / ١ | ٠.٠٣ |
| حامض البوريك | ١ / ١ | ٠.٠٥ |
| كبريتات الزنك | ١ / ١ | ٠.٠٠١ |
| كبريتات النحاس | ١ / ١ | ٠.٠٠١ |

يمكن لجميع اصناف النباتات ان تنمو في مثل هذه الطريقة من الزراعة ، وتحت جميع الظروف الجوية وحسب متطلبات السوق . وقد يمكن زراعة الأنواع التالية من المحاصيل والأشجار والأزهار وبصورة تجارية في هذا النوع من الزراعة بدون تربة : -

الخضروات : الطماطم - الخيار - الخس - الباذنجان - الفاصوليا - الكوسا - البازيلا - البقدونس - السبانخ - وغيرها .

نباتات صناعية : التبغ - الشمندر .

أشجار الفاكهة : التوت الأرضي - العنب - الموز - وغيرها .

الأزهار : القرنفل - الجلاديولا - الورد - وغيرها .



شجرة الموز داخل للحلة التجريبية للزراعة بدون تربة
(الكويت)

هـ - يزرع عدد اكبر من النباتات في الترم
المربع الواحد في حالة الزراعة بدون تربة
وبهذا يمكن أن يزيد الانتاج بحوالي ٥٠ ضعفاً
فتكون تبعاً لذلك تكاليف الانتاج أكثر
انخفاضاً عنها في الزراعة التقليدية .

❖ المقارنة بين الزراعة التقليدية والزراعة

❖ بدون تربة

أ - نتيجة لنمو الخضروات والأزهار
المستمر في حالة زراعتها بالطريقة التقليدية
تصبح التربة غير خصبة ولذا يضطر المزارع
الى تغيير نوع الخضر والأزهار بالتتابع الدورية
الزراعية كما يلجأ الى اضافة المواد العضوية
لتحسين قوام التربة أما في الزراعة بدون تربة
فلا دامي لكل ذلك .

ب - تضاف المواد العضوية للتربة قبل
زراعتها في حالة الزراعة التقليدية ولا تضاف
بعد نمو النباتات أما في الزراعة بدون تربة
فيتم اضافة المحاليل الفلداية حسب حاجة
النباتات ومع استمرار نموها .

ج - من أهم حسنات الزراعة بدون تربة
بالمقارنة مع الزراعة التقليدية في الحقل قلة
أصابة النباتات بالحشرات والفطريات وذلك
لسهولة التشخيص وسهولة المكافحة .

د - يمكن تخفيض كلفة الانتاج في حالة
الزراعة بدون تربة نظراً لاستعمال الأخواض
مباشرة بعد قطف المحصول في زراعة نباتات
جديدة ، أما في حالة الزراعة التقليدية فلا بد
من تجهيز التربة بالحرث والتسميد بالأمدة
العضوية قبل زراعتها ثانية .



مزارع نباتات الطماطم في محطة التجارب الزراعية بالكويت

*** ويتضح من الجدول التالي المقارنة المشار إليها وكما تنطبق على الأحوال في أوروبا :

| نوع الزراعة | الانتاج/٢م | تكلفة الانتاج | مدة الحصاد |
|--------------------------------|------------|--------------------|---------------|
| — الزراعة التقليدية في الحقل . | ٧ كغم | ١٠٠ ليرة إيطالية | شهران |
| — الزراعة بدون تربة | ٣٢-٣٩ كغم | ٧٠ ليرة إيطالية | سبعة اشهر |
| — الزراعة الهوائية | ٦٠-٨٠ كغم | ٢٥-٣٥ ليرة إيطالية | اثنا عشر شهرا |

●●● وحتى نعطى فكرة واضحة عن تكاليف إنشاء مشروع للزراعة بدون تربة على مستوى تجارى ، ندوج فيما يلى احصائيات اقتصادية عن مشروع مشابه في إيطاليا :

الأرض القريبة من المشروع (وتصب هذه المياه في خزان يتسع الى ١٠٠٠ م^٣ والذي يضاف اليه المواد الكيماوية لعمل المحلول الغذائي الملائم للنباتات .

ويضخ المحلول الغذائي من الخزان الى المشروع بواسطة مضخات رئيسية عن طريق أنابيب بلاستيكية بحيث تتفرع الأنابيب داخل المشروع الى أخرى قطرها ٢٠ سم ثم تتشعب الى أصغر منها بقطر ٤ سم وبها فتوح كل ٢٠ سم لضمان توزيع متجانس للمياه على سطح أحواض الزراعة .

وبعد ان تتم عملية الري يتسرب الماء الفائض الى اسفل الأحواض حيث يجمع فيما يشبه القنوات ويصب في الخزان الرئيسي ، حيث يجرى تجديده باضافة ما فقده من العناصر الغذائية واستعماله ثانية في الري .

ومن الأدوات المهمة للمشروع ما يلى :

— جهاز تدفئة / عبارة عن مجموعة من

— يقع هذا المشروع في صقلية وهو أكبر مشروع من نوعه في أوروبا هذه الأيام ، أنشئ المشروع سنة ١٩٥٩ بواسطة المؤسسة الزراعية للهيدرونيكس في صقلية ، وكان القصد منه انتاج الخضروات كالطماطم والخيار لتغطية الاستهلاك المحلي .

وقد أنشئ المشروع على أرض صخرية لا تصلح لأي نوع من الزراعة ، وتبلغ المساحة الكلية للمشروع ٢٥٥.٧٠٠ ذوع منها ٢٢٤٧.٠٠ واستعملت طريقة الري السطحي هذا ويتخلل المساحة طرقات صغيرة لأغراض الحصاد والعناية بالنباتات كما يتخللها طرقات لمرور العربات مساحتها ٢٢٢.٠٠٠ . ويفطى المشروع بمادة بلاستيكية شفافة (بوليثلين) مقواة بشبك من المعدن المجلفن ومثبتة على برواز من الحديد . وتتم التهوية بواسطة شبكات خاصة تغطي ٤٠٪ من المساحة . وتجلب مياه الري بواسطة أنابيب من البلاستيك من آبار تبعد حوالي ٢٠ كيلو مترا (لعدم توفر المياه في

تعتمد الدورة الزراعية على حاجة السوق ومن أهم الأسواق التي يزدها المشروع مليلي :

- كالينا وتبعد ١٠٠ كيلومتر عن المشروع وتزود بالمنتجات بواسطة السيارات الكبيرة .

- روما وتبعد ١٠٠٠ كيلومتر ويتم النقل بواسطة عربات السكة الحديدية .

- ميلانو وتبعد ١٨٠٠ كيلومتر ويتم النقل أما براً بواسطة السكة الحديدية أو جواً .

✻ تبدأ الدورة الزراعية في سبتمبر

ينقل الشتلات من المشتل الى الأحواض ويبدأ الإنتاج في نوفمبر ويستمر بدون توقف حتى يونيو أو يوليو وحسب خطة موضوعة مسبقاً .

✻ أما العمليات اليومية التي تتم فهي :

- ضبط الجو الداخلي من تهوية وتدفئة ويتم هذه العملية بصورة أوتوماتيكية ، حيث يتوفر جهاز لتنظيم درجة الحرارة .

- الري : يوزع المطول يومياً بمعدل مرتين الى اربع مرات حسب حالة الطقس ومقدار الرطوبة في الأحواض .

- العناية بالنباتات المزروعة ، ويشمل ذلك ترويب النباتات وتنظيف الأحواض والممرات وجنى الثمار ونقلها الى غرف التعبئة ومبثتها .

✻ ويمكن ايجاز تكاليف المشروع بما يلي :

التكلفة الأساسية للمشروع ٥٠٠ مليون ليرة إيطالية أي ما يعادل ٨٠٠٠٠ دولار (قدر الاستهلاك على مدى ١٥ سنة) .

المولدات الحرارية التي تدفع الهواء الساخن وتوزعه على المساحة الكلية . وتعمل هذه المولدات وعددها ٣٤ على الديزل ويوزد الواحد منها بـ ٢٠٠ ألف كالورى/الساعة .

- تجهيزات خاصة بالكيمائيات الزراعية وتشغل هذه التجهيزات مساحة قدرها ٢٠٤٠٠ وتشتمل على ما يلي :

✻ غرفة الضبط ، ومن هذه الغرفة يتم ضبط المحاليل الغذائية من تحضير وتجديد وتوزيع وضبط عمليات التدفئة والرطوبة النسبية .

✻ غرفة الطاقة الكهربائية والمحتوية على مولد كهربائي احتياطي للطوارئ .

✻ مستودعات للأسمدة الكيماوية ، وأمية التغليف ، المواد والمعدات .

✻ غرف استراحة للموظفين والمعمال تشمل جميع المرافق .

✻ سكن الموظفين الدائمين .

✻ جهاز اتصال داخلي يصل غرفة الضبط بجميع مرافق المشروع .

✻ أما عدد العاملين في المشروع فيشمل :

| | |
|----------------------------|----|
| مديراً فنياً وتجارياً | ١ |
| رئيساً للمشروع (مراقباً) | ١ |
| مساعداً للمراقب | ١ |
| عمالاً (رجالاً ونساء) | ٢٥ |

واردات المشروع من (الطعام)

| الشهر | كمية الانتاج | السعر/ الكيلو ليرة ايطالية | المبلغ ليرة ايطالية | دولار |
|---------------------|--------------|-------------------------------|---------------------|----------------|
| سبتمبر | — | — | — | — |
| أكتوبر | — | — | — | — |
| نوفمبر | ٢٠٠ | طن | ٩٠ | ٢٩٠.١٦ |
| ديسمبر | ٢٥٠ | » | ١١٠ | ٤٤٣٣٠ |
| يناير | ٢٥٠ | » | ١٢٠ | ٤٨٣٦٠ |
| فبراير | ٢٥٠ | » | ١٤٠ | ٥٦٤٢٠ |
| مارس | ٢٥٠ | » | ١٨٠ | ٧٢٥٤٠ |
| أبريل | ٢٥٠ | » | ١٤٠ | ٥٦٤٢٠ |
| مايو | ٢٥٠ | » | ٩٠ | ٢٩٠.١٦ |
| يونية | ٥٠ | » | ١٢٠ | ٢٠.١٥٠ |
| * المجموع ١٩٥٠ طناً | | | ٢٢١ مليون ليرة | ٣٥٦٢٥٢ دولاراً |

مصرفات المشروع

* مصرفات مباشرة :

| | | | | |
|--------------------|-----|--------------------|---------|-------|
| العمال (٢٩ شخصا) | ٢٥ | مليون ليرة ايطالية | ٥٦٤٢٠ | دولار |
| مواد كيميائية | ١٦ | » » » | ٢٥٧٩٢ | » |
| وقاية الزروع | ٢ | » » » | ٣٢٢٤ | » |
| مدفنة | ٥ | » » » | ٨٠.٦٠ | » |
| طاقة كهربائية | ٥ | » » » | ٨٠.٦٠ | » |
| ادوات | ٥ | » » » | ٤٨٠.٦ | » |
| صيانة | ٣ | » » » | ٨٠.٦ | » |
| مصاريف متفرقة | ١/٢ | » » » | ٨٠.٦٠ | » |
| نقلات | ٢٢ | » » » | ٢٥٤٦٤ | » |
| عمولة (٧٪) | ١٥ | » » » | ٢٤٩٨٦ | » |
| * * المجموع | ١٠٩ | مليون ليرة ايطالية | ١٧٥٧٠.٨ | دولار |

* المصروفات غير المباشرة :

| | | | | |
|---|-----|--------------------|--------|-------|
| استهلاك المشروع على مدى ١٥ سنة وبنفائذ ٧٪ | ٥٢ | مليون ليرة ايطالية | ٨٢٨٢٤ | دولار |
| مجموع المصروفات | ١٦١ | » » » | ٢٥٩٥٣٢ | » |
| مجموع الواردات | ٢٢١ | » » » | ٣٥٦٢٥٢ | » |
| * الربح | ٦٠ | » » » | ٩٦٧٢٠ | » |

وهذا يساوي ١٢٪ من رأس المال المستثمر .

العراق سنة ١٩٦٦ - الاعتماد الاسرائيلي سنة ١٩٦٧ وغيرها) .

وتبعاً لذلك تختفى الخضروات الطازجة من الاسواق ومما نهدف اليه في اتباع طريقة الزراعة بدون تربة التغلب على هذه العقبات والوصول بالبلاد الى حالة من الاكتفاء الذاتي بالنسبة للخضروات .

هذا وتبلغ مساحة الوحدة الانتاجية للزراعة بدون تربة في الكويت ٢٠٠٠٠ متر مربع وهي واحدة من مجموعة وحدات شملت الخطة الخمسية للتنمية . وقد صممت هذه الوحدة في الأساس لزراعة الخضروات (كالطماطم والخيار والنخس وغيرها) ويستعمل في هذه الوحدة الانتاجية الأحواض والرى السطحي وتشبه من حيث صفاتها العامة الوحدة التجارية في صقلية مع اختلاف في الآلات المستعملة إذ ان الوحدة الانتاجية في الكويت مزودة باجهزة ميكانيكية متطورة (انشئت الوحدة الزراعية في صقلية عام ١٩٥٦) ويبلغ عمق الطبقة الزراعية في الاحواض ٤٠ سم من الحمى . وتشتمل الوحدة على ١٦ حوضاً مساحة كل منها ٢٠٠٠ م^٢ وهي مغطاة بالواح من البلاستيك المضلع والقوى .

وتروى النباتات بواسطة تمديدات من الانابيب البلاستيكية موزعة على سطح الاحواض .

ويحتوى جهاز التدفئة على مولدات حرارية مزودة بمراوح ذات قنرة عالية والتي يمكن استعمالها لتبريد جو الوحدة في فصل الصيف . ويتم ضبط العمليات الجارية في الوحدة بواسطة غرفة للضغط ، كما تتوفر في الوحدة غرف اخرى للخرن والتطعيم وغيرها .

من المعروف ان الطقس والظروف البيئية في الكويت لهما تاثير مباشر على الزراعة وهذا ما جعل الكويت اقل البلدان قابلية للزراعة . فالواقع الصحراوي والحرارة المرتفعة الى حوالي ٥١ م في الظل وعدم توفر مياه الرى وكثرة العواصف الرملية ، كل ذلك جعل من الزراعة التقليدية في الحقل امراً صعباً وخاصة في فصل الصيف .

ومن أهم العقبات التي تحتاج الى حلول ما يلي :

١ - الظروف الجوية القاسية كالرياح والعواصف الرملية التي تحتم وقاية المحرومات (كاستعمال البيوت الزجاجية) .

٢ - الطقس : ارتفاع الحرارة الجوية الى درجة عالية مع انخفاض الرطوبة النسبية يتطلب تبريداً للجو المحيط بالنباتات .

٣ - عدم توفر المياه يحتم اتباع طريقة زراعية تتطلب الحد الأدنى من المياه وإعادة استعمال المياه الزائدة عن حاجة النباتات .

✽ وقد كان لاكتشاف النفط في الكويت وتطور الصناعة اثرهما في مدة وجيزة على خلق بلد متحضر يبلغ تعداد سكانه أكثر من نصف مليون نسمة . ونتيجة لعدم توفر المياه الصالحة للرى وارتفاع درجة الحرارة الجوية لم تكن هناك زراعة تقليدية في الكويت .

تنقل المواد الغذائية بالسيارات آلاف الأميال عبر الصحراء من لبنان والاردن الى الكويت ، وكثيراً ما تتعرض طريقة النقل هذه الى التأخير والتعطيل لأسباب عديدة كالحروب والأمراض الوبائية (ظهور وباء الكوليرا في

انه يمكن زراعة بعض أنواع الخضروات التي يصعب زراعتها بالطريقة التقليدية .

ومما لا شك فيه أن الطريقة الجديدة في الزراعة بما تتضمنه من علم ستكون سلاحاً جديداً في يد الانسان في كفاحه من أجل التحرر من الجوع في العالم .

ومن المتوقع ان يكون الانتاج في وحدة الزراعة بدون تربة بعد فترة التجربة التي تمر بها ما معدله ٣٢ - ٣٥ كغم من الطماطم في المتر المربع الواحد أى خمسمائة طن في السنة .

وبعد فيمكن القول كخلاصة للموضوع ان الزراعة بدون تربة لا تعنى نهاية الزراعة - التقليدية - ولكنها تعطي محصولاً أوفر كما

| النباتات | التاريخ | معدل الأيام | الانتاج | | النوعية | | المعدل | الانتاج بالكيلو غرام |
|------------|---------|-------------|---------------------------------|----------------|---------|-------------------------------|-------------|------------------------|
| | | | النسبة المئوية من مجموع الانتاج | المعدل بالايام | العدد | النسبة المئوية من عدد النواكه | وزن النواكه | النسبة المئوية للانتاج |
| ٨ النباتات | نوفمبر | ٧٨ | ١١ | ٠.٤٧٧ | ١٣٥ | ١٥ | ٩٩ | ١.٤٢١ |
| | ديسمبر | ٣١ | ٢٥ | ٠.٩٦٦ | ٢١٥ | ٢٥ | ١٣٩ | ١.٩٦٦ |
| | يناير | ٣١ | ١٨ | ٠.٧٢٢ | ١١٨ | ١٤ | ١٩٠ | ١.٧٢٢ |
| | فبراير | ٢٨ | ١٥ | ٠.٦٤٠ | ١٠٩ | ١٣ | ١٦٤ | ١.٥٧٧ |
| | مارس | ٨ | ٣١ | ٤.٨٠٠ | ٢٨٣ | ٣٣ | ١٣٦ | ١.٢٢٩ |
| ٩ | | | | | | | | |
| المجموع | | ١٢٦ | | ٠.٩٦٨ | ٨٦٠ | | ١٤٢ | ٢.٩٦٥ |

الوقت - السنة ١٩٦٨ - ١٩٦٩ (جيل ١)

نوع الطماطم : ممتاز

مجموع الانتاج في قطعة واحدة مساحة ٥ر٤ م^٢

(١) الطب الروماني

عرض وتحليل: دكتور بول غليونجي

ونهضة الاسكندرية العلمية وانتشار العلماء
الافريقيين في شتى بقاع العالم . وقد اختلفت
تلك الحضارة من الحضارة الاغريقية الاصلية
بسبب تلونها بلون كل بلد دخلته واختلاطها
بمميزاته .

ويريفنا رغبة في هذا المؤلف انه اول كتاب
تناول هذا الموضوع بعد مؤلف ميركليينورد
البوت : الطب الافريقى في روما **Greek
Medicine in Rome** ، وذلك في مسنة
١٩٢١ (٤) اى ان الموضوع اهتم ٤٨ سنة .

هذا المؤلف جدير بترحيب كل من يعنى بتاريخ
الطب وذلك لما اصاب طب روما الاباطرة من
الاهمال وقلة التقدير في اغلب المراجع والقرم
بانه نقل مشوه لطب العهد الهيلينى . وتطلق لفظة
هيلينستى Hellenistic او متهلن على كل مظاهر
الثقافة الافريقية والحضارة الافريقية بعد
وصولها الى ذروتها في عهد اغلاطون وابقراط
وارسطو (٢) عندما عمت جميع انحاء العالم
المعروف من الهند الى غرب البحر المتوسط
وعندما اصبحت اللغة الافريقية لغة المثقفين
الدولية ، وهذا بفضل فتوح الاسكندر (٣)

١ - يتناول هذا المؤلف بافرى والتد كتاب :

Roman Medicine, by John Scarborough, Thomas & Hudson, 1969.

المؤلف من ٢٢٨ صفحة ، منها ١٤٨ المتن و ٢٥ صفحة للذيول ، و ٨٩ للتراجم ، ويهوى ٢٩ صورة
شمسية و ١٠ رسومات ، والذى جاء ضمن مجموعة « مظاهر الحياة الافريقية والرومانية » .

٢ - الاطلون (٢٩) - ٢٢٧ ق . م ، ابقراد (حول ٢٦٠ - ٢٧٥ ق . م) ، ارسطو (٢٨٢ - ٢٢٢ ق . م) .

٣ - الاسكندر الاكبر (٣٥٦ - ٣٢٣ ق . م) ، حول صب العالم في قالب واحد ، واتشاء امبراطورية شاملة ، توحيد
الحضارين الافريقية والاسيوية ، وقد صحت الحضارة الافريقية - نتيجة لغزواته ودمج التماس امبراطوريته بعد
موته - كل البلاد المتوحدة وان شئت فقل متصدة كلها ، فاصبحت هيلينستية بعد ان كانت هيلينية .

Greek Medicine in Rome, by Sir Clifford Allbutt, London, 1921.

٤ -

وقد شهد جالينوس (٥) باضمحلال التفكير العلمى فى هذا العهد وانتحال اخلاق الأطباء ، ورد هذا فى الباب الأول من مؤلفه فى التذير (Prognosis) حيث حمل على روما عامة وأطبائها بوجه خاص ورماعهم بالسطحية ، لاغفالهم سير المرض الزمنى وعدم تجاوزهم العارض الحالى للوصول الى الاسباب الأولى او الى النظريات العامة .

الا ان العالم الإيطالى باتزىنى (٦) دفعا عن سمعة مواطنيه القدامى حمل أخيرا على الاتجاه الذى لا يرى فى حضارة إيطاليا القديمة سوى صورة ضعيفة من الحضارة اليونانية ، والذى لم ينظر الى تحقيقات علماء الأفريق الذين عاشوا وعملوا فى إيطاليا الا على انها أعمال أفريقية ، وأوضح ان هذه النظرة تفعل ما كان لهؤلاء العلماء من الشئان فى بناء النظريات الأفريقية فى الكون وفى الطب ، وتخطيء فى تسميتهم بالأفريق وأن كانوا من سلالة أفريقية وعاشوا وعملوا فيما سماه المؤرخون باليونان الكبرى *Grocia magna* (٧) واستند فى ذلك الى حجة بيولوجية فحواها ان هؤلاء العلماء يمثلون الانسان الإيطاليوطى *Italioi* ، أى الإيطالى المهنج وهو الذى نشأ من تزاوج العناصر الإيطالية الأصلية بالعناصر الأفريقية الدخيلة التى نزلت من اليونان الى شواطئها إيطاليا فى خلال فترتين : أحدهما فى القرن الحادى عشر ق.م ، والثانية فى القرن الثامن

ق.م ، فكان بذلك مختلفا عن الإلئين وأن كان كل من التارتين طبع فيه طباعا معينة، فتطلمت أفريقته بميزات جديدة ، تجلت فى اللهجة والفن والنظم الاجتماعية والسياسية، وحولت اهتمام فلاسفتهم من علوم ما وراء الطبيعة والأخلاق ومظاهر الكون وأكلفتها وكنه المادة وما شاكل هذه المسائل المجردة التى أولع بها الأفريق الى مشاكل الحياة اليومية وكنه الحياة ، وخواص المادة الحية ، وتركيب المادة وكلها مشاكل تلائم ميل الإيطاليين الى نواحى الحياة العملية ، وانتهى الى ان الجميع حتى فلاسفة القدامى ومؤرخيهم أمثال بلوتارخوس ادركوا الفارق بين الإلئين . أما طب هذه الحقبة فقد نمته باتزىنى بأنه طب أفريقى مصطبغ ببعض الخصائص الإيطالية .

يستهل مؤلف (طب روما) اول ابوابه (فى اصول روما) بدراسة سريعة لنشأة الطب فى إيطاليا ، قال فيه المؤلف ان الطبيب ما هو الا انسان عصره ، يؤمن بما يؤمن به معاصروه ، ولذا فانه لا غنى فى بحث طب أى عهد من العهود عن دراسة هذا الانسان وعصوة الكون التى كان يتصورها . ولقد كان اول سكان إيطاليا من المزارعين المؤمنين بجمهرة من الالهة او المبادئ ، تقطن كل اجزاء الكون ، صغرها وكبيرها ، فكانت نتيجة هذا التصوير انهم — على سبيل المثال — اعتقدوا بادية ذى بدم بأن الريح هى قوى روحانية، وباتتالى بأن الآلات الطبية هى القوى

٥ - Galem الفاضل جالينوس (حول ١٢٩ - ٢٠٠م) درس فى برغامون بأسيا وفى أنيس وكيرنتوس باليونان ، والاستكندرية ، كان طبيبا للعسكريين فى برغامون فلاحجروحا كثيرة وجنى منها معلومات تشريعية قيمة ، ثم عمل فى روما اول مرة من ١٢٢ - ١٦٦م . واستمعدها إليها الامبراطور ماركس - اوريليوس مرة ثانية سنة ١٦٩م . ويظن الآن انه تولى فى روما ، صف والفة بغراة واستل بقدره على التوفيق بين النظريات ، وتعد مجموعة مؤلفاته أكثر موسوعة فى الطب الكلاسى .

٦ - Pazzini, A., 1969, Pag. di Storia della medicina, XIII, 6, P. 59.

٧ - *Grocia Magna* أى اليونان الكبرى ، أطلقت على جنوب إيطاليا حيث نشأ الهلجرون الأفريق مستعمرات عدة .

٨ - Plutarch (٢٦ - ١١٧م) ولد بكترويا ، درس الفيزياء والعلوم والبلاغة فى أثينا ، وكان كثير الرحلات لا سيما فى الشرق ، ثم أنشأ مدرسة بمصطف رأسه وبعد سنة ٩٨م . أصبح كاهنا بمعبد دلفى ، وكانت كتاباته ترمى الى الصمت على المسئلة أكثر من دمجها الى التحقيق التاريخى ولكن ملكته الرواية ملكة مؤلفاته بشهادات طريفة .

المعالجة (٩). إلا أنهم عندما اتقوا بالشعب
الأتروزي (١٠) الذي نزع اليهم من الشرق
مصطبغا بالأديان الإغريقية التي خلعت الصفات
البشرية على الآلهة Anthropolomorphism
تحولوا إلى الإيمان بأن الآلة هي أداة تلك القوى
الروحانية الخفية .
لتأليفهم كل مرافق الحياة وسبلها ، أمسى
المرض في أيمنهم مظهراً من مظاهر غضب
الآلهة ، فكان من المنطقى - الوقاية من الأوبئة
وللتخلص منها - أن يدعو مجسوس أنثيوخ
إلى الصلوات على أنها أودع طرق محاربتها ،
وبما أن كل وباء ينتهي نهاية طبيعية ، اعتقدوا
عند زواله أنهم أدوا بهذا واجب التشفع
والاستغفار على أثم وجه ، دون البحث عن
أسباب نشأة الوباء أو زواله الحقيقية .
ثم إن النصوص الرومانية تحدثنا عن علم
وجود أى أطباء في روما ، وعن ممارسة وب
البيت الطب في دوائه ، مبتعداً كل البعد عن
النظريات الطبية التي شغل بها الإغريق ،
ولعل هاتين الميزتين ، إلى الإيمان بأن المرض
أنما ينبع من الآلهة ، وممارسة نوع من الطب
المنزلي الشعبي ، هما اللتان أضفتا على الطب
الروماني صفاته الخاصة ، فمن أمثلة هذا
الطب الديني الشعبي الضيق الأفق ، أنهم
كانوا يقيمون الأضرحة المقدسة لآلهتين

والى هذا فقد وجد في طب رومان مركب أتروزي
تسلل إلى حضارتها ، وتمثل في بعض الآلات
الموروثة من الإغريق وفي فن العمارة الصحية ،
ولا سيما في فن التكهن بواسطة تفحص أكباد

٩ - لقد امتثل الإنسان البدائي بالإيمان بالمسيحية المطلقة بويحث من غلة مباشرة لكل حدث ، واحتار في تفسير أحداث
الكون ، فنسب إلى كل شيء روحاً ذات أرادة مستقلة لها فهمه ومجده لتفادي شره واستدراك مفعله ، وهذا أصل
الفتيشية (Fetichism) أي عبادة الأشياء المجهدة كعولة اعتقاد الرومان بأن السلاح الشافي أو اللؤلؤ هو القوة
الشافية أو المؤدية لما لها .

١٠ - Etruscs الأتروزيون ، شعب يقطن الله من أصل آرى قدم من آسيا ، وتروى الأساطير أنه من سلالة إنياس
ورفاقه الذين لجأوا إلى إيطاليا بعد تدمير ماستهم في خلال حرب طروادة ، فرض سيطرته على جل شبه الجزيرة
الإيطالية بفعل تولفه العنصرية على لغان إيطاليا ، وكون في القرن الخامس ق . م اتحاداً من ١٢ جمهورية ، ولد
رأه هذا الشعب إراً يلبث في حضارة الرومان ، فولدت كتابته ولكن مدلولات ألفاظها ما تزال مجهولة والبلاد التي
عمرها (تروريا) تشمل ولاية توسكانيا الحالية .

١١ - تعتمد التماويل والأغاني السحرية على تكرار الأصوات وإيقاعها أكثر من اعتمادها على مدلولاتها ، إذ أن تأثيرها
على الإنسان كتأثير الطبول ، تبعها قبول الأضياء وإزالة ملقة النكد ، ولذا فإن أغلب التطويل مركبة من الأغاني
في ذلك معنى مثال : أبراكادابرا وهو كس بوكس ومثيلاتها .

القربان ، وهي عادة نبتت في بابل في عهد سارجون الأول (١٢) ، ويبدو أن مردعا إلى العقيدة بأن روح الآلهة تنقمص اللديحة الهداة له فتبدى ثيابها في أمشاطها .

ولذلك فمع أنه كان لروما طب خاص قبل دخول النظريات العقلية الصادرة من الإغريق فيه ، وهو طب كان يفتقر إلى تنظيم ولا يمكن وضعه في إطار واحد ، فإن الرومان اللاتين الذين جاءوا بعد الأتوريين ، وبفصل ما أسموا به طوال تاريخهم من القدرة على التوفيق والاعتباس ، تعلموا الطب الإغريقي كما تعلموا الطب الأتوري من قبل ، وهذا عندما قدرت لهم الغلبة على الأتوريين ، وكان هذا حوالي سنة ٥٠٠ ق . م . فأسرعت عملية تسلسل الطب الإغريقي ، والتي كانت بدأت في بطمه من قبل ، وتلاشت بواقي التأثيرات الأتورية إلى حد كبير بعد هزيمة الأتوريين في معركة بحرية ضد أفريق (سيراتوز) في سنة ٤٧٤ ق . م .

وتروى الأساطير أن الطامون نقش في إيطاليا في ذلك القرن ، وأن التوسلات إلى الآلهة (أيولي) هي التي أخدمته ، فاختل هذا الآلهة شكل الطبيب Apollo Medicus ، ثم عاد الوباء ففتش في روما ثانية في سنة ٢٩٥ ق . م . وكان الرومان قد طعموا بالنجاح الذي حازته معابد آله الطب الإغريقي أسقليبيوس ، فشيّدوا

له معبداً في جزيرة وصط نهر التير بروما (٣٦) وورسح الإيمان بهذا الآلهة عندما زال الوباء ، وتبع هذا حجرة الأطباء الإغريق إلى روما إذ كانت منزلة أئتنا قد أثمرت وارتفع نجم روما في سموات العالم المعروف .

وفي جو هذا التمازج الحضري انقسم ممارسو الطب في عهد الحروب الأراضية إلى ثلاثة : الطبيب المختص ، ورب الأسرة ، والممارس الأتوري - اللاتيني ، الذي كان يعتمد على السحر بعد خطفه بالطقوس الهيلينية الخاصة بالآلهة أسقليبيوس (١٤) .

ونظراً لأهمية الطب الإغريقي في نشأة الطب الروماني تدرج المؤلف في الباب الثاني إلى الصورة الخلفية للطب الروماني وهي التي رسمها له الطب الهليني ، وبخاصة مدرسة الاسكندرية التي جذب إليها عاملوها البطالة علماء العالم بما قدموا إليهم من الجوائز والتشجيع والتي جمعوا فيها كل ما ألفه علماء القدامى ، وترجموه إلى الإغريقية ، إلا أن جل هم أطباء الاسكندرية - ربما للمؤلف - كان جمع المال والإطلاع على النصوص دون نقدها ، حتى أنهم أصبحوا أول أهداف الكتاب والرواة الهوليين وفي هذا تصنف واضح ، حيث أن العلماء السكتريين نالوا من الصيت والشهرة تسطاً وانفرا ووصلوا إلى كشوف خطيرة . وقد برز

١٢ - سارجون الأول (شاروكين) ملك آشور في القرن ٢٩ ق . م . وجدت في النوريا بإيطاليا نماذج تمثل أكياداً من البرونز تشابه نماذج الإباد التي كشف عنها في بابل بمنطقة بحيث تقسم سطحها إلى مناطق يرتبط كل منها بمنطقة من السماء .

١٣ - يروى أن الطامون نقش في روما ، وفولصت هذه المدينة بمكة الهميد إيدانوس باليونان لقتلهم إلى أسقليبيوس كما اشتهر به من القوى الشافية ، وعندما جزم أعضاء الوفد على الصورة ، شاهدوا نصيباً من الشابين القديمة المحولة بأبعد يتوجه نحو السفينة التي انقذتهم ، فظفروا خيراً وتلقوا التبريد إلى روما ، وانقلبوا له وولاه أسقليبيوس الذي يجسمه معبداً في جزيرة وصط نهر التير ، واختفى الوباء ، فلو أن الإيمان بأسقليبيوس أصبح المبدأ مزاراً للفرح ، وعند دخول المسيحية روما حول المعبد إلى كنيسة باسم القديس باتولوميو ، ومن ثم تسمية مستشفى من مستشفيات لندن باسم هذا القديس استنباشاً به .

١٤ - أسقليبيوس ، ابن أيولي ، آله الطب عند الإغريق ، أخذ الطب عن القنطور شيرون فبرع ولم يتكف بإبرار المرض بل بإعاد الحياة إلى الموتى فأثار بذلك حتى آله الجميع الذي غشى على ملكه ، فتوسل هذا الآلهة إلى كير الآلهة زوس الذي قلص على أسقليبيوس بالصاعقة ، أقيمت لاسقليبيوس المعابد الشافية في كل العالم الهيلنستي وسميت (أسكليبيون) ، وقد قال الإغريق عندما زاروا مصر أن الطبيب المصري امتحبت لآله أصبحت هو الآلهة أسقليبيوس .

قربت من الكمال (وهنا أهمل المؤلف فضيل فدملي المصريين في هذا الصدد ، إذ أنه لا شك في أن إيراز سترانس استمد أسس معرفته من البرديات المصرية (١٩) . وأنه ولأول مرة في أن العلماء الذين لجأوا إلى الإسكندرية للدرس أو للعمل وجدوا مجموعات ضخمة من المؤلفات القديمة يكتنزها (الموسيون) كان لها شأن أساسي في النهضة التي حققوها . وهذا أمر أكيد وإن صعب الحكم فيه حكماً متصفاً . قللة البرديات المصرية التي وصلت إلينا (٢٠) وللخسارة الفارحة التي أصابت العالم متنعماً أحرق المتزمتون الدينون مكتبة الموسيون (٢١) وقد كانت هذه الحجة مهلهل تمددت فيه المدارس

فيهم علمان من اعلام التاريخ أولهما هيروفلس (١٥) المنتمي إلى مدرسة (قو) (١٦) ، الذي عني بالتشريح وامتاز بوضوح التفكير وباستعمال المنطق ، على عكس النزعة التجريبية المحضة التي سادت جزءاً هاماً من تفكير عصره ، والذي آمن بنظرية الأخلاط ، وفقاً لنشأته في « قو » مسقط رأس إبقراط ، وأضح قوائين الأخلاط ، ولأيهما إيراز سترانس (١٧) المدارس على اساتذة (قنيدوس) (١٨) ، منافسة (قو) في أن إيراز سترانس استمد أسس معرفته من الأعضاء أكثر من منافعها بشكلها ، وهي التي أسندت أهمية قصوى للنفس (Prema) . وقد تقدمت معرفة دورة الدم على يده حتى

١٥ - هيروفلس (Herophilus) عمل في الإسكندرية حول سنة ٢٠٠ ق.م . وكان أكبر علماء التشريح بين القدماء ، وقد زاول في موسيون الإسكندرية صناعات تشريحية حصل منها على سلويات جديدة ، وهو أول من شرح الجسد البشري تشريحاً متكاملاً .

١٦ - كوس (Cos) جزيرة صغيرة تجاه الشاطئ الآسيوي في بحر إيجه ، نزع إليها شعب دوري وشيد بها معبدًا لاسكليبوس ، وقد نشأت فيها مدرسة طب عمل فيها إبقراط أشهر الأطباء في التشريح ، الذي قيل أنه من سلالته . اسكليبوس .

١٧ - إيرازستراتوس (Erasistratus) ولد حوالي ٢٠٤ ق.م . ولما صيته بالإسكندرية حوالي ١٦٠ ق.م ، عاش هيروفلس وإن كان أصغر منه سنًا ، استمد أفكار مدرسة بروكسافوس الجزرية ، ووسع في الفسيولوجيا (علم وظائف الأعضاء) وكاد يكشف ببخونه من الدورة الدموية ، وأدرك أن لكل عضو شرايين ووريدات وأصابها ، وأجرى تجارب على الأوصاب العنية .

١٨ - قنيدوس (Cnidus) مدينة على الشاطئ الآسيوي ، تقع أمام جزيرة كوس ، اشتهرت بمدرستها الطبية بنظريات منشؤها عصر الفرائنة ولما عشت مدرسة كوس .

١٩ - يحق لنا أن ننسأل إلى أي مدى انطبقت نظريات الإسكندرانيين بالتعاليم المصرية القديمة ، مثلاً بتلك التي تناولت التنفس في (كتاب القلب) ببردات سميت وأبرز ويرلين ، إذ أن هذا الكتاب مصدر بعبارة تشير إلى أنه يعرض تعاليم سرية لا تليق إلا للأطباء ، لم يذكر قياس التنفس أو حده ، الذي فات الزوار الأفريق الذين لم يحصلوا ، تبعاً لاسترابو (١٧٠) ولأين أبي أصيبعة (المجلد الأول من طبعة أو الفكر ، صفحة ٦٠) ، إلا على قدر يسع من معلومات الكهنة لمصرين ، هذا إلى أن مدرسة الإسكندرية كانت وريثة المدارس الفرعونية ، وكانت تزخر بالمؤلفات القديمة التي جمعها البطالة في مكتبة الموسيون .

٢٠ - لم يصل إلينا من البرديات الطبية المصرية إلا تسع ممتسوخة في عصر الملكة الوسطى لقلا من أصول الدم منها ، ولا يمكن معها من المؤلفات التطبيقية وإنما يبدو وكأنها صنعت لغير الأطباء . وهناك ما يدل على سرية التعليم الطبي ، شانه شأن كل تعليم وكل علم في هذه العصور .

٢١ - الموسيون (Museion) « أي دار الويزات (Muses) الآلهات التسع الشقيقات اللواتي كن يحمين الفنون والعلوم في ميتولوجيا الإريق » واشتقت منها (Museum) المتخصص ، اسمه البطالة ليجيوا من الإسكندرية عاصمة الثقافة في العالم الهيلينستي ، واجتذبوا إليه العلماء وجعوا فيه كل ما نوفر لديهم من المؤلفات من أيلنا وروندس وغيرها ، منها مجموعات أرسطو وليفراستس وإبقراط ، فتفرق بهذا على مكتبات ساموس وبرجامون وغيرها من دور الكتب الكبيرة ، وقد عني علماء بتحقيق التنصوص التي جمعوها وترجمتها إلى الإغريقية ، ومنهم فيه هيروفلس وإيرازستراتوس ، ثم أصاب هذه المكتبة حرقان قبل دخول العرب ، فم إن بعض المؤرخين اقترحوا على العرب تهمة هذه الجريمة .

والمعتقد الطبية ، وانقسمت الى : تلك التي اكتفت بملاحظة الاعراض وحسب وهي المدرسة التجريبية ، وتلك التي بنت طبها على نظريات عقلية مجردة .

هذا فيما يخص الاسكتلندية ، اما في بقية المعالم الهيليني ، فقد فقد العلم المحقق مركزه ولا سيما بعد تفتت الامبراطورية ، وعاد الشعب الى الشعوذة والسحر وطب المعابد الذي كان له تاريخ طويل في العالم الاغريقي . وبذلك دخل الطب الاغريقي روما بمركبته العقلية والروحاني بعد تطور طويل ادمج في خلاله طب ابقراط في نظريات الفلاسفة الايونيين (٢٢) وفي تعاليم انتشريح ووظائف الاعضاء السكندرية .

وكانت نتيجة هذا التمدد في المدارس انعدام الثقة في الاطباء ، كما غادر الاسكتلندية عقب هذا الكثيرون من العلماء السكندريين ، من نحاة وفلاسفة ورياضيين وموسيقين ورسامين واطباء . . الخ ولا سيما عندما اضطهدهم بطليموس الشرير (كاكرجيتس ، Kakergetes) (٢٣) فنشروا العلم حول البحر المتوسط .

غير ان التموض ما يزال يعم هذه الحقبة التي راقت فيها الحفارة الهيلينية في ايام مصر وصقلية وجنوب ايطاليا وآسيا الصغرى والهند ، واستقلت في كل منها شكلا وطنيا خاصا . والذي نعرفه ان روما — بطبيعة الحال — هي التي

ورثت اكبر قدر من الهيلينية وبخاصة بعد ان ضمت بلاد الاغريق الى ممتلكاتها .

وكانت طبعة روما في البلاد المفتوحة تعيل الى الانعماج اكثر من ميلها الى التوالي بهيبة الفاتحين ، ولذا فان الطب الاغريقي اهدى طب روما تماسكا وقواما كانا ينقصانه ، وصب الرومان التقاليد الاغريقية في قوالب جديدة ، وطبقوها في خدمة الصحة العامة تطبيقا يلائم احتياجاتهم .

يتناول الباب الثالث اطباء الاغريق الذين حلوا بروما وموقف الرومان منهم ومن ثقافتهم وكان اول هؤلاء ارخاجالوس (Archagathus) (٢٤) الذي وصل الى روما سنة ٢٩٠ ق م . وبعه اسكليپادس (٢٥) . Asclepiades الذي حاز نجاحا هائلا لتمثيله الاتجاه اللاتيني العلمي البعيد عن النظريات ، ولبرامته في فن الاستماع الى شكاوى المرضى ، وارضائهم ، وعلاجهم وفقا لميولهم ، وقد كانت هذه النزعة التجريبية نزعة الرومان انفسهم التي موهوها بقشرة رقيقة من العلم لم يكن لها اى وزن في موازينهم ، حتى انهم لم يهتدوا لمرآة الامبراطور تراجان (٢٦) — كانوا قد محوا كل الاختلافات المدرسية بينهم . ولذا فان ما يبدو لديهم قبولاً تاماً للطب الهيليني لم يكن في الواقع الا تفرقة بين شطريه : العملي الذي اقتبسوه والنظري الذي اهلوه .

٢٢ — الايونيون ، نسبة لايونيا ، شعب من الاغريق هاجر من اليونان الى شاطيء آسيا الغربى ، واهم مدعهم ططية وساموس والفسس وخيوس ، كما انهم اصبوا مستعمرات على البحر الاسود وقد كانت ايونيا في القرن السادس ق م مركز اشاع الفلسفة الافريقية .

٢٣ — بطليموس فيسكون (Physcon) القلق بـ (Kakergetes) — الشرير — تولى في سنة ١١٦ ق م .

٢٤ — Archagathus ارخاجالوس اصبه من سبارتا بجنوب اليونان ، لعب منها الى روما في سنة ٢٩٩ ق م . وقد تم بقدمه اليها اول اسكنل سافر للطب العلمى اليونانى اليها .

٢٥ — Asclepiades اسكليپادس ، ولد حول سنة ١٢٠ ق م . في يروصا بتركيا ، وعمل في روما من سنة ٩٠ — ٢٥ ق م . طم البلاطة ثم تحول الى الطب وزاول المهنة بروما ، واتبع مذهب كليونفانتس والمدرسة افريقية ، ولم يمر التشريع اية اعمية .

٢٦ — Trajan تراجان ، حكم روما من ٩٨ — ١١٧ م . ولد بايتاليكا باسبانيا وكان غاليا طليما وبناء كبيراً .

الذي نشأت عنه كل مظاهر الحياة ، وقد قدر على أبدي اتصال هذه المدرسة البحث لنظرية الاخلاط التي تصورت المرض على أنه خلل في توازن الاخلاط الاربعة في الجسم في نسيها ، ولا يخفى أن ، فكرة النفس أو الروح قد أخذتها عن مفكرى قدامى المصريين (٢٩) الذين استندوا الى النفس خصائص خفية وقوى خلافة آمن بها الفلاسفة المسيحيون من بعدهم .

الا أن نزعة الرومان العملية أضفت على هذه النظريات تشابها تجسم في المدرسة الاسعطافية (Eclectic) التي عمت العالم الطبى في نحو ١٠٠م وأخلت من كل مدرسة ما راقها ، وكان أبرز اتصالها جالينوس (٣٠) الذي جمع بين المشاهدة الدقيقة والكلام الفلسفى ، والتجربة على الحيوان ، واتى بأخر مجهود شاهده الطب القديم نحو الابتكار والتخليق .

كما أن النزعة نفسها أدت بمصنفهم الى وضع موسوعات طبية غير علمية ، سالكة مناهج عملية صريحة ، لفائدة المزارعين وامثالهم ، بقصد سد حاجاتهم اليومية بطرق مبسطة ،

هذا مع احتراسهم فلاسفة الافريق (ونظرياتهم) الذين تركوهم وشأنهم في قس واثينا والاسكندرية - حيث استمر التعليم النظرى قائما وظلت الاختلافات التي تبلورت في اربع مدارس سادت الجو : المدرسة الجسمية (Dogmatist) التي آمنت بالتشريع واحتمت بأفلاطون وأرسطو ومدرستى الفلسفة الرواقية (٢٧) والفلسفة الايكورية (٢٨) ، والمدرسة التجريبية (Empiricist) التي اكرت امكان معرفة وظائف الجسم وقائدة هذه المعرفة وسمى اعضاؤها بالشكوكيين (Skeptikoi) والمدرسة المنهجية (Methodist) التي استندت الى بعض تعاليم ابقراط القائلة بفردية شخصية الانسان (Individuality) ورفضت كل تعميم فاخذت بأن الحقائق الوحيدة هى التي تشاهد وتلاحظ ، وكان لهذه المدرسة شأن كبير بين اطباء الافريق في الامبراطورية الرومانية ومدرسة النفسيين (Pneumatists) التي نشأت على شكل فرع من المدرسة الاولى (الجسمية) وهى التي اكرت المادة وأكدت ان هناك جوهرأ أوليا ، هو النفس (Pneuma) ،

٢٧ - الرواقية (Stoicism) ، مدرسة الفيلسوف زينو (آخر القرن الرابع ق.م) قالت بأن المادة جوهر نلى ، هو جرم وقوة معا ، وضعت الفلسفة في الاجتهاد نحو الاستئصال الى العقل ومعدد البصالة بالعوامل الطرجية كالتربة والصحة والام .

٢٨ - الايكوريون ، تابعو الفيلسوف ابيكورس (Epicurus) (٣٤١ - ٢٧٠ ق.م) الذى يلقى أنه ولد ببزيرة ساهوس ، والذى قال ان أعلى انواع الاجتهاد هو الذى يسمى الى التمتع ، ولكنه لم يمن بهذا ملذات الحواس ، ولكن التمتع اللعنية ومعارضة الفاسل ، الا ان نظريته شوهت فاصبحت تسمية الايكورية مرادفة للافطام في الملذات الجسمانية .

٢٩ - اتنا كثيرا ما نجد عند قدماء المصريين فكرة ترمى الى « إبعاد ربح شخصى الى أو ميت أو ميتة أو عدو أو عدوة أو اله أو الهة » ، ولا مراد في أن القصد منها هو التمس أو التفت ، وهذا تيسر روحاني لا يؤدي معنى العدوى ببراهيم النفس ، فمن النفس - فكل الشعب - حامل الروح ، وفقدناه هو الموت ، وكان أول طقس من طقوس التحنيط واعادة الحياة الى الميت في ديانة المصريين ، هو طقس يسمى « فتح المم » ، والسمى يؤمن بقدرته التفت على الحقائق الضر ، فقد جاء في كلام الله : « قل اعود يرب التلق من شر ما خلق ومن شر فاسق الما وحب ومن شر التفتات في الصدق » . (سورة التلق) ، واتنا ما نزال نقول ممن يقع نسجية عمل سحرى أنه « اتنس » . وقد وردت أدبيات المصرية مثل هذه العقائد ، وادخلت من بين طقوسها تسميم الصلوات بالتلف على وجه الصلى عليه ولا شك في ان فكرة البنوما (Pneuma) وهو ليس من الروح الالهية المتخللة الكون يدخل الحركة في خلال التمس فينشئ الدم ، وينتج فيه انواع الروح المختلفة ، هذه الفكرة التي عمت مؤلفات القرون الوسطى شبيهة بمثل هذه الاثار ان لم تكن وريثتها المباشرة .

٣٠ - جالينوس اظهر هاشم رقم ٥ .

قدرتهم على التوليف بين المتناقضات
لوكرشيوس (٣٣) ، وفارو (٣٤) ،
وفتروفيوس (٣٥) ، الذين اقتبسوا الألفاظ
الأغريقية بعد أن البسوها وداة لاتينية، وحلوا
حلوكا في تبسيط الطبعة، شيئا في متناول
الشخص العادي ، ومثال ذلك قول (فارو) أن
الطبيب قد يفيد أحيانا ولكن راعيا ذكيا
يستطيع سد أغلب الاحتياجات الطبية، وتعرض
(فتروفيوس) المعمار للتأقبي الطبقي موسوعته
من الفن المعماري (On Architecture)
أما سلسيوس (٣٦) فإن الشهرة التي نالها
جعلت العالم بعده أحيانا طبيبا ممارسا ،
وكاتباً لدا أطوارا ، وقد لقب بسميرو (٣٧)
الطبي في نظر الآخرين، وبما أن مؤلف سلسيوس
يعد اليوم الأفضل مرجع للطلب الروماني فإن
هذا الكاتب يمثل ، خير تمثيل ، الأرسطراطي
الروماني ذا الدهن الحاد القادر على إبداء
النصح السديد فيما يخص الرياضة والراحة
والحياة العامة .

وكان أول من وضع مثل هذه الموسوعات كاتو
(Cato) (٣١) ، الذي أراد في مؤلفه
مناهضة الفئات ذوات الميول الهلينية في الجو
السياسي الروماني ، والتشهر بالطب الهليني
لا سيما بعد انتصار بلاده على فيلبس الخامس
في خلال الحروب المقدونية الثانية ، وكان
شعور كاتو نحو الأفريق مزيجا من الاستنكار
والإعجاب ، والحقيقة أن تفهم عقلية كاتو حير
القدامى كما حير الحديثين ، فقد وصف ، في
كتابه من الزراعة ، الطرائق الرومانية بينما
نظم مزارعه على نسق هيليني ، وأشراف بحكم
وظائفته على بناء أول باسيليكا (٣٢) بنيت على
طرز هيليني في روما ، وأوصى ابنه
بمحاكاة الأفريق ، هذا فيما كان يتباهى بأنه
الم يؤلفاتهم الطبية ، وزوج ابنه من أسرة
مائلة إلى الهلينية . ولذا يبدو أنه لم يناهض
الأفريق إلا بواعظ العاطفة أو السياسة ، وهذا
مع إعجابه بهم ، وقد تبع كاتو من المصنفين
الموسوميين (Encyclopaedists) الذين
جمعوا موسوعات منظمة أظهروا فيها

٣١ - كاتو (Marcus Porcius Cato the Elder) (٢٢٤ - ١٤٩ ق.م) ولد بونوسكولوم بإيطاليا من أسرة
ريالية ، والتحق بالجيش في خلال الحروب ، لم تقلد مناصب تشريعية هامة ، وكتب في الزراعة .

٣٢ - ضرب من التناص السطحية الشكل يمتد على طرائق خاص .

٣٣ - لوكي سيسيوس (Lucretius) شاعر لاتيني ولد بروما (حوالي ٩٨ - ٥٥ ق.م) ألف قصيدة فلسفية
(De natura rerum) (عن الطبيعة) حيث سرد فلسفة إبيقورس (الفن هامش ٢٨) .

٣٤ - فارو : Marcus Terentius Varro (١١٦ - ٢٧ ق.م) ، ولد بيلدا بالسيف بإيطاليا وتلمذ على أشهر
علماء اللغة اللاتينية (لوسيوس ستيلو) حارب فيهم ، ثم غفر له قبحر عصيانه وعينه أمينا للمكتبة العامة ، ألف
في الزراعة ووصف الطرائق البيفرية كما تمارس في الرياء الروماني ، وألف في اللغة اللاتينية .

٣٥ - فيتروفيوس (Vitruvius Pollio) ، معمار ومهندس عسكري من عهد أغسطس ، ألف في فن العمارة من خبرته
الخاصة ومن كتب الممارج الأفريق وتنظّل كتبه الروح الهلينية .

٣٦ - سلسيوس (Aulus (?) Cornelius Celsus) عولق روما من ١٤ - ٢٧ م) وضع باللغة اللاتينية موسوعة
تناولت البلاغة والفلسفة والقانون والطب والفن العسكري ، ولم يبق منها إلا الجزء الطبي وهو يتماشى مع
لزمة الرومان العملية ، والتقاليد الطبية العالية ، ويعد هذا الجزء المرجع الأساسي لمعرفة الطب الهلنستي ،
وقد ضاع في أثناء القرون الوسطى وكشف منه من جديد في أوائل النهضة (١٢٦٦ م) .

٣٧ - سيسرو (Marcus Tullius Cicero) (١٠٦ - ٤٣ ق.م) خطيب وسياسي روماني سمي أبو الوطن ، من
أهم خطباء التاريخ ، وأصلحت خطبه نماذج البلاغة .

ان آلية الحرب الرومانية كانت تؤدي الى خسارات طفيفة في جانب المتصرين وضياح كل شيء في جانب المهزومين .

اما لعلاج المرضى من الجنود - يتميزهم من الجرحى - فان روما خصصت لهم معاهد اطلقوا عليها معاهد الوهن والاعتلالها - *Valetu-dinaria* ، وكان يعالج فيها كذلك بعض الصايين بالجروح البالغة وكان العلاج فيها يوكل الى الجنود الملمين بشيء من الطب .

وقد أدت قدرة الرومان على مواجهة مشاكلهم بحلول مباشرة واقعية الى تقدم مرموق في المنشآت الصحية العسكرية ، فقد كشف في جميع أنحاء البلاد التي فتحوها عن عدد كبير من المستشفيات الرومانية مرسماً هندسياً لأفبار عليه ، والمجهزة بمصارف للمياه وبشئ سبل الحياة الصحية .

اما في المدن فانهم لم يفكروا قط في إنشاء المستشفيات ، وبقي العلاج منزلياً ، إلا ان حيزهم للترف ورفاهيتهم بالصحة العامة وحت اليهم حلولاً ممتازة في بناء المدن ، فقد كانوا يختارون لها المواقع في دقة متناهية ، مراعين في هذا موضعها من الرياح ، وتوفر المياه الصافية النقية ، والبعد عن المستنقعات .. الخ . وابتنوا المساقى التي تجري فوق قناطر (*Aqueducts*) لطب المياه من بعد ، وهو ابتكار حقق كسباً كبيراً ، اذ ان انابيب الرصاص ضميقة (وتسبب التسهم بهذا المدن) ، وان انابيب البرونز باهظة التكاليف ، وصنع الانابيب الواسعة القادرة على تحمل شروب الضغط الهائلة كان فوق قدرة مهندسي ذلك العصر ، ومن ابتكاراتهم الاخرى ، مصارف

وقد كان آخر الموسوعيين بليني *Pliny* (٢٨) بطل النزعة التجريبية الرومانية ضد النزعة التأملية الاغريقية وهو الكاتب الذي لم يكل ، صاحب موسوعة (التاريخ الطبيعي) وخير مثل لحب الرومان للتوفيق بين المذاهب المختلفة (*Syncretism*) وان كما مجرداً من القسرة على نقد ما جمعه وعلى تمييز الحقائق من الخرافات ، وخلاصة الامر ان الطب أصبح في هذا العهد مدداً من (الوصفات) لا أكثر .

وبعد هذه النظرة العامة الى طب روما وما اتسم نتيجة لاسلوب الرومان الخاص في التفكير ، تناول المؤلف بعض الأوجه الخاصة به ، وأولها تنظيم العلاج في الجيوش التي فتحت كل العالم المعروف حينذاك ، وأدلى برأيه - مع ما قيل عن حسن تنظيم علاج الجنود - ان الطب بين المسكر لم يختلف عنه بين غيرهم ، وان سيماء الأيوبة والارسطراطية والمنزلية نفسها انتسعت فيه ، اذ ان الجنود كانوا يعالجون جروح بعضهم بعضاً ، وان القواد كان لهم من الخبرة مايسمح بمراقبة هذا العلاج لتونه من أفراد الطبقة الحاكمة الذين امتادوا علاج اهليهم ونابيههم ، وان هؤلاء القواد كانوا يصطحبون أطباءهم الخصوصيين . وتشهد بهذا بعض النصوص التي يشكر فيها القواد لقيصر عنايته الخاصة بهم ووضعه طبيبه الخاص وناقلة الخاصة ، ومطبخه ، وحمامه ، تحت تصرفهم لدى مرضهم .

ثم ان الفرض من علاج الجنود اقتصر - في رأيه - على الحرص على سرعة امداد الجندي الجريح الى ميدان القتال ، أما المصاب بالاصابات الشديدة فكان يترك وشأنه ، حيث

٢٨ - يابيش *Gaius Plinius Scaurus* (٢٢ - ٧٩ م) ولد في إيطاليا ، درس في روما ، عمل في الجيش ثم في بلاد الغال والفراتيا واسبانيا وليجيا ونفذ في آخر طاقه منصب امير البحار ، تولى ان يستنشق ابخرة يركان الفيروف عندما اراد الاقتراب منه ، وكتبه عن التاريخ الطبي كثير من المعلومات عن تربية اكل والكولكون والطب والاصابات السامة في روما ، إلا انه شغل بالالمطب وكان مجرداً من روح النقد للمعلق لإختر كتابه بالخرافات .

خدماتهم على كبار القوم ووجهائه ، ولم يتخطوا الدوائر الأرسقراطية ولذا فسان علينا ، ونحن لنا نقاش مركز الطبيب من المجتمع الروماني ، ان نميز بين الطبيب الهيليني والطبيب العادي ، كما ان علينا ان نتعرف بان الروماني ، بسبب عدم استعداده للفلسفة ، نظر الى هؤلاء الهيلينيين بعين الازدراء والشك .

وقد برز في هذا العصر الطبيب الفيلسوف والفيلسوف البراق ، جالينوس ، طبيب الامبراطور ماركس - اورليوس ، غير ان فلسفته اقلت طيه ، مثال ذلك انه مارس التشريع ، ولكنه وضعه في خدمة الفلسفة واستخدمه اداة للربط بين الشكل والوظيفة ، وللوصول الى درجة الكمال في علم اللاهوت ، وقد امتاز بالكبرياء والتيل من زملائه والاعلان عن نفسه حتى انه كان يجرى « استعراضات » تشريحية يدعو اليها كبار الرومان .

وقد وافق جالينوس ابقراط في نظرية الاخلاط الاربعة ، واتخذ فكرة (النسبة) قاعدة لآرائه ، سواء في كتاباته عن الفن او الفلسفة او الطب ، كما انه اخذ من افلاطون فكرة الروح الثلاثية التي يحتل احد عناصرها القلب والثاني المخ والثالث الكبد ، والاول يسيطر على المواقف والثاني على الدهن والثالث على التغذية ، كما انه قال ان اداة الروح هي النفس (Pneuma) (٢٦) وهي على نوعين ، وآمن بتأثير الافلاك على الجسم وبفاعلية الطلاسم والذي يهمننا - نحن العرب - ان كتب جالينوس كونت اساس الطب الاسلامي وكان لها اثر بعيد في فلسفة العرب ، اول امرها .

وقد تطرق التمييز بين فئتي الأطباء النسي التعليم والعلاج ، فقد قالوا ان المعيد من الأطباء يتعلمون ما يكفي لعلاج زملائهم من

الياء (٣٦) والحمامات الخاصة والعامة ، وقد نالت هذه الحمامات منهم رعاية فائقة ، فقد جهزوها بالناطس ، وبالحمامات في الهواء الطلق ، وباساليب لتدفئة المياه تدريجيا ، وبالراحيض النظيفة ، فقد طبقوا في كل هذا نصيحة سلسيوس بان الاحتفاظ بالصحة الجدى وانفع من الاتجاه الى الطب .

وقد عرفتهم هذه العناية من ضعف طبهم الذي اقتصر على علاج الجروح السطحية البعيدة عن الرأس والبطن ، واهمل علم التشريح وكان هذا من دواعي سخط جالينوس على زملائه عندما ذكر بعض اخطائهم الجسيمة ، ومع ذلك فقد حسنوا الآلات الجراحية ، وبدأوا يصنعونها من الحديد بدلا من البرونز .

ومن العجيب - وان كان هذا نتيجة حتمية لمعتقدات الشعب الروماني في الطب - ان نظرة الجماهير الى الأطباء كانت - اللهم الا باستثناء بعض الحالات المدودة - نظرة مسخطة وسخرية ، تجلت في الهجويات والتمثيلات الهزلية . وهي ، وان امكن ردها احيانا الى مرارة شخصية يكنها المؤلف للأطباء ، الا انها تدل عامة على الخوف والتشكك اللذين سادا العلاقات بين الطبيب وبين جمهور احتفظ ، بحكم تكوينه ووراثته ، بحرية الرأي حتى بعد طلب النصع الطبي . ومن دواعي هذا الجو العدائي : جهل اغلب الأطباء ، وشيوع الدجل بينهم ، وارتفاع اعينهم ، والمشاغرات العلنية بينهم لاكتساب الأرضى ، وادعائهم الرنانة .

الا انه وجد بين جمهرة هؤلاء بعض الأطباء الممتازين ، وكاتروا جلهم من الافريق اللذين وصلوا الى روما ، اما أسرى حرب يبايون وشيرون ، واما معاتيق احضروا بتشجيع من الأباطرة ، ولكنهم كانوا قلة وقصروا

٣٦ - كانت مثل هذه المصارف معروفة من قبل الرومان ، وان كانوا ادخلوا عليها تصنيفات هامة ، فقد وجدت شيكة معار مثقلة بعميد ساحورج بسلطرة (٢٧٠٠ ق م) تجرى من الاحواض الموجودة بالقرب في التابيب من التماس بموسسة في الاط داخل معار في تجويف بياضن الارضية وتبلغ طول هذه الانابيب ١٠٠ متر انتهت عند الوادى .

ويبدو أن مراكز التعليم حرصت على توفير المؤلفات القديمة -وأهمها المجموعة الإبراطورية- لروادها ، وكانت أكبر هذه المكتبات تلك التي جمعها البطالة في الإسكندرية (٢٦) ، وعُني أفضل الأطباء بتصنيف الكتب التعليمية المختصرة ككتب جالينوس في التشرع والعظام ومؤلف سورانوس (٢٧) في أمراض النساء، وهي الكتب التي بنى عليها الطب العربي ، أول أمره (ز وهنا عاد المؤلف فأغفل فضل قدامى المصريين على هؤلاء ، أو تناساه ، مع اعتراف جالينوس بأن أطباء عصره كانوا يترددون على مدينة « منف » ليعلموا على المؤلفات في مكتبتها ، ومع ذكر ديوسقوريدس لأسماء العقاقير قبالة اسمائها الاغريقية في مؤلفه) .

وانتهت دراسة سكاربيورو بالتأمل في مدى فاعلية الطب الروماني في مجتمعه ، قال دفاعاً عن هذا الطب : إن حكم روما على مواطنيها ، تدخل في حياة كل واحد منهم ، وزوده بإلياه النقية والحملات والمرافق ووسائل التخلص من الفضلات . . الخ ، وهي ميزات سمحت للإمبراطورية بالبقاء وادخلت الشعور الإنساني في المشاكل الطبية والاجتماعية فتمشت مع الاعتراف بحق حرية الرأي، اللهم إلا في شئون تناولت أسس الإمبراطورية السياسية ، وقد اتسم هذا الطلب بالشعبية نفسها، وعدم التقيد بالطبيب المحترف ، واعتزاف الأطباء والمرضى على السواء بالسحر والفلك وطرق العلاج المماثلة ، وآمن أهل الأطباء بالأحلام والفسل والطلاسم ، إلى جانب ممارسة جراحة وعلاج لم يخرجوا من المفاهيم العلمية السائدة ، وأبدوا قدرة عجيبة على ادماج تعاليم أبقراط بتجارب الاسكندرية ، وبالطب الارسطقراطي المبسط، والفلك والسحر ، والتقاليد الشعبية .

المعبد ، وأن الأحرار منهم يعالجون باستخدام العقل والتأمل والخبرة ، وقد قسم سلسيوس الطب الى ثلاثة مناهج : الحمية والعقاقير والجراحة ، وأتكرر أن المنطق يؤدي الى المهارة، بل أكد ان الخبرة وحدها هي التي تتجنب الطبيب البارع ، وكان هذا متمشياً مع اتجاه الرومان الذي عدّ المعرفة بالطب جزءاً من تكوين الانسان المثقف .

واتخذ التعليم - نتيجة لهذه الاتجاهات - صورة التدريب المنزلي من الأب الى الابن ، المستقل من المدارس أو المكتبات ، فكان من الطبيعي ان يعتنق الابن مذهب أبيه ، وإن يلقب نفسه بالجزمي أو بالتجريبي دون البالية بحقيقة هذه التسميات ، فاصاب التعليم من جراء ذلك قدر كبيراً من التخطي ، وراح تابعاً للمصادفات والاهواء ، واستغل البعض هذه الفوضى فاحترف التعليم دون تأهيل له ، واصطعب تلاميذه في جوالته وأسدى لهم التعليم في حاتونه ، وادى البعض الآخر إمكان تعليم الطب في مدى ستة أشهر فحصلوا أطباء من الطهارة والاسكافيين ، وقد نال جالينوس من هؤلاء بعنف واتهمهم بكل بيع حتى الامية .

ومع هذه الفوضى وصل بعضهم الى درجة لا بأس بها من المعرفة ، ولجأوا الى النض في التشخيص ، وميزوا الجسام والصفرة والذرن ، وأدركوا علاقة الجهاز العصبي بالشلل وصنف ديوسقوريدس (٢٨) مؤلفه (في المادة الطبية De materia medica) حيث وصف العقاقير التي جمع معرفته بها من سفراته مع جيوش (ثيرون) ، وأهتم جالينوس بالكشف من المشوش منها، وتمادوا في التقيد في الوصفات حتى أنهم ركبو الترياق من سبعين مفرداً .

٢٥ - ديوسقوريدس Dioscorides عمل بين حوالي ٤١ و ٦٨ م . واصطعب جيوش ثيرون ، وجمع معلومات من نحو ٦٠٠ نبات في خلال جوالته ، ووصلها في مؤلفه عن (المادة الطبية de materia medica) .

٢٦ - سورانوس Soranus من مدينة الحسي ، عمل بين حوالي ٨٩ و ١٢٨ م في روما وكان من أهم الكتلة للحدسية المنهجية Methodist وإبرق الخصالي في أمراض النساء من النحاص .

من التقاليد الكلاسيكية في نظام متكامل ظل المثال الأعلى للطب حتى عهد النهضة الذي شاهد بهت علم التشريح في القرن السادس عشر وحتى عهد تطور الكيمياء والفيزياء الحيوية في القرنين الآخرين .

ومما يبرهن على النظرة المزدوجة السى المرض ، في رأى المؤلف، أن بلوتارخس (٤٦) حمل على الخرافات لأنها تفسر كل الأمراض على أنها من هجمات الأرواح ، وإن لم ينكر أن بعض الأمراض قد ينتج عنها ، وهذا معناه أن علم الطب هو من جهة ، التمييز بين الأمراض ذوات الأسباب الاعتيادية والأمراض الناتجة عن غيرها ، ومن جهة أخرى العناية بتفاصيل الحياة اليومية كالأكل والشرب والاستحمام . . . الخ، وإلى ذلك يضيف بلوتارخس أنه يجب على الإنسان أن يعرف نفسه ونفسه وما يلائمه ولا يزعج الطبيب بمثل هذه الأمور البسيطة .

الآن هذه النزعة لم تمنع تجار العقاقير من ادعاء الطب ، ولم تعد من تمادى بعض المرضى في طلب العناية الطبية ، ولم تقف في سبيل العلاج بمعابد أسكليبيوس التي أسندت إليها قوى شافية هامضة - وربما كان هذا بسبب اختيار مواقع تمثال باجواء شافية لبناء تلك المعابد .

وإذا كان بعض الرومان أمثال سيمرو (٣٧) وسكستوس امبروكوس (٤٤) ولوسيان قاضوا الطب الروحاني فالأمر لم يأتوا لاعتقادهم بأن مدامية هذه القوى التي لم يشكوا في حقيقتها ولا في قوتها ، ليس من شأن الإنسان .

وفي كل هذا نرى الطريقة التي بنى عليها العلم الروماني ، الذي لم يتبع منهجا علميا

على أن هذا الطب - بفضل اتجاه تفكير الرومان الواقعي - عرف حدوده واعترف بوجود أمور لا يدركها العقل ولا يحيطها الجسد الكلامي ، مثال ذلك أن جالينوس آمن بوجود أمور لم يدركها ، وإن كان يعتقد أن شكلا ما من أشكال الطب يستطيع توضيحها .

وهنا تطرق المؤلف إلى مشكلة نفسية وهي تفسير أسباب الجوع إلى الطبيب ، فذكر نظرية موريس (٤٦) التي ترى الطب منعزلاً عن عادات النظافة الجماعية بين كبار القروء ، والتي تبدو أول مظاهرها في رعاية الحيوانات المتبادلة بشرفهم ، وأضاف موريس أن أغلب التوقعات الضعيفة كالزكام والصداع ، ليست صورياً مخففة من أمراض خطيرة ، بل إنها تختلف عنها اختلافاً جليواً ، لأنها تمثل بهت الحيوان من العناية الجماعية التي يحتاج إليها، وإن كان تعيين المقدار لعلاجها لا محل له في علاجها ، ولا فارق في علاجها بين الطبيب العلمي والطبيب السحري .

وإذا أخذنا بهذه النظرية ، فإن الطب الروماني يبدو مثالا ناجحاً لعلاج أمراض عدة فد يصفها الطبيب بالتفاحة ، إلا أنها تمثل أغلب التوقعات ، ويعتمد علاجها على تفهم الصور الخلفية للمجتمع ولذهن المعاصرين، وعلى درجة من ثقة الطبيب بنفسه كالثقة التي أكرم بها أمثال جالينوس وأرتيوس ، وسوراتوس، وسليبيوس ، ولذا فإن الطبيب الروماني ، سواء أكان من السحرة وبائعي التائم ، أم من العلميين وواسعي العقاقير ، كان نجاحه مبني على تفهم المشاكل الشخصية وحلها حلولاً مقبولة في إطار العصر، وقد أتم جالينوس هذا البناء المخضرم بجمعه كل ما وجده نافعا

أرباب البيوت ، وخزيميلات الدجالين ، وتعاليم السحرة ، ووسائل علاج الشصم البدائية ، قدراً من الإنسانية ينوق في فاعليته الطب العلمي ، فإن في هذا الرأي خطراً جسيماً ، أن الطب حقاً علم ومعاملة ، ولكنه لو فرض عليه أن يقتصر على أحدها ، فإن العلم بمفرده أجدى في علاج الأمراض العضوية من مجرد المعاملة مهما كانت فاضلة (٤٥) ، هذا فضلاً عن أن ترك تقدم العلاج في أيدي كل من يتوسم في نفسه ملكة التطبيب ، وعدم الالتزام بالمناهج العلمية ، من شأنهما إغلاق الباب أمام التقدم ، بل تفقر أكيد ، إذ أن تاريخ الاسم البت أن الحضارات التي لم تشعر جديداً لم تستطع الصمود أمام الحضارات الراضحة ، هذا على ألا تسمى الأمم إلى إنتاج الجديد فوق الجديد وحسب ، بل على أن تحرص على التجديد المستمر في صميم تكوين تراثها ، والا فإن الأطباء المضافة إلى الأطباء سرعان ما تنضم الأذهان وتختفها بمجرد قتلها .

وقد يكون عجز روما عن الابتكار في الطب - وهي همزة الوصل بين العالم القديم والعصور الوسطى - هو سبب ركود الطب بل تفقره إلى أن قدر له البعث بفعل الإسلام .

ولذا فإن تعمس سكاربيروو لطب روما ينفي نفسه إذ أنه يبرز بوضوح أوجه نقصه وتواحي تأخره ، رغم الحجج الفلسفية التي استند إليها للبرهنة على عكس هذا ، وتشبيهه سلك المرضى يسلك القروء .

وقد كرر في كتابه هذا نظرية سبق أن سردها في مقال عن طب الجيوش الرومانية (٤٦) وهو في تقديمه الحجة لها بدأ أشبه بالمحامي المدافع من دعوى منه بالقاضي التجرد حسن المواطن أو اليول ، فقد أفغل ما لم يدمر رأية

مخذداً ، ولكنه نتج من تصنيف الديانة والفلك والتشريح والفسبولوجيا وأملات روحانية وافترض قوى خفية دون محاولة تفهمها .

وقد نجح المؤلف في أنه جمع معلومات متناثرة عن هذه الحقبة الهمة ، وأبدى اطلاعاً واسماً وبخاصة في الهوامش والتعليقات التي بلغت عدداً كبيراً ، والتي قد تكون أقرب إلى الكمال من المتن ، ورسم صورة عامة لطب هذا العهد تبيّن بين السطور على غير ما يبدو عليه فيها .

ويؤخذ عليه أنه لم يرد القاريء في الفن يتراجم للأطباء الذين ذكرهم ، ولو مختصرة ، ولا بتفاصيل من حياتهم اليومية ، أو ابتكاراتهم ، ولم يميز تمجيداً كافياً بين أطباء أوائل الجمهورية الرومانية في القرن الثامن ق.م وبين أطباء أوائل الإمبراطورية في القرن الخامس أو السادس الميلادي وتركهم أسماء عاتية في بحر ألف سنة وتزيد .

وقد دفعه تخصصه في تاريخ روما وتقديره لحضارتها - التي لا شك في أنها جديرة بالاعجاب - إلى امتداح طب أجمع المؤرخون على انحطاط مستواه وانحلال المنصر العلمي فيه ، إلا في كتابات طبيب واحد ، وهو جالينوس ، الذي نشأ في برجامون بآسيا الصغرى ، ودرسها ثم بالإسكندرية ، ولم يرحل إلى روما إلا مؤخراً ، فلم يمت إلى روما إلا بصفة الممارسة وحسب .

ولعل تفسير هذا أن نظرة مؤلف هذا الكتاب وهو متخصص في التاريخ العام ، تختلف من نظرة الطبيب العلمي ، أو المؤرخ المعني بسمرة العلم وتطوره ، اللذين يبحثان في تطور « العلم بالطب » . أما أن المؤلف الفاضل وجد في تربيت الكتف (أي الطبعية عليه) ووصفات

٥٠ - يقول المزالى : « ومن ذاك المرض من لم يقرأ الكتب ، يلوته ويحب منه دلائل كثيرة ، ولا يشعر بها البتة ، ولا يمكن أن يعلق بها في مقدار صغره ، ولو كان أكثر الناس مزودة للمرض ، .. فيكون كما قل على وجل : « وكان من أية في السموات والأرض يعرفون طبها وهم عنها معرضون » . (أصول ٣١٤) .

كان شأن الأطباء المدنيين في هذا العصر ، فقد قال جالينوس عن نفسه ان الأطباء الذين نهجوا منهجه في الدراسة كانوا نزرأ سبيرا ، حيث ان تعليم الطب كان يقتصر صادة على الجلوس الى هذا الطبيب او ذاك ، واكتساب بعض الخبرة (اما ربط مزاوله المهنة بامتحانات او اجازات فهذا ما لم يبتكره الا العرب) .

والى هذا فان هناك أدلة تشير الى عكس نظرية سكاربورو ، تثل مثلا على استخدام الجيش أطباء مؤهلين تأهيلا يماثل تأهيل المدنيين منهم ، لم درج الأطباء (Medici) بعد تركهم الخدمة مع زملائهم المدنيين ومنهم الحقوق نفسها كاعاقبتهم من الضرائب ومن بعض الالتزامات ، ومنهم مزايا معينة ، مما يوحي إن مكانتهم كانت غير مكانة الجندي العادي الذي يرى سكاربورو انه هو الذي أطلقوا عليه (Medici) .

لم ان الالبات تشير أيضا الى وجود نظام للتدريب الطبي المنظم داخل الجيش ، والى اعفاء ال (Medici) من المحاربة ، كما انها تذكرهم ضمن كشوف الفنين غير المحاربين ، كالمعمارين وضباط التوريدات .

يلمو كل هذا الى عدم الأخذ بأقوال سكاربورو الا بتحفظ شديد ، وربما كان سبب انحراف نظره هو عدم ادراكه لكثمة المهنة ، لانه ربما لما جاء في ترجمته على خلاف الكتاب لم يدرس في كليات الطب الا سنة واحدة ، ومثل غير الطبيب في التاريخ للطب مثل المدني اذا ناقش حروب نابليون أو الطبيب اذا ناقش فن روما في العمارة ، اما السلوك الصحيح فهو ان يشترك المؤرخ مع الفني المتخصص في مثل هذه البحوث .

والجوف مزود بليول ، نيل وفهرسة تضيف الكثير الى قائده .

حتى وان افترضنا اطلاعه ، وأهمل بدون مرور كاف ما جاء على أقلام علماء وكتاب اشتهروا بالدقة في التعبير والجدية في التحقيق ، كانهامه سيمسرو ، القوى الدقيق ومثال الفصاحة ، بعدم توخي الدقة في الكلام ، وهذا لادخال الشك على مدلول كلمة (Medici) (الطبيب) التي اكرر ان تكون قد اطلقت على الطبيب .

الا ان نوتون حمل على حجج سكاربورو بشدة في مقال تابع (٤٧) ، فقد وافقه على عدم وجود ادارة طبية مركزية في القوى العسكرية الرومانية تيمس الأطباء وتوزعهم على فروع الجيش المختلفة ، وعلى ان الأباطرة كانوا يصطحبون أطباءهم الخصوصيين في حملاتهم ، الا انه حذر من قبول قضاياه دون تدقيق شديد ، لأسباب عدة منها ان استنتاجاته شوبها اعمال النتائج التي وصل اليها باحثون أمثال (Casarini, Gummerus, Haberland) ، وأنه خلط في صورة موحدة أمورا تخص مهودا مختلفة تمتد طوال ثمانية قرون ، أي من القرن الثاني ق.م . الى القرن السادس الميلادي ، دون الأخذ في عين الاعتبار التطورات الجلية التي مرت بها الجيوش في هذه المدة ، من حيث تنظيمها وتكوينها .

كما انه لم يوافق في وصف ال (Medici) بانه جندي نظامي له دراية بدائية بالتشخيص وعلاج الجروح ، إذ ان الكثيرين من الكتاب القدامى ذكروا فئات مختلفة منهم ويوتيوهم حسب تخصصهم أو توزيعهم ، وصرحوا بان الجيوش الرومانية في عصر الامبراطورية كانت تتمتع بخدمة طبية ، وبان هذه الخدمة كانت موكولة الى اشخاص دربو تدريبا طبيا سابقا لتدرجهم في الخدمة وان هؤلاء كانوا يخضعون لأحكام تنظيمية خاصة بهم .

اما ان الجيش لم يستخدم أطباء مدربين على مثال جالينوس ، فان شأن أطباء الجيش

الزمن في التراجيديا الإغريقية^(١)

عرض وتحليل الدكتور محمد عواد حسين

وبعد ذلك بنحو عام رأت الأستاذة أن تجميع محاضراتها الست بين دفتي كتاب ، فكان هذا الكتاب الذي بين أيدينا والذي نحاول أن نعرض ما جاء فيه على القارئ في الصفحات التالية .

وقد قسمت المؤلف كتابها الى مقدمة وستة فصول ، جعلت أولها مقدمة للدراسات ، كما جعلت آخرها خاتمة لهذه الدراسة .

أما المقدمة فقصيرة موجزة أودت الكتابة منها أن تكون مدخلا لموضوع الكتاب ، فهي

في شهر أبريل من عام ١٩٦٧ ألفت الأستاذة الدكتور دى روميلي - أستاذة الأدب الإغريقي في جامعة السربون - ست محاضرات في جامعة كورنل بالولايات المتحدة الأمريكية ضمن برنامج « محاضرات ميسنجر عن تطور الحضارة » ، وكان الموضوع الذي دارت حوله هذه المحاضرات الست هو « مفهوم الزمن في التراجيديا الإغريقية » ، وصاحب هذا البرنامج ومقرحه عنونه هو Hiram J. Messenger الذي أوصى بجزء من ضيعته لجامعة كورنل على أن تنظم هذه الجامعة في كل عام سلسلة من المحاضرات عن « تطور الحضارة » .

(١) Romilly, J. De ; *Time in Greek Tragedy*, Cornell University Press, New York, 1968.

يحتل مكاناً رئيسياً في حياتنا ... فنحن نعيش في عصر يدرك معنى التاريخ ، ونحن حين نفكر في أي شيء إنما نفكر فيه من خلال تطوره عبر الزمن ... ومن هنا كان الاغراء في أن نتبين مكان (الزمن) لدى الاغريق ، وهم وأعضو أسس الحضارة الحديثة .

وتنتقل الكتابة إلى الفصل الأول الذي خصصته للدراسة أهمية الزمن في التراجيديا الاغريقية . وفي هذا الفصل تركز الكتابة على نقطة رئيسية وهي أن الاغريق لم تكن لديهم في البداية فكرة واضحة تماماً عن الزمن أو الوقت ، لهذا لم يتحدثوا عنه كثيراً . ففى هوميروس مثلاً (وهو صاحب الإلياذة والاديسا) لا ترد كلمة الزمن فاعلاً لفعل على الإطلاق ، وفي هسيودوس (صاحب ملحمة العمل والأيام) لا ترد أصلاً ... أما عند الفلاسفة فلا يلتقي بها إلا نادراً ... ثم تنتهي إلى أن قيمة الزمن لم تتضح للاغريق إلا في القرن الخامس حين بدأ يحتل مكانة واضحة عند الشاعر بندار^(١) وعند شعراء التراجيديا^(٢)

والواقع أنها استندت في هذا الرأي إلى ما جاء في مؤلف هرمان فرانكل Hermann Fraenkel الذي ظهر في عام ١٩٣١ من « مفهوم الزمن في الأدب القديم » . ومنذ ذلك التاريخ بدأ الاهتمام بدراسة مفهوم الزمن عند القدماء . وإذا كان الاحساس بالزمن قد نضج عند

تشر فيها إلى الاتجاه الجديد في دراسة الأدب الاغريقي من خلال تطوره التاريخي ، وهو اتجاه يهدف إلى البث بفضل الاغريق في الكشف عن تأثير حسن المبادئ والمفاهيم السياسية والخلقية والمثالية التي لا تزال تعيش معنا حتى الآن ، والتي تكسب في الوقت نفسه أسساً للحضارة الحديثة ، ولربما قلل أن بين المثقفين اليوم من ينكر هذا الفيلسوف أو يعارى فيه . ولا شك في أن القرن الخامس قبل الميلاد بالذات هو الذي شهد تشكيل تلك المبادئ والمفاهيم بشكل واضحاً ، ولا شك أيضاً أن التراجيديا الاغريقية دون غيرها من فنون الأدب الاغريقي هي المجال الذي نتبين فيه ذلك التشكيل في أعلى صورة .

ولقد قدم لنا شعراء التراجيديا الاغريق عدداً من المسرحيات التي تتعاقب اثر بعضها في تواريخ نعرفها معرفة جيدة ، وهي تتناول أحداثاً تكاد أن تغطي القرن كله على وجه التقريب ، ابتداء من انتصار اثينا والافريق على الفرس في الحروب البعيدة ، وحتى زوال السيادة الاثينية في أواخر القرن . . ويكاد المرء يلمس في أحداث تلك المسرحيات مدى ازدهار الفكر الاغريقي ونموه وتطوره في شتى مجالاته ، ومن بينها بطبيعة الحال « الزمن » .

وقد اختارت المؤلفة « الزمن » دون غيره من مجالات الفكر الاغريقي موضوعاً للدراسة التي نعرضها الآن لسبب واضح هو كما جاء في عباراتها « أن الزمن في عصرنا الحديث

(١) بندار شاعر افريقي ولد في أثينا عام ١٨ ق.م. ، ذاعت شهرته في القرن الخامس ، وقد جمعت أعماله إلى ١٧ كتاباً . وأشهرها تلك التي تعيد الانتصارات في الألعاب الأولمبية والبيثية والتيجية والبروزية وهي الأبيات الرياضية الكبرى التي كانت تقام في بلاد افريق .

(٢) التراجيديا هي أنواع ما أبدعت الفيلسوفية الاغريقية وهي في أسس تعريفها عبارة عن مسألة تصاغ شعراً وكانت تمثل أصلاً على المسرح للفقير بعميد الإله ديونيسوس كجزء لا يتجزأ من طقوس عبادة .

كثيرة وتتناول ماهايا غير محدود ، وتحترك بملء الحرية سواء في الماضي أو في المستقبل بعكس المسرحية التراجيديدية التي تبدا أحداثها من وقت معين وتجبرنا على أن نعيش مع هذه الأحداث دقيقة بدقيقة حتى تنتهي كأنها حاضرا الذي نعيشه .

ولنضرب مثلا بوضع لنا الفرق في هذا الصدد بين الملحمة والمأساة : هناك الحركة الشهيرة بين أجاممنون وأخيليس التي تبدا بها ملحمة الإلياذة ، فإن نجد مثلها في المأساة ؟ الواقع أننا نجد معارك كثيرة في التراجيديات... معركة بين أجاممنون وميلاوس حول حياة افيجاليا ، ومعركة بين ميلاوس وبيليوس حول حياة اندرومانح . . لكن هذه أو تلك لا تنشأ هكذا عفويا ولا تتصاعد عفويا ، إنما نجد كلا منهما متصل بحدث هام ينظم التراجيديا كلها من حوله . انتهى أن المعركة في المأساة تتخذ طابعا خاصا تستعده من الحدث الرئيسي فيها ، وهي تتصاعد ثم تتصاعد حتى تصل آخر الأمر إلى حد الجريمة ، أن المعركة في التراجيديا تمثل جزءا من تطور شامل ينتهي بوقفة عنيفة وهكذا يكمل الحدث وينتهي .

هذا إذن بناء متكامل يختلف عما نجده في الملحمة ، ولقد كان ذلك في واقع الأمر شيئا جديدا على الأدب الاغريقي ، بل يظهر حين أصبح الاحساس بالزمن أوسع وأقوى . أن المأساة التراجيديدية تنبأ أحاسينا وعواطفنا وتحتويها معا من طريق تتبع أزمة من الأزمان، وهي تبدا ثم تتصاعد دون توقف

كتاب التراجيديا الثلاثة (٣) فقد كانت لكل واحد منهم فلسفته الخاصة ووجهة نظره الخاصة في هذا الصدد ، وكانت الكلمة التي استعملوها في التعبير من الزمن في مسرحياتهم هي « خرونوس » التي وردت أكثر من أربعائة مرة في التراجيديات التي وصلت إلينا .

وهنا يتبادر إلى الهم سؤال مهم : لقد ظهرت التراجيديات في الوقت نفسه الذي نضج خلاله الاحساس بالزمن ، فهل حدث ذلك مجرد مصادفة أم أن التراجيديات الاغريقية بنائها وتركيبها كانت سببا في هذا النضج ؟

نحن نعرف يقينا أن الوقت يكشف عن نفسه من خلال التغيير ، ولهذا المفهوم فإن كل التراجيديات تعالج الزمن . . . ذلك بأن موضوعها الرئيسي هو دائما حدث من الأحداث الكبرى التي تغير الأوضاع . . وقوة التراجيديات تستند أساسا إلى ما فيها من اختلاف بين ما يقع « قبل » وما يقع « بعد » ، وكلما ازداد صق هذا الاختلاف ، كلما ازداد عمق المأساة .

ولكن إذا كانت التراجيديات تعالج دائما موضوع الزمن فإنها لا تنفرد بذلك، وهناك صور أخرى من الأدب تتناول نفس الموضوع . . في مقدمتها الملحمة ، فما هو الفرق إذن ؟

لعل أرسطو قد أجاب على هذا السؤال حين قال في رسالته عن الشعر « أن المأساة تتناول فترة من الزمن محدودة ، وهذا هو أن تعرض علينا حدثا متكاملا ، أما الملحمة فلا تعرف للزمن حدودا لأنها ترض علينا قصصا

(٣) شعراء التراجيديا الثلاثة هم : ايسخولوس ، سوفوكليس ، يوريبيديس . عاش الأول من عام ٥١٥ إلى ٤٥٦ ق.م. ، وقد حارب في بعض معارك الحروب الميدي وكتب ما لا يقل من ٩٠ مسرحية لم تصل إلينا منها سوى سبع أهمها : الفراعنة والفرس والسبعة ضد طيبة ويروميثيوس والابريستاي (وهي التلاية الوحيدة الباقية وتتمثل أجاممنون وغوليونياد ويوريبيديس) وهو أول من اضاف مثلا لتأليفه .

أما سوفوكليس فقد ولد في ٤٩٦ ق.م. وهو الذي جعل عدد الممثلين ثلاثة ورفع عدد الفراد الكوروس من ١٢ إلى ١٥ . وقد وصلت إلينا سبع من مسرحياته أهمها : آجاس وAntigone والكثير واوربى الملك واوديب في كورونوس . أما يوريبيديس فقد عاش بين ٤٨٦ و ٤٠٧ ق.م ومن أهم مسرحياته الكستيس وفينيا واندروناخ وهيوكيا وهيالكليس والفراعنة .

اعتماداً على النصوص الأصلية أن توضح هذه الفكرة في التراجميديا الأفريقية توضيحاً كاملاً.

الواقع أن الزمن لم يكن في الأصل الها عند الأفريق ، ولم يصبح كذلك إلا في وقت متأخر جداً وفي صورة خاصة جداً . . لقد عبده في العصر الهلينستي تحت اسم « آيون » ، وكانت هذه الكلمة تعني عندهم الزمن السرمدي ، وهو بهذا المفهوم يختلف عن كلمة « خرونوس » التي تعني الزمن العادي ، والتي قلنا من قبل أنها لم ترد إطلاقاً فحلاً لفعل عند هوميروس ، مما يدل على أن مجرد فكرة التجسيد لم تكن قد وردت على الأذهان بعد .

فمتى حدث الخلط بين الكلمتين ؟ ومن الذي بدأه ؟ أكبر الظن أنه قد حدث أيام الأوربيين (١) وعلى أيديهم ، لأن بعض العقائد الأورفية كانت تصور الزمن في صورة كائن مقدس هو الذي خلق النار والهواء والماء .

وفي القرن السادس تلتقى بأول تجسيد واضح للزمن في إشارات متناثرة لبعض الفلاسفة والشعراء : فطاليس يصفه بأحكم الحكماء لأنه هو الذي يكشف كل شيء (Diogenes Laertius I, 35) ، وسولون يصفه بأنه هو الذي يظهر الحقيقة (Sol. q. 1-2) ، ويقول عنه ثيوجينيس أنه يكشف الغطاء عن كل شيء (Ekphainei 967)

أما ميمونيديس فيجعل له اسماً تعريفاً كل شيء أرباً أرباً (Frg. 176)

خلاصة ذلك أن الأشعار الأورفية لم تكن هي وحدها التي تحدثت من الزمن فوصفته بالكائن الحي . وإذا انتقلنا إلى التراجميديا نرى يوربيديس يجعل الزمن والنداء للعدالة Antinoe 222 والنداء للأيام Supp. 787 ، وهو يلد الأيام والليالي في « أوديب في كولونوس »

وتنمو بإطراد لا محيص عنه . ونستطيع أن نخلص مما سبق بأن التراجميديا تقوم على دعامتين : مشكلة محددة متصلة الأحداث ، وفترة زمنية معينة نطفيها هذه المشكلة .

يتضح إذن أن « الزمن » يشكل ركناً ركيناً في بناء التراجميديا ، وذلك برغم ما نعرفه من أن الأفريق القدامى كانوا يحبون الاستقرار ولا يتقبلون كثيراً على التغيير ، لكن ذلك لا ينفي أدراكهم بأن هناك نظاماً عاماً للكون يحكم كل شيء فيه ويتحكم فيه الزمن الذي اعتبروه تهديداً متصلاً لحياهم ، أو على الأقل مصدر تهديد ، كما يبدو واضحاً في التراجميديا ، وذلك يتمشى تماماً مع ما نراه في كل التراجميدات من وقوع أحداثها الكبرى خلال فترة محدودة من الزمن لا تتعداها .

وتختتم الكتابة هذا الفصل الممتع من دراستها قائلة أن التراجميديا الأفريقية تجمع بين التقيضين فيما يتعلق بالزمن ، فهي تحكي أساساً أسطورة قديمة يرويها الناس ولا يعرفون زمن مولدها بالضبط ، ثم هي تمضي إلى الحاضر وتتناول المستقبل ، وإذا كانت التراجميديا قد ولدت حين بدأ الأفريق يحسون بأهمية الزمن ، فقد كان ذلك الاحساس حديثاً لم يتأصل بعد ، وهذه المثابة فإن التراجميديا تصور لنا أزمة ذات طابع مؤقت في عالم لم يتحكم فيه الزمن كل التحكم بعد ، ومن هنا احتلت مكانها الخاص في تاريخ الأدب .

★ ★ ★

ويتناول الفصل الثاني مشكلة « تجسيد الزمن في التراجميديا الأفريقية » وفيه تحاول المؤلفة أن تبين متى ظهرت هذه الفكرة وكيف تطورت حتى انتهت بالتالية ، وقد استطاعت ...

(١) الأورفية عقيدة أفريقية جاءت احتكاكها في مجموعة من الأشعار كتبها أوديبوس ومن لم نسبت إليه ، فعرفت بالأورفية ، وقد دونت هذه الأشعار في الفريخ لاحقاً ظهور العقيدة التي ترجع أصلاً إلى أواخر القرن السابع وأوائل القرن السادس قبل الميلاد .

علمنى أن أقبل الأشياء» (أوديب في كولونوس) وقول يوريبنديس في الضارعات « أن هذه المرأة قد عاشت في صحبة الزمن الطويل » .

وبهذا المفهوم فإن الزمن ما دام يعيش معنا وفي داخلنا ، سوف يكتسب كل التطورات التي تحدث لنا نحن ، سوف يهرم حين نهرم ، وسوف يشيخ حين نشيخ .

هذا فيما يتصل بالزمن من حيث علاقته بنا ، أما من حيث علاقته بالأحداث ، فهو الذى يوضح الاختلاف بين حادثتين متتابعين مع استمراره أثناء وقوعهما ثم من بعدهما ، وإذا كان الوقت يمتد من قبل ومن بعد محتويا كل ما وقع وما سوف يقع ، فطبعى أن نرى فيه كائنا ساميا متوقفا على الكائنات الأخرى ، ومن لم يصبح أهلا للتقديس ولا سيما في العالم الإفرقى حيث تكثر الآلهة والكائنات القدسية ، ومنذ البداية اكتسب الزمن — بمجرد أن وعاه الإفرقى — هذه المكانة ، فاصبح شبه مقسوس ، هكذا كان في أشعرا بنسار وفي التراجيديات .

وعند سوفوكليس نرى الزمن يكشف الغطاء عن الأشياء ، وهو الذى يتيح لها فرصة النمو فتبين وتضغ بعد أن كانت خافية (Ajax 647) وسوفوكليس يستخدم في أشعاره أفعالا كثيرة من هذا الطراز ويجعل الوقت فاعلا لها ، ولم يكتف شعراء التراجيديات بذلك ، فليس الزمن مجرد كاشف للأمور المقفرة وإنما هو المسئول عن حدوثها ، ومن لم يصبح قوة غامضة نصفها ماضى ونصفها معنى ، وهو قوة مسؤولة عن كل ما يقع وما يحدث . . . وإذا كان الزمن هو الذى يلد الأيام والليالي فهو المسئول بالتالى عما يقع في هذه وتلك من أفراح وأحزان ، وإذا فهو والقدر صنوان ، ولا بأس من تجسيده في صورة القدر والمصير ، ولتسمع بنسار يقول « فليحفظ الزمن له رخاهه » (Olym. VI, 97) ونفس الصورة تواجهنا في التراجيديات ، فالزمن يبدو دائما بالغ النشاط ، وهو فاعل لأفعال

(618) للشاعر سوفوكليس « أما يوريبنديس فيرى أن الزمن لم يولد وإنما هو الوالد : والد الأيام والليالي كما ذكرنا ، والد الحياة بطولها .

وقد شبهوا الزمن بمجرى ماء مرمضى لا يصف ولا يتوقف ، وهو على هذا النحو يصبح القوة التى تحتضن العالم وتجري من حوله ، وإنخذ فقد. هذا الزمن مفهوما معنويا لا يدلية له ولا نهاية . . . وفي هذا قالوا أن الزمن الذى لا يتركه تعب أو كلل يطوف حول العالم في مجرى أبدي مجددا ذاته دائما .

وتشير الكاتبة بعد هذه القلمة إلى نوعين من التجسيد ، أولهما يتناول الزمن من حيث علاقته بنا ، والثانى يتناوله من حيث علاقته بالأحداث . والواقع أن فكرة تجسيد الزمن قد جاءت بصورة طبيعية تلقائية ، فنحن المحدثين نقول في تعبيراتنا العادية أن الوقت يفيض أو يقترب ، وهذا في حد ذاته تجسيد ، ومثل هذه العبارات كثيرة في الأدب الإفرقى تصادفنا كلما كان هناك حديث عن الزمن أو الوقت ، فمثلا نرى سوفوكليس يصف مزلة فيلوكتيتيس قائلا « أن الوقت كان بالنسبة له يمر متناظرا » (Philoct. 285) ، ومرة أخرى يقول « أن الوقت يولى الأديار » (Eumenides 853) أما إيسخولوس فيقول « أن الوقت يقول » (Persians 64)

هذه العبارات تثبت أن الزمن كان في طريقه إلى التجسيد الكامل بحيث اعتبروه كائنا حيا بل مسئولا عن الأحداث التى تواجهنا ، وتصوير الزمن على أنه مبدع الأحداث هو الصورة الأكثر شيوعا في التراجيديات ومع ذلك فتمتة صورة أخرى يعتبر فيها الزمن مؤثرا في حياتنا الداخلية : فهو كائن حي ، وهو يتمثل بحياتنا أوق اتصال كما يختلط بشعائنا أعمق اختلاط ، بل هو — كما نرى في إيسخولوس بالذات — يشيخ داخلنا ولا يفارقنا أبدا حتى ونحس نيام ومن أمثلة ذلك قول سوفوكليس « أن الزمن الطويل الذى يعيش معى قد

تظهر له شخصية مستقلة . وعند إيسخولوس كان التجسيد في مرحلته الاولى لا يزال غامضاً ، لم أخذ يتفصح حتى غدا عند يوربيديس شخصاً له أقدام يخطو بها ويتحرك .

تنتقل المؤلف بعد هذا التعميم عن مفهوم الزمن وتجسيده وتاليهه في التراجيديا الاغريقية الى دراسة هذا وذاك عند كل من شعراء التراجيديا الثلاثة على حده ، ومن فلسفة كل منهم الخاصة في هذا الصدد .

وهي تبدأ باقدهم جميعاً ، اى الشاعر الاينى إيسخولوس ، وتخصص الفصل الثالث للدراسة الزمن في كتاباته . فتعدنا أولاً من ظروف حياته الخاصة وكيف اشترك في الحروب الميدية وكيف كان بين من صنعوا النصر الاينى على جحافل الملك الفارسى في معركة ماراثون أولى معارك تلك الحروب ، ثم كيف كان للمرة الثانية بين من صنعوا النصر للاغريق في معركة سلاميس . . وعاش بعد ذلك ليشهد مجد اينا وعظمتها يوم تزعمت العالم الاغريقي وشيدت امبراطوريتها الاغريقية الكبيرة ، وترى المؤلف أن رجلاً كهذا من تلك التجارب وأسهم في تلك الأحداث لا بد أن يثق بالزمن ، والواقع أن إيسخولوس لم يثق بالزمن وحسب إنما كرس كل نشاطاته وأعماله الزمن (١) . . . ولتقته المطلقة هذه نراه في مسرحياته يلقي مزيداً من التركيز على الزمن ويصوره حاملاً لواء العدالة ، ولا يعتبره مجرد مادة أو موضوع يدبر الملاحظات من حوله ، وإنما يجعل منه مقيدة حقيقية راسخة ينهض عليها بناء مسرحياته .

الزمن في مسرحيات إيسخولوس هو السيد الذى يعلم الناس ويلقنهم الدروس وأن كانت

كثيرة ، ولنسمع الى شعراء التراجيديا : « أن الوقت يعلما الدروس » (Prom. 981) وهو يمسو الأشياء ، وهو يهديه ويسكن . . الخ . ووصفه بالعظيم وقالوا أيضاً « أننا نراه ولا يفلت أحد من قبضته » تلك صفات الحاكم المسيطر ، وهى صفات زيوس وب الأرباب عندهم .

ويبدو أنهم لم يروا ما يدور الى الانتقام من فكرة السلطة الطيبة للزمن ، فكل انسان يريد أن يشرح الأمور وأن يشر على مسئول عنها ، وهذا المسئول لا بد أن يكون الها ، ويمكن أن يكون الزمن هو ذلك الاله . . . هكذا كان التصور عند سوفوكليس ويوربيديس .

الى هنا كان الزمن قد ظفر بالتجسيد والتأليه ولكن في صورة قد تبدو في جملتها غير حاسمة وغير قاطعة ، فهو لا يبدو لنا كالألهة الاغريقية الاخرى شخصاً فرداً له سماته الخاصة ونفسيته الخاصة ووجوده المادى الصريح . ولقد جاء ذلك كله كخطوة تالية ، فتمى جاء ؟ لعل ذلك قد حدث على يد بندار حين قال « أن الزمن يتصرف تصرف الفرد العادى » . (Isth. VIII, 14)

ويبدو أن المعنى الهام الذى اراد شعراء التراجيديا نقله اينا هو أن الزمن يرى كل شيء كما تفعل الشمس وكما يفعل زيوس . . . ومن هنا يصبح قوة مثيرة مهددة يمكن أن تتجسد حين يصبح الزمن انساناً له عينا حادتان صارمتان . . . وهكذا يقترب جداً من الصورة التى أوردها سيمونيدس حين قال « أن الزمن له أسنان حادة » .

تلك هي الأفكار العامة من تجسيد الزمن وتاليهه في التراجيديا الاغريقية . لقد كان أول الامر شيئاً معنوياً غامضاً ثم وريداً وريداً بدأت

في كل مسرحيات إيسخولوس تقريباً بإبناءه وحفدة من ارتكبوا الخطيئة ... لقد كان إيسخولوس ينظر الى الاجيال المتعاقبة كشئ متصل مستمر ، ومن يثق في العدالة الالهية لا بد ان ينظر الى الامور من بعد كبير ، وان يؤمن بوقوع القصص آخر الامر ، وهو قصاص ينزل بالابناء والاحفاد الذين يدفون لمن خطيئة شريهم . وهذه الفلسفة لا تزال تعيش معنا حتى الآن فنحن نقول « اعمل طيباً ليبنى ابنائك الثمرة » وتقول لمن يقارن السوء « سوف يبقى هذا لابنائك » . بل ان القرآن الكريم نفسه يؤكد هذا المعنى حين قال جل جلاله « وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم فليتقوا الله وليتقوا قولاً سديداً » .

وانطلاقاً من هذه الفلسفة نجد شخصيات إيسخولوس تبدو دائماً في حالة ترقب لا تنتهي الا حين يقع الانتقام الالهى آخر الامر ، على ان التأخير يمنح الأمل أحياناً ، فهو يعنى تأجيل وقوع الكفارة بالنسبة للمخطئين كما يعنى انتهاء الامم التامسين الذين ظلموا حين يرون ما حل بظالمهم .

والمتقبل عند إيسخولوس مجهول ، والزمن يسير في طريقه وتبدأ لا يحفل بالآلام الناس ولا يخوفهم حتى ينفذ فيهم مشيئة الآلهة . والجريمة عنده تنمو مع الأيام وتلد غيرها تماماً كما يخرج الثبت من البلدة . وهكذا يبدو الزمن - من حيث هو أداة لتحقيق العدالة - اشبه شئ بقوة ايجابية مدمرة بالنسبة للمجرمين ، وذلك حق ، ولكنه أيضاً يدمر اجيالاً من سلالة هؤلاء المجرمين ، ومن ثم فان حصاده لا يمدو ان يكون الاملاً وأحزاناً

قاسية(١) . . هو أولاً وقبل كل شئء الأداة التي تنفذ العقاب الالهى ، وتلك هي الصورة الاولى لزم عند إيسخولوس ، وفلسفة إيسخولوس في هذا أساسها ان العدل الالهى يرتبط بالزمن ، فالحدث يقع لان الآله قد قرر ذلك ، وقرار الآله انما جاء نتيجة لشئ وقع في الماضي وأثار غضبه . فلا بد اذن من عقاب ، والزمن هو الذي ينزل هذا العقاب بمن يستحقه .

والحق ان الانسان اذا آمن بالعدل الالهى فلا مناص من ان يصبح الزمن شيئاً جوهوياً في الموضوع ، لانه يوضح لنا امكانية حدوث تأخير في انزال العقاب ، ويستحيل عملياً ان تؤمن بالعدل الالهى دون ان نعرف بان هذا العدل يأتي عادة متأخراً . . ولقد كان هذا التأخير مشكلة بالنسبة لكثير من المفكرين القدامى ، ولكن إيسخولوس لم يجد في الامر اية مشكلة بل اعتقد اعتقاداً يقينياً بان تأخر العدالة الالهية امر طبيعي وصادق ، فلا بد من ان تلقى الجريمة عقاباً ، ولكن متى ينزل هذا العقاب ؟ انه يأتي لاحقاً ، يأتي في حينه كما قال كل من بندار (٢) وسولون (٣) قبل إيسخولوس ، الذي يحتمل ان يكون قد اخذ هذا التفكير منهما ثم بنى عليه عقيدة كاملة .

هذه العقيدة هي السبب في ان الزمن لم يظهر عند إيسخولوس بنفس القدر من التجسيد الذي ظفر به عند سوفوكليس ويوريبيديس ، ومع ذلك فقد ظفر عنده بقدر اكبر من الاهتمام . ويصر إيسخولوس أحياناً على ان الانسان لا يستطيع ان يصرف متى تأتي العدالة ، فهي تنزل بالنسبة للبعض عاجلة وبالنسبة للبعض الآخر آجلة بينما تمنى البعض نسياناً تاماً (٤) . والعقاب الالهى ينزل

(1) Prom. 981.

(2) Pind. Pyth. VIII, 15.

(3) Solon, 3,15.

(4) Choiph. 61ff.

وهي الوحيدة التي وصلت إلينا سليمة ، أما (السبعة ضد طيبة) فهي الأخرى تعطينا الدليل على ما نقول من مجرد ترتيب عناوينها الثلاثة « لاوس » ثم « أوديب » ثم « السبعة ضد طيبة » أي الأب ثم الابن ثم الأخنادر .

هناك ارتباط إذن ، وارتباط لا انفصام له بين الماضي والحاضر ، وهو لا يقوم عفوا وإنما وفق نظام دقيق . وبلغت النظر اننا نرى ذلك واضحا حتى في مسرحية (الفرس) التي تعتبر مسرحية تاريخية ... فإلينا ينبغي أن تكون هي المشؤلة عن دمار الملك الفارسي « جسر كسيس » ، ولكن إيسخولوس الإليني يصير على إرجاع هذا الدمار إلى آلام دينية ارتكبها الملك الفارسي قبل مجيئه إلى بلاد الأفرقي بأعوام طويلة جدا وإلى آلام دينية أخرى من نفس الطابع صاحبت خروجه من بلاده غازيا .

وبعد ، فهكذا كان مفهوم الزمن عند إيسخولوس ... لقد كانت عقيدة متكاملة كما ذكرنا ، وعلى أساسها شاد إيسخولوس البناء الأدبي لمسرحياته ... وما من شك في أن المؤلف قد استطاعت أن توضح لنا من صميم هذه المسرحيات مدى تغلغل تلك العقيدة في نفس الشاعر ، وما من شك أيضا في أن إيسخولوس حين كتب مسرحياته كان متأثرا بأحداث عصره وبظروفه وتقاليده ... لقد كانت هذه المسرحيات مرآة صادقة لزمان صاحبها .

★ ★ ★

وفي الفصل الرابع عن « الزمن عند سوفوكليس » نحاول المؤلف أن توضح الفرق بين نظرية إيسخولوس إلى الزمن ونظرة سوفوكليس إليه ، أو بعبارة أخرى ما طرأ من تطور على الفكر الأفرقي من حيث مفهومه من الزمن ، فقد اعتنق سوفوكليس فلسفة مقابلة لفلسفة إيسخولوس في هذا الصدد .

مريضة . وليس ذلك كل ما في الأمر ، لأن تأثير العقاب لا يكون ماديا وحسب ، وإنما فيه جانب عقلي ، ذلك لأنه يعطي درسا لمن ينزل بهم ولم يعيشون من حولهم أيضا ، لأن هؤلاء حين يرون آثار العقاب على غيرهم يتعلمون ، وهنا دروس يلتقنها الزمن للناس ، كلها في الحكمة والتروى مما لا يحصى له الأثر بالتجربة والمعاينة . ومعنى ذلك أن عقاب المخطئين يمنح الحكمة لمن لم يخطئوا بعد ، وذلك أمر نراه واضحا في جميع شخصيات إيسخولوس .

ومن خلال الآلام والخوف يرى الناس حقيقة الحياة ، وبالتالي يصبحون حكماء مع مرور الزمن . وهناك جانب آخر ، هو أن الزمن كما يعلم ويعطى الدروس فإنه يمحو ويطمس ، وتلك فكرة سوف تبدو أكثر وضوحا عند سوفوكليس وبيروبيدس ، أما هنا عند إيسخولوس فإن فكرة المحو بداخلها التطهير لأن الزمن عنده لا يمحو الإيمان أو السمادة أو الصبر ، وإنما يمحو القسب الإلهي فيقسم الكثير . هكذا تتضح لنا فلسفة إيسخولوس من الزمن ... أنها عقيدة متماسكة مطردة وعلى أساسها شاد إيسخولوس البناء الأدبي لمسرحياته ، ومن هنا ظهرت الثلاثيات .

فإيسخولوس يعتقد بيقين أن الصداقة الإلهية لا تكف عن العمل أبداً وهي تمد نشاطها فوق الأجيال ، ومن هنا لم يستطع أو لم يتصور أن يعالج حدثا ما دون الرجوع إلى أصوله وأغواره البعيدة ، وربما إلى ما قبل ولادة البطل نفسه . ولهذا السبب لم يقصر موضوع المسرحية على الحدود الضيقة التي تحيط بحدث قصير، ولجأ إلى المسرحية الثلاثية، وهي في حقيقتها ثلاث مسرحيات تسير في خط واحد، وهذا هو السبيل الذي أتاح له فرصة تناول سلسلة متتابعة من الجرائم التي تفصل بينها آماد زمنية بعيدة ولكنها مرتبطة ببعضها أشد الارتباط .

وأبرز دليل على ذلك ثلاثية (الأوريستيا)

بعد الوقت - كما كان عند سلفه - سلسلة زمنية طويلة تتم خلالها عملية القصص الالهية، وإنما أصبح سلسلة من التفسيرات المباشرة التي تحدث بآية طريقة وتؤثر في مصائر الناس ومشاعرهم .

وإذا كان الاغريق يعتقدون ان الانسان لا يجوز له ان يأمل في سعادة دائمة ونعيم مقيم، فقد تناول سوفوكليس هذه الفكرة بتركيز شديد ، بل لعله جسدها وصافها في مبارات بارعة . . . وغير ذلك في مسرحياته من نظرية التغيير التي يحدها الزمن في صورتين متناقضتين احدهما تناول التغيير العفوي الذي يقع كيئما اتفق دون نظام ، والاخرى من التغيير الذي يجري وفق نظام دقيق . . . وليس في ذلك التناقض ما يزعج ، فنظام الكون مطرد وثابت ودقيق ، ولكن هذا لا يمنع من وقوع تغيير داخل هذا النظام : مثلاً هذا النجم هنا الآن لم هو هناك بعد فترة من الزمن ثم هو يعود الى مكانه الأول ، تغيير وفير ولكن داخل نظام محكم ثابت مطرد .

ويبدو ان سوفوكليس قد شجع تماماً بهذه النظرية ، فهو يمرض علينا كثيراً من صورها في مسرحياته المختلفة . . . متعاقب الحياة واضطراباتنا وشجاعة الانسان في مواجهتها كأنه محارب يهاجمه الأعداء من كل جانب ، وخير مثل على ذلك مسرحية اوديب في كولونوس ، فابتداء من السطر ١٢٤٥ وما بعده نجد قوى الطبيعة تتكاثف في محاربة الانسان لتبرز شغفه ، ثم تجده يتحدى هذه القوى وهو يواجهها بكامل شجاعته .

فك نظرية تختلف عن نظرة ايسخولوس، لأن تحدى الانسان لتصرف القدر لا يحدث نتيجة لقرار الهى وإنما هي طبيعة الأشياء . ويعرض سوفوكليس فكرته عن الزمن وعلاقته بالانسان عرضاً أخلاقياً ، فهو ينبئ ان يكون لنا وليس عتيداً ، وهل ينبئ أن يكون صبوراً وليس قلقاً ، وهل يخضع للزمن اذا لم يكن من

وهي تبدأ فتقول ان الفاصل الزمني بين الشاعرين لا يزيد على جيل واحد، وحين كتب سوفوكليس مسرحيته الاولى كانت قوة ائنا قد توطدت بعد النصر في الحروب الميدية ، وكانت سيادتها على العالم الاغريق اخذة في الازدياد . ولقد يعتز الناس بانجازاتهم حين يحالفهم النصر ومن ثم لا يركزون كثيراً على العون الالهى . وبالتالي فان عصر سوفوكليس يعتبر عصر الانسان لا عصر الالهة .

ويبدو لنا هذا التغيير واضحاً جداً في مفهوم الزمن كما تعرضه مسرحيات سوفوكليس حيث نجد الانسان يحتل مكان الصدارة بدلاً من الاله . هذه فلسفة جديدة إذن ، بمقتضاها يأتي يؤس الانسان وعماسته من تقلبات الدهر وتغير الأشياء ، كما تأتي معادته من اسلوبه في مواجهة هذه التقلبات . . . والاحداث نفسها بدلاً من تفسيرها على اساس عام واحد نراها عند سوفوكليس تفسر كضرب من ضروب التحدى للسلوك الانساني . . . وذلك فرق بين الفيلسوفين كبير ، وان كانت كتابتهما مستمدة من اصل فكري واحد .

والواقع ان الفرق يبدو لنا واضحاً كل الوضوح حين نناقش امرين : اولهما طريقة وصف اثر الزمن على الانسان وثانيهما اسلوب الانسان في مواجهة هذا الامر .

لم يعد الوقت هو اداة العدالة الالهية وإنما غداً ميعت القلق في حياة البشر ، ونحن وان كنا لا نشك في ان سوفوكليس كان يدرك تماماً معنى العدالة الالهية، ويدرك كذلك المعاناة التي يلحقها الناس من جوار اخطاه قديمة ، إلا انه نادراً ما ركز في مسرحياته على هذه الفكرة ، كذلك لم يركز كثيراً على تأجيل نزول العدالة الالهية قدر ما أكد على التدخل الالهى المباشر في حياة الناس . وحين كان يشير الى المقاب فانه يجسده حاسماً ورسماً وقاطعاً بدلاً من تصويره في شكل تهديد متصل مستمر . . . وفي هذا كله لا ينصب التأكيد على الاله وطى العدالة وإنما على الانسان وعلى التغيير . . . لم

ذلك الخضوع مفر؟ هذه هي المشكلة الأخلاقية عند سوفوكليس .

إن سوفوكليس يجعل إبطاله معاندين ثابتين على مبادئهم لا تزعجهم ثواب الدهر ، وحين يتصل الأمر بالسلوك فإنهم يتصرفون طبقاً لقواعد ثابتة لا تتغير ، هكذا مثلاً فعلت « أنتيجونا » حين عصت أوامر « كريون » لأنها كانت في نظرها أوامر غير حكيمة فقالت « لا انصوب أن الأوامر الملكية لها كل تلك القوة بحيث تجعل الإنسان الغافل يتجاهل من أجلها القوانين الأزلية التي لا تخطئ » . قوانين السماء (١) .

هكذا تلقى بفكرة رفض الإنسان لما يأتي به الزمن ، وهي فكرة تعنى الموت في ذاته أو التعرض لخطره على الأهل ، وهذه الفكرة هي التي تحكم بنام المأساة عند سوفوكليس ، وفي معظم مسرحياته مثل « آجاس » و « أنتيجونا » و « الكروا » و « أوديب في كولونوس » نجد الحركة المسرحية كلها تتركز حول شخصية واحدة هي التي تواجه التحديات والأخطار في إصرار تصاعد باستمرار حتى يصل إلى درجة الاستماتة أو إلى درجة الموت ذاته دون أن يعرف الإفلاس أبداً .. لا تسليم .

هذا البناء المأسوي تلقى به كما ذكرنا في كثير من مسرحيات سوفوكليس ، وهو يختلف تماماً عما رأيناه في إيسخولوس : فمند هذا الآخر نرى الناس يسلمون تسليمياً أممى للالهة ، أما سوفوكليس فقد جعلهم يرفضون التسليم في شجاعة وإصرار ، ومع ذلك فإن الزمن في كلا الحالين هو القوة الكبرى وهو الأداة التي يستخدمها الإله لتنفيذ إرادته ، وهو عند إيسخولوس بالذات ، الخلفية التي يعمل المرء على مواجهتها وتأكيد شخصيته حيالها ، وإذا قدر للزمن أن يهزم فلذلك عند إيسخولوس بإرادة الإلهة ولكن عند سوفوكليس بإرادة بطل المسرحية الذي تحدى الزمن وأقلت من قبضته . ولا ينسى سوفوكليس يرغم كل شيء

إن الزمن هو الذي يكشف القطاء من طسائع الأشياء والناس ويعرضهم للنور .. والكشف عليها ، والمسلك الإنساني لا يكشفه إلا التكرار والتكرار لا يأتي إلا مع الزمن ومن ثم نعرف ما إذا كان المرء شجاعاً أم جباناً ، صديقاً أم عدواً ، كريماً أم بخيلاً ، وإذا كنا نشك في أمر ما ، فإن الزمن وحده هو الذي يعيننا على الجزم في هذا الأمر برأى قاطع . وبهذه الفلسفة فإن الزمن لا يصبح مبدأ ينفي أن نستجيب لكل أوامره ، أنه يصبح مجرد شاهد يصرف كل شيء ويعلمنا بالدليل الذي يسمح بالحكم على الناس وطى الأمور .

وينبئ أن نذكر هنا أن كل هذه المفاهيم لم تكن جديدة على الإغريق ، أممى أنها لم تكن من خلق سوفوكليس ، ومنذ القسرون السادس قبل الميلاد قال طالس « إن الزمن هو الذي يكشف الأمور » وقال سولون « أن الزمن سوف يبرهن للناس أنني لست مجنوناً » وذلك حين ألهمه امدقء بالجنون . وفي القرن الخامس يتحدث الشاعر بنادر عن الزمن فيقول « أنه وحده الذي يستطيع أن يقيم الحقيقة الصادقة » ويقول أيضاً « أن الأيام هي أممى شاهد » . ولم تقل مسرحيات إيسخولوس من ترديد لنفس الفكرة ، لكن سوفوكليس هو الذي أبرزها إبرازاً قوياً وأضفى عليها مزيداً من الأهمية ، وهو القائل « أن الزمن يكشف كل الأكاذيب » و « يسلط الضوء على كل شيء » و « يرى كل شيء » و « يسمع كل شيء » ، وفي « أوديب الملك » يريد سوفوكليس الفكرة وضوحاً حين يجرى هذا المفهوم على السنة الكثيرين من شخصيات المسرحية بل على أقول أن الكشف عن الأمور بواسطة الزمن هو موضوع المسرحية .

وبعد ، فإن سوفوكليس ينظر إلى الزمن من وجه نظر الإنسان ، وإذا كانت شخصياته

هو الذي يفعل كل ذلك ، واعتنق أيضاً مبدأ سوفوكليس الذي ينادى بأن فترة وجيزة من الزمن تكفي لحدث أكبر تغيير فيؤكد أن « يوماً واحداً » يكفي لكل شيء . . الم تفقد هيكونا كل مصادقتها في يوم واحد ؟ (٦) ، وفي يوم واحد أيضاً ذابت كل امجاد امفيتريون (٧) .

هكذا يرى يوريبديدس ان أي شيء قد يحدث في أي وقت وفي اقصر مدى وبمحض المصادفة دون أي توقع . . بل ليس ثمة ما يحدث وفق توقعات الانسان . . وهنا تتعارض فلسفته مع فلسفة ايسخولوس تعارضاً يكاد أن يكون كاملاً وتذهب بعيداً عن افكار سوفوكليس .

الزمن عند يوريبديدس اشبه شيء بمملكة ترتفع المصادفة على عرشها فهي المحكمة في كل شيء : بها تقع الاحداث وبها تتلاحق اثر بعضها في اتجاهات متباينة ، والحياة كلها تخضع لذلك . . وفي مسرحية غير اكليس (٨) نسمع امفيتريون يشكو قائلاً « انظر الى حالتي ، لقد كنت محط امجاد للناس ، وذاعت شهرتي ، ولكن المصادفة طوحت بكل شيء كأنه ريشة في مهب الرياح ، وذلك خلال يوم واحد » .

وخلاصة القول ان الزمن اصبح عند يوريبديدس مختلطاً بمشاعر الانسان ، وهذه المشاعر شيء شخصي ذاتي ، ومن ثم فهي تختلف فيما بينها اختلافاً يبتأ ، مقياسه الفرد ذاته . من ذلك مثلاً مشاعر القلق والخوف التي وصفها ايسخولوس وصفاً قوياً نابهاً بالحياة ، وعرشها سوفوكليس عرشاً دوامياً هنيئاً ، أما يوريبديدس فقد تناولها بكثرة بالغة ، بحيث تجدها في كل مكان ولكن لدى اقصر ،

تميش في قلق وترقب كما كانت شخصيات ايسخولوس ، الا انها لم تعد تنتظر اجيالاً واجيالاً وهي تعاني هذا القلق ، ان الامر عنده يقاس بما يجري على الفرد نفسه وعلى حياة هذا الفرد فقط .

★ ★ ★

والفصل الخامس عبارة عن تحليل لمفهوم وفلسفة يوريبديدس من الزمن ، ومقارنة بينه وبين سلفيه في هذا الصدد ، والواقع ان يوريبديدس يختلف اختلافاً واضحاً عن زميله ، فهو قد سلك سبلاً عدة في كتاباته واهتم بكل شيء ، ونحن نستطيع ان نلمس في مسرحه قوة الصلابة الشخصية التي تكاد تجلجل في كل سطر من سطره ، جنباً الى جنب مع الاهتمام الواضح بشئى الامور .

ولا شك في ان بعض مسرحياته تكاد ان تكون تقليداً لايسخولوس ، وهنا يفقد كثيراً من ذاته ، من ذلك مثلاً المسرحية التي كتبها في اواخر ايام حياته - الباخاى - ففيها ينزل الاله مقابه على جريمة قديمة ارتكبت قبل جيل كامل ، وفيها ينشد افراد الكورس مبادرات جذرية بايسخولوس خلاصتها ان الزمن هو الذي يحقق العدالة (٩) .

ونجد عنده أيضاً فكرة الدروس التي تلقنها الزمن للناس ، كما نجد ترديداً للكثير من مفاهيم سوفوكليس من الزمن بقوله « ان الزمن شاهد على الانسان وهو يكشف حقيقة معدنه » (١٠) .

ولقد كان يوريبديدس من المتشائمين ، يرى الدهر قلباً والحياة لا تثبت على حال ، والزمن

(1) Bacch. 882,ff.

(2) Herac. 805.

(3) Hecuba 285.

(4) Herac. 510.

(5) Herac. 50ff.

وكذلك من التخلص من حياة قلق مضطربة .
تأسة .

وخلاصة القول أن الزمن عند يوربيديس
قد فقد إبعاده الدينية والالهية التي طوقه
بها إيسخولوس ، وغدا حقيقة تتصل بالنفس
والذات أكثر من اتصالها بأى شيء آخر .

★ ★ ★

ويمالغ الكتاب مشكلة « الشباب
والشيخوخة في التراجيديا الاغريقية » .
في الفصل السابع والاخير الذى تختتم المؤلفه به .
دراستها لمفهوم الزمن في التراجيديا الاغريقية .
وما طرأ عليه من تطور ابتداء من إيسخولوس .
الى يوربيديس في محاولة لبيان ما اذا كان
هذا التطور قد وجد سبيله الى مفاهيم الاقرب
من عمر الانسان من شبابه الى شيخوخته .

والواقع أن حدوث هذا التطور في عصر
الانسان يبدو للوهلة الاولى موضع شك ،
فاوضاع الحياة في الاعمار المختلفة مسألة قد
تناولها الكتاب الاقدمون بوضوح تام . وهي
شيء لا يختلف فيه أثنان ، ومن ثم فإن النظرة
العامة لدى مختلف الكتاب واحدة في هذا
الصدد . ولكن نقتل التركيز ومواضع التأكيد
هى التى تختلف من كتاب الى آخر ، ومنح
هذه الزاوية تتناول المؤلفه كتاب التراجيديا
الثلاثة .

وفيما يتعلق بإيسخولوس لم يكن فيه الأمر
مشكلة ، لأن مهمة الزمن في كل مسرحياته
كانت واضحة وهى التعليم ، وبالتالي فإن
الحكمة تأتى مع تقدم العمر ، وعلى هذا
النحو لكل شيخوخة حكماء وكل شبابه يموزهم
التضويع ويتسعون بالاندفاع .

ومن دروس الزمن يتعلم الشيوخ العدل
أول ما يتعلمون ، ويصبح الأب لاولاده الناصح

فتنح في مسرحه وأمام هذه المشاهد نحس كما
لو كنا نواجه مجموعة هائلة من الأمواج الصغيرة
المتلاحقة بدلا من موجة واحدة هائلة عارمة
طويلة .

لقد كان يوربيديس يركز تركيزاً شديداً على
العاطفة الشخصية ويقس الزمن وآثره من
خلالها ، أى أن نظره للزمن كانت ذات طابع
نفسى تدور حول العاطفة الشخصية بمعنى أن
الحياة كلها بما فيها من آمال وآلام ، من خوف
واطمئنان ، من قلق واستقرار . كل ذلك
نجده عنده مختلطا بمفهوم الزمن .

لكن يوربيديس يرغم أنه صور الزمن في
صورة خطر دائم وتهديد للانسان لا يتقضي ،
قد صورته أيضاً في صورة اللمس الذى ينادى
الجراح ، فالتراجيديا تعالج دائماً أزمة من
الأزمات لا مكان فيها للسلام من بدايتها الى
نهايتها ، ومع ذلك فإن الامر لا يخلو من
تلميحات الى أمل في السلام .

ذلك ان مرور الزمن كليل بالقاء أى شيء
في زوايا النسيان ، ومرار الزمن زعيم أيضاً .
بتخفيف الآلام والأحزان ثم وضع النهاية لهما
... ولقد اشار يوربيديس كثيراً الى كل
ذلك كما حاول اتيار قدرة الزمن على التدمير
والتحطيم . وهذه الفكرة وردت عند
سوفوكليس الذى جعل أبطاله يؤثرون الموت
على التعليم والاستسلام ، وهم يستهدفون
من وراء هذا الموت الظن بالجلب والخلود . . .
وكان هذا الهدف عند يوربيديس هو إيجور
الاول والجوهري للموت البطولى . . . هكذا
كان بالنسبة لاجاكس وأنتيجونا وغيرهما من
أبطاله . ووجه الخلاف في هذا المجال بين
سوفوكليس ويوربيديس أن أبطال الاول كانوا
يتحدثون كثيراً عن الشهامة والتبيل دون اهتمام
كبير بما سوف يقال عنهم ومدى ما سوف
يظفرون به من تمجيد بعد مماتهم ، أما أبطال
الثانى فكل حديثهم عن التمجيد والخلود

الجديد عند سوفوكليس هو شكوى الناس من الشيخوخة . ولا كان هذا الشاغل يهتم بالإنسان نفسه أكثر من اهتمامه بصبره وقدره ، فقد كان يميل إلى إبراز الأثر السيئ لكبر السن . . نجد أن الشيوخ في مسرحياته يتحصرون على أيام الشباب الذي ولى ، وفي مسرحية أوديب في كولونوس يحدثنا الشاغل عن البؤس الذي يحل بالزء حين يشيخ ، وهو يرى أن الشباب هو فترة السعادة وبعدة لا يحصد الإنسان غير الآسى والألم ، ولعل هذه النظرة قد أتت نتيجة لما مره من سوفوكليس من حب للحياة الخفيفة في مجتمع رقيق .

ولم تكن الشيخوخة عنده مجرد ضياع للقوة البدنية ، إنما كانت تفقد الرء أيضاً وقد ذهت وقدرته على إصدار الأحكام ، ولقد عجز أفراد الكورس في أنتيجونا عن الإدلاء برأيهم في مسألة معقدة محتجين بكبر سنهم (١) . ومن هنا تأتي المشكلة عند سوفوكليس . . أنه يحترم الشيخوخة ولكن حكمة الشيوخ عنده موضوع شك بل لقد تنكر عليهم كلية ، ليس الشيوخ بالضرورة فيما يرى أحكم من الشباب ، بل قد يكون في الشباب مزيد من الأمانة والشجاعة ، والرجل الذي يريد أن يطاع لمجرد كبر سنه ليس دائماً وحما على صواب .

ونحن نعتقد أن سوفوكليس كان يؤمن إيماناً عميقاً بأن لكل عمر سلوكه الخاص ولا شك فإنه كان يميل إلى الشباب ويأخذ جانبهم في كل نقاش يدور في مسرحياته بينهم وبين الشيوخ .

إننا هنا أمام اتجاه فكري جديد ينحو نحوه سوفوكليس ، أنه يؤاثر الشباب ضد الشيوخ لا لمجرد أن هؤلاء شيوخ وأولئك شباب ، وإنما

الأمين (١) الجدير بالاحترام والتقدير ، والواقع أن ل احترام الإنسان لوالديه كان عند الإغريق كاحترام الآلهة سواء بسواء ، ولتستمع إلى إسخولوس وهو يقول « أن عبادة الإنسان لوالديه هي القانون الثالث في كتاب العدالة » (٢) .

ولحكمة الشيوخ أصبحوا خير من يشترك في الكورس عند إسخولوس كما هو واضح في مسرحية أجاممنون ومسرحية الفرس ، هؤلاء هم الذين يتفوقون عقلاً وخلقاً نتيجة للخبرة التي اكتسبوها بفضل عمرهم الطويل .

ومع ذلك فإن إسخولوس لا ينكر الأثر اللعين للفسر الطويل ، فشيوخ أرجوس في مسرحية أجاممنون (وكانوا يؤلفون الكورس) يستغفون إذ أفقدتهم الشيخوخة قدرتهم واقتدرتهم من القتال ، ولتستمع إليهم يقولون « أن الطامع في السن يمشى على سيقان ثلاث ولا يختلف عن الطفل » (٣) ، ولكن إسخولوس في الوقت نفسه يؤكد أن هذا الضعف البدني لا يمس الروح أو العقل ، وهو في مقابل ذلك يؤكد حماقة الشباب في مواضع كثيرة من مسرحياته ، ومن أبرز الأمثلة على ذلك قوله على لسان دارا « أن جسر كسي لا يعرف ، أنه يتصرف بوحى من اندفاع الشباب ، ولا يستطيع أن يصنع غير ما صنع » (٤) . وهو لا يفرق في هذا بين الناس والآلهة ، فالآلهة الشباب عنده متعجرون يتسمون بالكبرياء بينما يتصف شيوخ الآلهة بالوقار والثروة . وهكذا نرى أن جليل السن كان متصلاً في الفكر الإغريقي حين ذلك ، فمابذا حدث بعد إسخولوس ؟

لم يقد سوفوكليس أبداً احترامه لجلال الشيخوخة وهو القائل أن الحصافة وأقرارات الحكمة تأتي دائماً كرفيق للشيخوخة ، ولكن

(1) Supp. 177.

(2) Supp. 707.

(3) Agam. 72-83.

(4) Pers. 744ff.

(5) Ant. 681-682.

لأن الشباب عادة يكونون على حق أمام تعصب الشيخوخة الذين يريدون دائماً فرض آرائهم لأنهم أكبر سناً . ان الزمن اذن يصبح - بهذه النظرة - أداة تهديد وتدمير لا تقف في سبيلها الا قوة المرء ونبله .

فإذا انتقلنا الى الشاخص الثالث والأخير - يوريبيديس - وجدنا هذه الاداة المدمرة اقوى وأوضح ، لكنه مع ذلك لم يغفل النظرة التقليدية للشيخوخة ، ومسرحياته تفيض بالمعارب التي تحدثنا من بؤس الشيخوخة ، وان كانت هذه المعارب تتسم عموماً وعادة بالطابع الشخصي ، وفي « هيراكليس » أغنية حزينه (١) تشبه تلك التي نجدها عند سوفوكليس في مسرحية أوديب في كولونوس وان كانت هذه ذات طابع عام بينما تتسم الاولى بالطابع الفردي . . وسوفوكليس في أغنيته يظل على سلك وثيقة بالناس ولا يبرى حلاً لمساكلهم المعقدة الا في الموت ، أما يوريبيديس فيقول ان الشباب هو السن المحبة بينما تنقل الشيخوخة الرؤوس ، ويقول ان الشيخوخة تتراعى أمام عينيه كستار اسود كثيف . . « أنا لا استهويني أبهة ملك آسيا ، ولا أرغب في قصر مملوء بالنضار إذا كان كلاهما بديلاً من الشباب . . فلتختف الشيخوخة تحت الأمواج » .

ومثل هذه المعارب تتردد كثيراً في مسرحيات يوريبيديس مما يجعلنا على الظن بأن الشيخوخة لا تبقى للمرء أى شيء ، ان الإنسان قد يكتسب معها مزيداً من الخبرة ، لكن ماذا يبقى له بعد ذلك دون تعظيم !! يستوى في هذا البين والعقل والخلق . . أنه دمار تام ، ومسرحيات يوريبيديس تعرض علينا موكباً طويلاً من الشيخوخة اليأس الضعفاء . . لكن الجديد في الأمر هنا هو ضياع النطق أيضاً ، فالشيخوخة يتمسكون بالحياة التي يحسون انها تكاد ان تفلت منهم ، والتمسك بالحياة يؤدي بطبيعته الى الهوان والضعف وارتكاب الخطأ الجسيم .

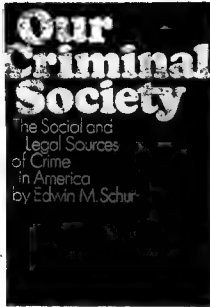
وفي مسرحية الكستيس يؤكد يوريبيديس على موقف الوالد الذي رفض التضحية بحياته لينقذ ابنه ، وذلك عنده نتيجة مباشرة وحتمية لتمسك الشيخوخة بالحياة . فهم يهابون الموت أما الشباب فاتهم يقتلون على الموت مضحين بأرواحهم بشهامة ونبل وشجاعة .

وبعد ، فلما نرى في شعرنا الثلاثة ما يتفق والأوضاع على أيام كل منهم : ايسخولوس وعقيدته في العدالة الالهية تتفق زمنياً مع تخلص أثينا من غزوة كبرى كادت ان تعصف بالعدالة وتعني بها الشروة الفارسية ، وسوفوكليس يرفض مبدأ التغيير الخلقى لأن آرائه تشكلت حين كانت أثينا تواجه بكل شجامة تكتل العالم الاغريقي ضدّها وثشق نفة مطلقة في اخلاق أبنائها وفي قدرتها ، أما يوريبيديس فقد اهتم بالإنسان ويؤسسه وشقائه لانه كتب حين كانت الديمقراطية في أوجها تمنع كل فرد قيمته وتصور هذه القيمة ، وحين كانت شرور الحروب على أشدها ، وحين كانت سيطرة أثينا تهدد استقلال المدن الاغريقية .

لقد كانت فلسفة كل منهم تعكس أوضاع زمانه .

★ ★ ★

ان كتاب الأستاذة « روميلي » كتاب جليل ، وهو يتناول موضوعاً لم يطرّق قبلها الا قليلاً ، ولقد فصلت فلسفة شعراء التراجيديات الثلاثة من الزمن تفصيلاً رائعاً معتمدة على النصوص الأصلية دون غيرها ، وانتهت الى تحديد مدى التطور الذي طرأ على الفكر الاغريقي في مفهوم الزمن تحديداً واضحاً تماماً ، وأرجو أن أكون قد وفقت في عرض آراء صاحبة الكتاب وتحليلها والتعليق عليها .



مجتمعنا المجرم

المصادر الاجتماعية والقانونية
للجريمة في أمريكا

تأليف : إدوين م . شور

عرض وتحليل : الدكتور عدنان الدوري

ملحة :

جريمة تعتمد على العلم والفن والخبرة والمعرفة والتخطيط والتنظيم . هذا الى جانب ما تحتضنه من فلسفة اجرامية خاصة ذات اهداف وذات قيم اجرامية معينة . لقد اصبحت الجريمة في بعض صورها عملا من اعمال العيش . وهي لا تختلف في اهدافها العامة من كل حرفة او عمل يهدف الى تحقيق الكسب المادي ولكنه كسب محرم عن طريق غير مشروع . وقد يجدر بنا القول بان التركيب الثقافي المتعد لطبيعة المجتمع الأمريكي قد ساعد على ظهور آفاق جديدة للدرس والبحث العلمي سواء كان ذلك من حيث طبيعة هذا

على الرغم من افتقار الفقه الجنائي الأمريكي الى تقاليد قانونية مريقة كذلك التي نجدها في اوربوا فان المجتمع الأمريكي بوجه خاص يقدم للعالم نموذجا فريدا للجريمة يكاد يفوق في كميته وفي نوعيته كل الجرائم التقليدية المعروفة في اقطار العالم الاخرى . فمن الناحية الكمية يقدر بعض الباحثين ان نسبة الجريمة تزيد بمعدل اربعة اضعاف زيادة عدد سكان الولايات المتحدة الامريكية ومن الناحية النوعية فان المجتمع الأمريكي يقدم اليوم للعالم نموذجا امريكي الجريمة هي الجريمة المنظمة . وهي

* Schur, E. M.; Our Criminal Society. Prentice — Hall, N. J. 1969.

هذا وعلى الرغم من حداثة علم الاجرام الأمريكي كحقول جديد من حقول المعرفة فقد اتسع نطاق هذا العلم وتعددت ميادينه وكثر عدد متخصصيه والعاملين في ميادينه النظرية والتطبيقية . والاهم من هذا فقد تناولت البحوث والدراسات الأمريكية التي تناولت موضوع الجريمة والجرم حتى قدر البعض ان متوسط ما ينشر سنوياً في جميع أرجاء الولايات المتحدة الأمريكية قد يزيد على الخمسة والعشرين كتاباً في علم الاجرام وعلى المائتين من البحوث والدراسات العلمية . هذا علاوة على مختلف الدراسات الاكاديمية وأعمال المؤتمرات والرسائل العلمية الجامعية الأخرى .

وقد تلمس اليوم ظاهرة جديدة يجدر ملاحظتها في هذا الميدان وهي ان الكلام اليوم عن الجريمة والمجرمين لم يعد وفقاً على فئة المتخصصين في علم الاجرام أو على بعض العاملين في مجالات الوقاية من الجريمة أو علاج المذنبين . بل تعدى ذلك الى كل مواطن فيود يسمى نحو تحقيق الخير والصلاح لمجتمعه . ولأجل ذلك فقد أوشكت معالم البحث العلمي الموضوعي في حقول الجريمة والسلوك الاجرامي ان تضع وسط مثل هذا الحماس المتزايد ووسط هذا الجهد الكبير الذي لأشك يهدف مطلقاً التي مكافئة هذه الآفة الاجتماعية الطافية التي ما زالت تهدد أمن المجتمع وتعبث باستقراره . ومع هذا فقد ظلت غالبية مكاتب العالم تستقبل جهوداً علمية جديدة يوماً بعد يوم . وهي لأشك جهود علمية منمطة تسعى الى تطوير مناهج هذا العلم وتكسيه مزيداً من الموضوعية العلمية والاستقلال الذاتي اسوة بالعلوم الانسانية المعاصرة .

وكتاب اليوم « مجتمعنا المجرم » كتاب

التركيب الثقافي المعقد ذاته أو من حيث المشكلات الاجتماعية والثقافية المتعددة . ولذلك فقد قامت دراسات اجتماعية متعددة تناولت مختلف ميادين علم الاجتماع العام المعروفة كما ونمت فروع علمية تخصصية جديدة لكل حقول من حقوله . ولعل من أبرز هذه الميادين العلمية الجديدة ذلك النوع المتخصص لعلم الاجتماع الذي عرف بعلم الاجتماع الاجرامي تارة أو بعلم الاجرام الاجتماعي تارة أخرى . وهو على كل حال فرع جديد من فروع المعرفة يتناول دراسة الجريمة والسلوك الاجرامي كظاهرة من الظواهر الاجتماعية . وهذا ما يعرف اليوم بعلم الاجرام الأمريكي . اذ انه علم اجتماع متخصص يسير في ركاب الاتجاه الاجتماعي الصرف وما يتصل به من فروع انسانية أخرى . وهذا لأشك يميزه من تلك الدراسات الاوروبية التي اختلفت بالقانون والفنسون الجنائية تارة أو بالباحث الطبية والعقلية والبيولوجية والفيزيولوجية والانثروبولوجية والنفسية تارة أخرى .

ولعل أبرز ما يميز علم الاجرام الأمريكي المعاصر هو ميله المتواصل الى دفع مختلف البحوث النظرية البحتة نحو تحقيق أهداف عملية مباشرة . وهذا معناه ان غالبية الدراسات الأمريكية المعاصرة لا تقف عند حدود البحوث النظرية المجردة وإنما تتخرج غالبيتها الى تطبيقات عملية رائدة في ميادين الإصلاح والعلاج . وخير ما عرفت به أمريكا في هذا المجال هو نظام الاختبار القضائي ونظام الانراج المشروط ونظام الحكم غير المحدد ونظام تصنيف السجناء أو غير ذلك من التطبيقات العلاجية الأخرى التي ظهرت في ميدان معاملة المذنبين والجانحين .

النظام القضائي وتكوين البناء الاجتماعي الذي يحتويها .

ويرى المؤلف من خلال هذه المقدمة أن هناك مبالغة في الاعتماد على ما يقدمه لنا علماء الجريمة والسلوك الإجرامي حول طبيعة أسباب هذا السلوك . وقد أشار إلى أن المتخصصين في علم الجريمة لا يستطيعون وحدهم تقديم الحلول النهائية لمعالجة مشكلة الجريمة وذلك لأنهم غير مسئولين عن خلق تلك الظروف والأوضاع الاجتماعية التي خلقت مشكلة الجريمة ذاتها . ولذلك فهم وحدهم غير مطالبين بحل هذه المشكلة لأنهم لا يستطيعون تعديل أو تبديل تلك الظروف التي كانت سببا في نشوئها .

وعلى الرغم مما يشهده المؤلف من شك في قدرة ذوي التخصص العلمي في علم الاجرام او عجزهم من تعديل الأوضاع والمواقف الاجتماعية التي أسهمت في خلق الجريمة فهو لا يوصد الباب كلياً بوجه المزيد من البحوث العلمية النظرية في حقل السلوك الإجرامي والجنوح . وهو هنا يزعم بأن الفهم العلمي الصحيح لطبيعة السلوك الإجرامي قد يساعد على وضع الحلول السليمة لمكافحة الجريمة أو للحد من طغيانها . ولذلك فهو لا ينكر على مثل هؤلاء المتخصصين دورهم الإيجابي في تقديم المشورة العلمية ولكنه لا يريد أن يشركهم في المسؤولية الاجتماعية في تنفيذ الحلول المقترحة .

وإذا كان المؤلف يعترف باستحالة القضاء على الجريمة كلياً فإنه لا يتردد في تقديم بعض الحلول الجزئية التي تساعد على الحد من زيادتها . وقد قدم لنا طائفة من الإجراءات التي يعتقد بصلاحياتها للتخفيف من خطر

جديد في علم الاجرام الأمريكي . وقد صدر حديثاً في عام ١٩٦٩ - ومؤلفه الأستاذ « ادوين شور » عالم اجتماع أمريكي عمل استاذاً ورئيساً لقسم علم الاجتماع في جامعة « تفتس » الأمريكية . وقد سبق للمؤلف العمل في مجالات تطبيقية متعددة تتصل بموضوع الجريمة وعلاج المجرمين . ومن مؤلفاته في هذه المجالات كتابه « جرائم بدون ضحايا » وكتاب « السلوك المنحرف والسياسة العامة » وكتاب « القانون والمجتمع » . وللمؤلف بحوث ودراسات أخرى تناولت موضوعات الجريمة والمشكلات الاجتماعية . والكتاب الذي نحن بصدد عرضه ونطيلوه هو محاولة غير مبتكرة لوضع الجريمة الأمريكية في إطارها الاجتماعي الصحيح . فالمؤلف يريد أن يصور لنا تلك الاسس الاجتماعية والقانونية للجريمة الأمريكية من خلال تحليل أجزاء البناء الاجتماعي للمجتمع الأمريكي المعاصر . وهذا ولاشك يمثل السر ما يعرف بالمفردة الاجتماعية الأمريكية في علم الاجرام الأمريكي المعاصر أو ذلك الاتجاه الاجتماعي المعروف في دراسة سببية الجريمة وطبيعة السلوك الإجرامي . وسنحاول من خلال عرض أبرز محتويات هذا الكتاب الوقوف على أهم الآراء التي يعرضها المؤلف والتي تستدعي الوقوف عند بعضها بشيء من التحليل والتعليق .

١ - يبدأ الكتاب بمقدمة عامة اختار لها المؤلف عنواناً هو « الحاجة إلى تقييم هادئ » . وقد تناول فيها تحليل خطأ الفكرة الشائعة حول مفهوم الجريمة من جهة وحول طبيعة أسبابها وطرق مكافحتها وعلاجها . كما تناول فكرة المجتمع الجرم وماهية الجرائم الحقيقية في المجتمع الأمريكي المعاصر وكيفية اصلاح

الجريمة . ولاشك في أن المؤلف هنا لم يأت بجديد في هذا الشأن . فهو يساير ذلك الاتجاه الاجتماعي في علم الاجرام المعاصر . إذ ينظر الى المجتمع بمنظار اجتماعي مكبر بنية تشخيص الميوسوب والعلل او الاسراض الاجتماعية التي تنتاب كيانه او تنفرق بنيانه. ويرى ان يبدأ العمل بالقيم الاجتماعية السائدة في المجتمع الأمريكي وكشف الصراع القيمي القائم بين القيم المثالية من جهة وبين القيم الواقعية التي تسود المجتمع فعلا . وفي حين يدعو المؤلف الى ضرورة تعديل او تحويل جدرى لبعض هذه القيم السائدة في المجتمع ، فإنه يمتدح في صلبه بان الكثير من هذه القيم كان الفرد قد مايشها فترة طويلة من الزمن حتى صارت جزءا أساسيا من حياته ولذلك فليس من اليسور تغييرها او تبديلها .

ومن الناحية الاخرى فان النظرة الى الجريمة تنطوي على فهم خاطيء لطبيعتها وذلك لان غالبية افراد المجتمع الأمريكي ينظرون الى الجريمة على أنها شيء خارجي تسرى عدواه الى المجتمع كالجريمة المرضية التي تقتحم الجسم البشري . ويرى المؤلف ان مثل هذا الرأي يجعلنا ننظر الى الجريمة كشيء خارجي بعيد من المجتمع ولا علاقة له بطورونه ومواقفه . ولذلك فإن المجتمع ينظر دائما الى الجريمة كمعمل موجه الى زعزعة كيانه وإلى الجرم كشخص عدو للمجتمع . وهذا رأي واضح الخطأ من دون شك . إذ لايمكن أن نشأ الجريمة في فراغ تام أو تنطق من عدم . فالجريمة كما هو معروف لدى أنصار المدرسة الاجتماعية هي حصيلة تفاعلات اجتماعية لظروف ومواقف اجتماعية وبيئية متعددة .

.. وبعد ذلك يتسائل المؤلف فيما اذا كان

بالامكان أن نعت المجتمع بأسره بوصف الجريمة او الاجرام فنعدوه بالمجتمع المجرم أسوة بالافراد المجرمين . ويستشهد في هذا المجال ببعض الصفات السالبة التي يطلقها البعض على المجتمع الأمريكي حين يدعوونه « بالمجتمع المريض » او « المجتمع اللاقانوني » . وبعد ان ينتقد طبيعة الثورة الماطفية والمبالغة في الحكم التي تنتاب الرأي العام حول خطر الجريمة والاجرام في فترات معينة يعود ليبين لنا ان فكرة العيث بالقانون وعدم احترام النظام كظاهرة لدى المجتمع الأمريكي تأخذ صورا متسدة . ولاشك أن الجريمة في منهاها التقليدي ، وهو مخالفة القوانين العقابية ، هي احدى هذه الصور الواضحة . أما الجوانب الاخرى للنف وعدم احترام القانون والامبالاة بالنظام فهي كثيرة متعددة . وإبرز هذه الصور ظاهرة اغتيال رؤساء الحكومة وأعمال الشغب التي تحدث من خلال المسيرات الجماعية للاحتجاج على سياسة معينة وكذلك أعمال العنف التي تنتاب الافراد نتيجة للتمسبب الصنصري الى غير ذلك من صور العنف الجماعي الاخرى .

ومن كل ذلك يحاول المؤلف أن يحدد لنا ماهية الاسباب الحقيقية التي تحمل في طياتها بلود العنف والجريمة في المجتمع الأمريكي . ويرى المؤلف أن هذه الاسباب تنجسد في الحقائق التالية :

(١) مساهمة الحكومة الأمريكية في أعمال العنف والمدون خارج اراضيها .

(ب) ظاهرة اللامساواة في المجتمع الأمريكي ومشكلة الفقر والفقر في المدن الكبرى .

(ج .) تأكيد المجتمع الأمريكي على بعض

التناقض الكبير بين بعض القيم الخالية التي يسر وراءها الفرد الأمريكى وبين ما يظهره من سلوك واقع في سبيل تحقيقها . ذلك ان الحياة الأمريكية تقوم على الديناميكية وعلى الفردية والمنافسة الحرة والتجاذب الفردى المطلق القائم على الكسب المالى وحده . وهذه جميعها كما يراها المؤلف قيم اجتماعية قد تدفع الفرد نحو الجريمة والسلوك الاجرامى وذلك لما تخلق من ضغوط وإحباطات نفسية مختلفة في سبيل تحقيقها . اما مشكلة المبالغة في تشريع القوانين العقابية فقد صور لنا كيف ان كثرة القوانين العقابية قد تخلق جرائم جديدة وهذا بدوره يتقل كاهل الشرطة والمحاكم او قد يفتح ثغرات جديدة في كفاءة او نزاهة الاجزاء المسؤولة عن تنفيذ القانون . ويرى المؤلف في ختام مقدمته كيف ان السياسة الأمريكية الراهنة تقوم على تقييم خاطيء لمشكلة الجريمة وذلك باتباعها سياسة العزم والشدّة والقسوة في العقوبة . واذا كان لابد من معالجة مشكلة الجريمة بصورة صحيحة فلا مناص من تغيير الاسس الخاطئة التي تقوم عليها هذه السياسة وذلك بإعادة بناء المجتمع الأمريكى ذاته وتكوين نظامه القضائى وتعديل سياسته الجنائية الراهنة .

٢ - في القسم الاول من الكتاب يعرض المؤلف بعض الاتساق المميز للجريمة الأمريكية الماصرة فيطل أبعادها الخفية ويصف مدى خطورتها بالنسبة للمواطن الأمريكى ، ويتناول مفهوم الجرم ومفهوم الفعل الاجرامى فيطل طبيعة كل منهما من حيث اعتباره سلوكا من جهة ومن حيث اعتباره مهنة أو حرفة من الجهة الاخرى . وبعدها ينتقل الى موضوع علاقة الزوجات بالجريمة .

ويبدو انه أراد أن يصور لنا مدى خطورة

القيم الاجتماعية الخاطئة التي تفلى بطبيعتها بواصت العنف والمدوان والجريمة .

(د) الدور الذى يلعبه التشريع العقابى الأمريكى في خلق جرائم جديدة غير ضرورية .

(هـ) السياسة الأمريكية غير الحكيمة في معالجة مشكلة الجريمة كمشكلة اجتماعية اساسية .

وقد حاول المؤلف أن يجد العلاقة بين كل ظاهرة من هذه الظواهر الخمس وبين زيادة الاجرام في المجتمع الأمريكى . ولعله وقف عند مشكلة الفقراء طويلا ليصور لنا مدى التفاوت الطبقي الذى تفرغه الحياة الأمريكية الراهنة على افراد المجتمع الأمريكى ، وهو في هذا المجال لا يخرج عن السبيل في ركاب انتصار المورسة الاشتراكية او الاقتصادية في علم الاجرام ، تلك التى تفسر الجريمة والسلوك الاجرامى بالاحتمية الاقتصادية .

اما عن علاقة الحرب بالسلوك الاجرامى فقد أخفق المؤلف في اظهار الشواهد العلمية على قيام العلاقة السببية الوظيفية بين الاثنين . وكل ما أظهره في هذا الشأن هو تطيل نفسية الفرد على شوء مشاركته في حروب تتضمن أعمال العنف والمدوان الأمر الذى قد يعرضه الى ضغوط نفسية مختلفة وهذا بدوره قد يندى فيه بواصت البطش والمدوان نتيجة لممارسة أعمال العنف والقتل الجملى من خلال مشاركته في حرب فعلية . ويرى المؤلف ان ما تنفقه الحكومة الأمريكية على أعمال الحرب والمدوان قد يشكل جرما كبيرا مما يحتمل صرفه في مجالات حيوية بناءة تتناول تحسين حالة الفرد الأمريكى وإتاش حياته العاشية .

اما في مجال القيم الاجتماعية فقد صور لنا

الجريمة كمشكلة اجتماعية تنفوق في خطورتها كل مشكلة أخرى يعيشها المجتمع الأمريكي المعاصر .

ويستشهد المؤلف بنتيجة استفتاء شعبي قام به معهد جالوب في شهر فبراير عام ١٩٦٨ وأظهر أن المواطن الأمريكي يضع مشكلة الجريمة فوق كل مشكلة قومية معاصرة كمشكلة الفقر ومشكلة الحقوق المدنية ومشكلة الحرب في فيتنام . ومع اعتراف المؤلف بأهمية مشكلة الجريمة من حيث واقع وجودها إلا أنه يعطى في دقة مختلف الإحصائيات الجنائية الرسمية التي يعتمد عليها في تقدير كتلة الجريمة . وينال في الطعن في صحة مثل هذه الإحصائيات حتى أنه يؤكد ما يراه الأستاذ دانيال بيل حين يقول بأن الإحصائيات الجنائية الرسمية تشبه إلى حد كبير من حيث دقتها حالة المرأة التي يطلب إليها الكشف عن عمرها الحقيقي . وفي رأينا أن تقدير كتلة الجريمة في مجتمعاتنا المعاصرة يقوم أساساً على ماهية الإحصائيات الرسمية . وهذا بدوره يشكل مقبة منهجية تقف في سبيل دعم موضوعية البحث العلمي في علم الإجرام المعاصر . ذلك لأن هذه الإحصائيات لا تمثل في الواقع كتلة الجريمة الحقيقية إذ من المعروف أنه ليست جميع الجرائم المرتكبة فعلاً تصل إلى علم الشرطة أما لأحجام الجنى عليهم عن الأخيار عنها لأسباب معينة أو لأنها لا تكشف أصلاً وبالتالي تفجير نهائياً . ومن الناحية الأخرى فإنه ليست جميع الجرائم التي يجري التبليغ منها تصل إلى المحاكم الجنائية المختصة لفرض مجازمة فعلية . هذا وليست جميع الجرائم التي يحاكم منها الميزيون تؤدي بالنتيجة إلى تجريم مركبيها وإرسالهم إلى المؤسسات العقابية ، كما يشهد لنا بحث

وهكذا تبين لنا كيف أن الإحصائيات الجنائية الرسمية هي مجرد معلومات ناقصة لا يمكن أن تكشف لنا الصورة الحقيقية للجريمة بحال من الأحوال الأمر الذي يقود البعض إلى الانصراف عن بحث كمية الجريمة ومحاولة بحث تلك الظروف والعوامل التي يمكن أن تحفز وراء ارتكاب بعض أنواع الجريمة وهذا بدوره يسهل السبيل إلى كشف تلك العلاقات السببية القائمة ، مما يجعل مجال البحث محدوداً بأنماط إجرامية معينة دون التورط في بحث أنواع السلوك الإجرامي .

أما في مجال تحليل مفهوم المجرم فإن المؤلف يقف كراه مد من الحقائق التي تعترض قيام احصاء دقيق لعدد المجرمين ، وهو في هذا المجال يقدم لنا بعض الشواهد الواقعية التي تثبت ما يسميه بالجرائم الخفية وحتى الجرائم التي لا تصل إلى علم الجهات الرسمية وتتميز أبرزها جرائم النساء والجرائم الجنسية وجرائم الخاصة أو تلك التي تعرف بجرائم ذوي الياقات البيضاء .

والى جانب تلك التصنيفات التقليدية التي يقدمها لنا القانون الجنائي للجريمة كجرائم الأشخاص والأموال فإن المؤلف لا يرى صلاحيتها من الناحية العلمية لتقرير تسمية المجرم ، ولذلك فهو يحاول أن يجد تصنيفات اجتماعية جديدة . وقد قدم لنا في هذا المجال صنف المجرمين المعترفين وأنصاف المعترفين وصنف المجرمين بسبب الموقف والمجرمين بسبب البيئة الثقافية السفلى والمجرمين بالصدفة والمجرمين الذين يعانون أمراض نفسية شديدة . ومع هذا كله فالأولئك قليل الاحتمال بجمعهم ما قيمة وما يقبلهم علم الإجرام المعاصر من تصنيفات مختلفة للمجرمين ويوضح منتهى ذلك إلى أنه يؤكد على أن

النفسية الحديثة في تفسير السلوك الاجرامي وناقش آراء مدرسة التحليل النفسي التي تحاول تفسير هذا السلوك بالصراعات اللاشعورية . وتطرق بعد ذلك الى فكرة العلاقة بين الجريمة وبين وسائل التواصل العامة فظهر افتقار غالبية الدراسات التي قامت في هذا المجال الى اثبات العلاقة السببية بين التلفزيون او السينما او الروايات البوليسية وبين زيادة الاجرام . ومع هذا فهو لا ينكر اثر هذه الوسائل على بعض الاطفال او بعض الأشخاص ، الا ان مثل هذا الاثر لا يدوم اذ لو طويلا كما انه يختلف باختلاف الأشخاص الأمر الذي يمكن ان يحصل من هذه الوسائل بعض عناصر الموقف او الطرف الاجتماعي الذي يعتبر سببا للجريمة . وفي رأينا ان المؤلف ليس اول من عالج مشكلة السببية والتفسير النظري لعلة الجريمة بل وليس اول من فتح ابواب الشك في حصيلة مختلف النظريات التي عالجت موضوع السببية في علم الاجرام . ذلك ان مشكلة السببية هي مشكلة علم الاجرام وهي موضوعه النظري البحث الذي تقوم عليه مكانته العلمية كعلم بين العلوم الصحيحة الأخرى . فالعلم الصحيح يقوم بمدى ما يهيئته من نظريات تفسيرية تفسر ظواهره المختلفة تفسيراً سببياً صحيحاً . ولذلك فان علم الاجرام النظري لم يبلغ بعد مثل هذه المرحلة من الكمال العلمي والموضوعية الكاملة . وهذه ليست مشكلة علم الاجرام وحده بل هي مشكلة كافة علوم الانسنان التي تعالج مشكلة السلوك الانساني بوجه من الوجوه .

٤ - ويكشف المؤلف في القسم الثالث من الكتاب عن طبيعة اتجاهه الاجتماعي بوضوح . وهو في هذا المجال يظهر مدى دعمه للتفسير الاجتماعي للجريمة . ويلخص رأيه الاجتماعي

الجريمة سلوك انساني يخضع للظروف ومواقف اجتماعية تعتبر مسؤولة من نشوئه او تطوره .

ويجدر بنا القول هنا ان موضوع تصنيف المجرمين سواء كان غرضه نظرياً يهدف الى البحث في علة الجريمة او عملياً يتصل بإدانة السجون والإصلاحات المختلفة فانه لا شك يشمر مشكلة نظرية لازال غالبية علماء الجريمة يعيشون ابعادها المختلفة . وقد يكون سبب ذلك ان علم الاجرام الماصر ما يزال عاجزاً عن تقديم نظرية تفسيرية عامة للسلوك الاجرامي الأمر الذي يصعب معه على الباحث العلمي وضع المجرمين في فئات ومجموعات ذات طابع علمي يتصل بطبيعة اجرامهم . أما في مجال بحث علاقة الزوج بالجريمة فالمؤلف لا يكاد يخرج من الاطار الاجتماعي العام الذي يرسمه لتحليل سببية الجريمة . وكذلك فهو يرى ان زيادة اجرام الزوج في المدن الامريكية الكبرى يرجع الى ان الاقلية السوداء لا زالت تعاني شغولاً اجتماعية واقتصادية ونفسية وهذا بدوره يضع المواطن الزوجي في مواقف معينة قد تدفعه الى ارتكاب الجريمة والسلوك العدواني .

٣ - وفي القسم الثاني يعرض المؤلف خلاصة ما قدمه علماء الجريمة من نظريات مختلفة في تفسير علة الجريمة . فمن أقدم المحاولات البدائية التي تتصل بالارواح والشياطين الى أحدث النظريات العلمية والتفسيرية يقدم لنا خلاصة متواضعة لكل ما جاء في ميدان السببية . لقد عرض المدرسة الكلاسيكية التي تفسر الجريمة وفق حرية الإرادة ومنها انتقل الى بدء الدراسات العلمية المجرم ، تلك التي بدلت بلومبروزو ومدرسته الانتروبولوجية الوضعية القديمة والحديثة في القارئين الأوروبية والأمريكية . ثم عرض بعض الاتجاهات

• - ويخصص المؤلف ما تبقى من فصول الكتاب لمرض خصائص الجريمة الأمريكية المعاصرة . ففي القسم الرابع يبدأ بتحليل التركيب الاجتماعي للعنف والجريمة العنف في المجتمع الأمريكي . وقد أوضح طبيعة لامبالاة المواطن الأمريكي بالقانون ، تكشف أن مرد ذلك الى وجود الطبقة الاجتماعية في المجتمع الأمريكي حيث تركه افراد بعض الطبقات على العيش في مستويات اقتصادية معينة تحتضن ثقافة شبه إجرامية تمكس مجموعة من القيم الإجرامية التي تؤدي الى تكوين السلوك الإجرامي .

وفي محاولة أخرى لكشف العلاقة بين الفقر والجريمة أخفق المؤلف في كشف العلاقة السببية أو العلاقة الوظيفية بين الاثنين . وكل ما يظهره في هذا الشأن هو مدى اعتقاده بأهمية العوامل الاقتصادية التي تشكل جزءاً أساسياً للآطار الثقافي العام الذي يخلق المواقف الإجرامية . كما أنه أكر أن يكون للنظام الرأسمالي كبير أهمية في علة الإجرام وهو بهذا يكون قد عارض ما ذهب اليه المدرسة الاشتراكية المعروفة في علم الإجرام .

ويخصص المؤلف القسم الخامس لبحث طبيعة جريمة الخاصة أو ما يعرف بجرائم ذوى الأياقات البيضاء والتي يطلق عليها « الجريمة المحترمة » . وقد تناول بعض جرائم النصب والاحتيال والافس والتزوير والسرقات البسيطة . وحاول أن يرد جميع هذه الجرائم الى وجود بعض القيم الإجرامية الخاصة التي تشكل بدورها مجتمعاً إجرامياً يقوم على ممارسة النصب والاحتيال كأعمال اعتيادية لا يجد فيها المواطن ما يبرح كرامته أو ينتقص من منزلته . والحقيقة أن المؤلف لم يأت بجديد

في أنه يرى أن الجريمة سلوك انساني مكتسب غير موروث أي أنه سلوك يتعلمه الفرد من الآخرين ولا يخترعه بنفسه من عدم . وهو يرى أنه ليس بالإمكان فهم طبيعة الجريمة الا بدراسة علاقتها بالقيم الاجتماعية السائدة في المجتمع . ويؤكد على الدور الذي يلعبه النظام الطبقي من حيث مدى همة الفرص لتحقيق النجاح أو الفشل بالنسبة لأفراد المجتمع الواحد . كما أنه يبر أهمية كبيرة لرد فعل المجتمع والسلطة العامة ازاء الجريمة وازاء المجرم سواء كان ذلك من طريق التشريع الجنائي الذي يخلق جرائم جديدة أو بالتأثير النفسي الاجتماعي الذي يفرسه سلوك الأفراد الآخرين على مدى استجابة الفرد وبالتالي على سلوكه الاجتماعي .

ويرى المؤلف أن مثل هذه الحقائق لا تعكس أثرها على الجريمة والسلوك الإجرامي فحسب وإنما على جميع المشكلات الاجتماعية الأخرى . ولذلك فإن الجريمة ليست إلا جانباً واحداً من جوانب عدم التنظيم الاجتماعي في المجتمع . كما يرى أن هذه المشكلات الاجتماعية هي حقيقة قائمة لا مناص من الاعتراف بوجودها . ولا سبيل الى انكارها أو تحاشيها سيما وأنها تعكس اختلاف الأفراد في مدى تمسكهم بالقيم الاجتماعية السائدة . ولذلك فإن المشكلة الاجتماعية بهذا المعنى ليست إلا انعكاساً لدرجة قبول أو رفض الأثرية لسلوك فئة معينة من أفراد المجتمع الواحد وهذا يتراوح في شدته أو ضعفه وفقاً لدرجة انحراف هذا السلوك عن سوية السلوك العام الذي تسلكه الأثرية السائدة . ولهذا فقد يكون السلوك الإجرامي سلوكاً غير مرغوب فيه من قبل الأثرية ولكنه وفي الوقت نفسه مرغوب فيه من قبل تلك الأقلية التي تنتمي الى قبوله .

علاجها ومكافحتها . وهو على كل حال يرى ان الجريمة ليست الا حصيلة تفاعل مجموعة من المواقف الانسانية المختلفة وان مثل هذه المواقف لا زالت باقية تعمل في المجتمع الأمريكي لفترة طويلة مقبلة . ولكن العقاب كما يراه المؤلف ليس هو العلاج الصحيح للجريمة لاسيما وان بعض هذا العقاب قد يخدم اغراضا ذاتية في اشباع بعض الرغبات اللاشعورية المكبوتة لدى المجرم . ومن الناحية الاخرى فقد تخدم الجريمة اغراضا اقتصادية معينة . وذلك حين تصبح حرفة أو مهنة وعملا من اعمال العيش . ولذلك فقد تصبح الجريمة سلوكا اقتصاديا معينا لا يختلف في بواعثه وطبيعته عن أي سلوك اقتصادي آخر . ومثل هذا قد يعمل على استمرار الجريمة حتى تمتزج بمجموعة متشابكة من المصالح الاقتصادية الاخرى كرفعة بعض مصانع السلاح في استمرار تهيتة السلاح لخدمة اغراض الجريمة في احوال كثيرة .

ومن هنا يمكن القول بأن المؤلف أراد ان يثبت مبدأ حتمية الجريمة بوصفها ظاهرة اجتماعية مستمرة لا يمكن قطع دابرها أو القضاء عليها نهائيا . وهذا يجعل المجتمع ومواطنيه امام واقع يلزمهم بالتخاذ بعض الاجراءات لتغيير بعض الأرضية التي تتكون منها الجريمة . وهذا يعني ان الجريمة يجب ان تعالج بعلاج يمتد خلفيتها أو أرضيتها دون التفكير التجريدي ببحت طبيعة الجريمة ودراسة اسبابها النظرية الصرفة .

ويمكن تحقيق بعض هذه الاغراض العملية بالبدء في تصحيح بعض الأوضاع الاجتماعية القائمة وبذلك يتسنى تقليص كتلة الجريمة ذاتها . ومن أبرز الأخطاء الشائعة الانتقاد الخاطيء بأن المجرمين يشكلون صنفا بشريا يتميز بسمات وخصائص معينة .

في هذا الموضوع . ذلك ان ظاهرة المجتمع الاجرامي وجرائم الخاصة من الظواهر التي قتلها علماء الجريمة بحثا على مختلف المستويات . ولعل الأستاذ الأمريكي الراحل ادوين سلرلاند كان من أبرز رواد هذه الموضوعات حيث عالج تطور الشخصية الاجرامية للص المحترف كما يعتبر بحثه من جرائم ذوى الياقات البيضاء من البحوث الرائدة في هذا الحقل .

وفي القسم الاخير من الكتاب تناول المؤلف مشكلة التشريع الجنائي ومدى علاقته بخلق جرائم جديدة . وقدم لنا بعض النماذج الواقعية لاليات دعواه ومن أبرزها جرائم ادمان العقاقير المخدرة . وقد اظهر خطأ السياسة الجنائية الراهنة في محاولتها لعلاج جريمة الادمان ونادى بالقضاء على سياسة القسوة والشدّة في مقاب المجرمين بهذه الجرائم . والحقيقة ان المؤلف هنا لم يات بجديد يستحق الوقوف عنده بشيء من التحليل . فمشكلة ادمان العقاقير المخدرة كانت ولا تزال من أبرز مشكلات علم الاجرام المعاصر سيما وان المجتمع الأمريكي يعاني منها بشكل كبير في السنوات الأخيرة . كما ان مجتمعات اخرى اوروبية وآسيوية صارت هي الاخرى تعاني من هذه المشكلة بشكل ملحوظ خلال الربع القرن الحالي . والمهم هو ان جميع هذه المجتمعات بدأت تدرك خطأ استخدام الشدة والقسوة في العقاب محاولة بذلك اتخاذ اتجاه جديد يعتمد على فكرة العلاج وليس العقاب .

ويبدو من عرض وتحليل محتويات الكتاب بالشكل المتقدم ان المؤلف كان يطور في تلك الاتجاه الاجتماعي التكاملية عند بحث موضوع الجريمة في المجتمع الأمريكي وذلك سواء كان من حيث فهمه لطبيعتها وعملها أو من حيث

والخلاصة من كل هذا أن الكتاب الذي بين أيدينا محاولة لظهور الجريمة الأمريكية كظاهرة اجتماعية واقعية لا يمكن مكافحتها من طريق النظر إليها كشيء غريب يستلزم خوض حرب ضدها وإنما يمكن معالجتها من طريق تهيئة المجال للقيام بتغييرات اجتماعية بناءة في الكيان الاجتماعي وفي نوعية الحياة القائمة في المجتمع الأمريكي المعاصر ، كما أن احترام النظام والقانون لا يكون بالعقاب والخوف من العقاب وإنما بتنمية أدراك المواطن لطبيعة مجتمعه واحترام هذا المجتمع وقيمه الاجتماعية الصحيحة ومحاولة تعديل القيم الخاطئة فيه. ولهذا ينبغي تغيير بعض الأوضاع الخاطئة وتحسين إجراءات القضاء ومحاولة وضع الجريمة في إطار يمكن السيطرة عليه من خلاله وبهذا تكون قد عالجت المصادر القانونية والاجتماعية للجريمة في المجتمع الأمريكي .

أما ما يمكن القيام به في مجال تصحيح بعض الأوضاع الاجتماعية فقد يكون بمحاولة تغيير بعض عناصر النظام الاجتماعي القائم وذلك بتعديل بعض العلاقات الاجتماعية بين أفراده كرفع عدم المساواة بين الأفراد وتهيئة الفرص المتساوية لهم وتحسين حالة الأفراد المعاشية في ميادين الصحة والتعليم والاجتماع . ومن الناحية الأخرى فإن المجتمع الأمريكي مجتمع معقد يضم سكاناً غير متجانسين وهو مجتمع علماني كبير سريع التغير الأمر الذي يجعل من المتعذر على المؤسسات الاجتماعية التقليدية كالبيت والمدرسة والجامعة الدينية القائمة التأثير الفعال على المواطن الفرد ولذلك ينبغي تنمية موارد المجتمع الخاصة بالإعلام والتواصل العام وتطوير نظامه القضائي بشكل يمنع خلق جرائم جديدة .

من الكتب الجديدة

كتب وصلت لإدارة المجلة ، وسوف نعرض لها بالتفصيل في الأعداد القادمة

- Bhutto Zulfikar Ali, *The Myth of Independence*, Oxford U.P., London, 1969.
- Crotty William J., *Public Opinion and Politics : A Reader*, Holt, Rinehart and Winston : Inc. U.S.A., 1970.
- Fleron Frederic J. (Jr.), (ed.) *Communist Studies and The Social Sciences ; Essays on Methodology and Empirical Theory*, Rand Mc Nally U.S.A., 1969.
- Freeman Thomas, *Psychopathology of the Psychoses*, Tavistock Publications, London, 1969.
- Graber Doris. A., *Public Opinion, the President and Foreign Policy, Four Case Studies from the Formative Years*, Introductions by : Hans J. Morgenthau, Holt, Rinehart and Winston, Inc. U.S.A., 1968.
- Grivetz Harry K., *The Evolution of Liberalism*, Collier Books, New York, 1969.
- Huxley Julian, *Memories*, George Allen & Unwin, Great Britain, 1970.
- Lovejoy David S., *Religious Enthusiasm and the Great Awakening*, Prentice-Hall. N. J., U.S.A., 1969.
- Peterson Donald R., *The Clinical study of Social Behavior*, Appleton Century Crofts, New York, 1968.
- Ramsay Paul, *Nine Modern Moralists*, A Spectrum Book, Prentice Hall, New Jersey U.S.A., 1962.
- Reeves Joan Wynn, *Thinking About Thinking, Studies in the Background of some Psychological Approaches*, University Paperbacks 262, Methuen and Co. LTD, London, 1969.
- Scott Franklin D., *World Migration in Modern Times*, A Spectrum Book, Prentice - Hall, New Jersey U.S.A., 1968.
- Thornhill W., *The Nationalized Industries, And Introduction*, Nelson, London, 1968.

في الأعداد التالية من المجلة

العدد الأول - المجلد الثاني

أبريل - مايو - يونيو ١٩٧١

قسم خاص عن الفكر واللغة

دكتور عبد الرحمن بدوي

دكتور محمد وأصل الظاهر

دكتور سيد غنيم

دكتور عبد الرحمن أيوب

المنطق واللغة

الرياضيات لغة العلم

اللغة عند الطفل

نشأة اللغة أو اللغة عند الحيوان بالجمع

غير الأبواب الثابتة

العدد الثاني - المجلد الثاني

يوليو - أغسطس - سبتمبر ١٩٧١

الفلسفة والعلم

الشمس

| | | | | | | |
|---------------|-----|--------|-----|---------|-----|------|
| الخليج العربي | ٤ | مراو | ٢٠٠ | سوريا | ٢٠٠ | قرش |
| السعودية | ٤ | ريالات | ٢٠ | ٣٠٠٠٠ | ٢٠ | قرشا |
| البحرين | ٤٠٠ | فلس | ٢٠ | السودان | ٢٠ | قرشا |
| اليمن | ٧ | ريشيات | ٢٠ | ليبيا | ٢٠ | قرشا |
| العراق | ٢٤٠ | فلسا | ٤٠٠ | بتونس | ٤٠٠ | مايم |
| لبنان | ٢٠٠ | قرش | ٤٠٠ | الجزائر | ٤٠٠ | درهم |
| الاردن | ٢٠٠ | لصبي | ٤ | المغرب | ٤ | درهم |

140

140

140

140

140

140

140

140

140

140

140

140

140

140

140

140

140

140

140

140

140

140

140

140

140

140

140

140

140

140

140

140

140

140

140

140

140

140

140